JACQUES CHEVALIER



HISTORIA
DEL
PENSAMIENTO

IV

EL PENSAMIENTO MODERNO

DE HEGEL A BERGSON

Traducción del francés y nota preliminar de

JOSE ANTONIO MIGUEZ

Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Madrid

Texto póstumo, revisado y preparado para la edición francesa por

LEON HUSSON





AGUILAR

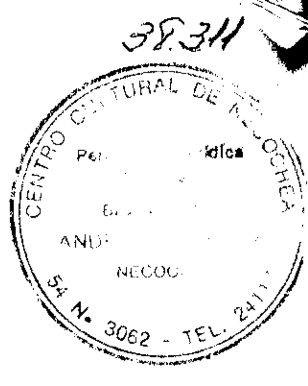
La presente obra se publicó originalmente en francés, con el título de

HISTOIRE DE LA PENSÉE

IV, LA PENSÉE MODERNE, DE HEGEL À BERGSON

DEPÓSITO LEGAL. M. 13046.—1959 (IV)

Printed in Spain. Impreso en España por Ediciones Gráficas, Paseo de la Direción, 52, Madrid.—1968.



PROLOGOS

NOTA DEL TRADUCTOR

Con el presente volumen se da por conclusa definitivamente la monumental Historia del pensamiento, *de Jacques Chevalier. Como se hacía constar por el autor en su prólogo al tomo I,* El pensamiento antiguo, *esta obra es el resultado de "cuarenta y cinco años de estudios, de enseñanza y de meditación", a través de los cuales Jacques Chevalier ha pretendido desentrañar y explicar, en cuanto ello es hacedero a las posibilidades de un solo hombre, el desenvolvimiento del pensamiento humano en las doctrinas que lo transmitieron todo a lo largo del acontecer histórico.*

Es bien sabido que Jacques Chevalier no pudo ver terminada, o mejor publicada por entero, esta ingente Historia del pensamiento. *La puesta a punto del tomo III proporcionó ya al autor grandes e intensas desazones espirituales. La visión y el estudio detenido de las corrientes del pensamiento moderno no podían encerrarse, lógicamente, en el marco de un apretado volumen, que ofreciese la síntesis expositiva y apasionada—tal como se perfiló siempre la de Jacques Chevalier, sin mengua alguna de su perenne amor a la verdad—de las ideas y de los hombres que las encarnaron desde los tiempos de Descartes a los de Bergson. El desenvolvimiento del pensamiento moderno se presentó, por tanto, en la edición francesa de Flammarion, dividido en dos volúmenes—tomos III y IV—, que abarcaban, respectivamente: el III, el período que comprende de Descartes a Kant, y el IV, el que va de Hegel a Bergson. Jacques Chevalier, fallecido en su tierra natal de Cérilly el 19 de abril de 1962, apenas retuvo en sus manos el primero de estos dos volúmenes, impreso en Francia al correr del año 1961, y no llegó a leer, tan solícitamente como lo hacía siempre, la versión castellana que de él preparábamos.*

No conoceríamos hoy a buen seguro el término de esta obra póstuma, esto es, el propio volumen IV que aquí se entrega al lector, referido al pensamiento moderno de Hegel a Bergson, si la paciente y minuciosa labor de un discípulo de excepción de Jacques Chevalier, Léon Husson, no hubiese revisado, trabajado y ordenado el texto manuscrito dejado por el autor, todavía sin el arreglo y la definitiva puesta a punto en el momento en que le sor-

prendió la muerte. Pero todo ello nos lo explica en detalle el mismo Léon Husson en la Introducción *que precede a este volumen. Su labor de "filtración o decantación" del texto original ha sido realmente admirable, presidida como estuvo por el respeto debido a las ideas centrales del maestro y por la fiel devoción de un espíritu, que marcha acorde con él en la interpretación y transmisión de su pensamiento.*

Así, el nombre de Léon Husson, que ya había merecido la distinción elogiosa de Jacques Chevalier en sus célebres Conversaciones con Bergson, *se une ahora con todo honor a los de Jean Lacroix, Jean Guitton y Emmanuel Mounier, que fueron también discípulos predilectos de Jacques Chevalier y legaron una obra de anchurosas dimensiones, inacabada e inacabable, pero proyectada espiritualmente hacia adelante, en ansia constructiva y modeladora de futuro. Es, digamos, la obra de la esperanza permanente en el hombre, por la que vivió y luchó, con sentido pragmático de continuidad, el alma sedienta de luz y de verdad de Jacques Chevalier.*

JOSÉ ANTONIO MIGUEZ.

INTRODUCCION

El volumen que entregamos al público no es la transcripción literal del manuscrito que Jacques Chevalier dejaba al morir, en la mañana del Jueves Santo 19 de abril de 1962; pero, excepción hecha del último capítulo, sobre el que volveremos de nuevo, no representa menos sustancialmente su obra, tanto en la forma como en el fondo. El texto, cuya publicación nos había confiado, de no serle posible hacerlo él mismo, no se reducía ni a un simple esbozo ni a un borrador: presentaba una redacción continua, cuidadosamente puesta en limpio y acompañada de todo su aparato de notas. Pero no había recibido todavía el arreglo definitivo, aportado al volumen precedente y preparado tan solo para este, en algunos capítulos, por correcciones, tachaduras, adiciones e indicaciones a lápiz; tuvimos que comprobar, en efecto, a medida que lo examinábamos más de cerca, que no podía ser presentado al lector en esa forma. No solamente carecía de las notas bibliográficas que debían unirse a cada capítulo, sino que los pasajes destinados a figurar en apéndice estaban aún englobados en el texto principal, de donde pensaba extraerlos el autor en el momento de la impresión, conforme había hecho con los volúmenes precedentes. E, incluso, su desenvolvimiento encerraba repeticiones que lo sobrecargaban y que, a veces, ocultaban su plan; de tal modo que si la forma era de mano de escritor, parecía de primer trazo: muchas frases se ofrecían muy largas; algunos enlaces eran defectuosos o bien estaban solo señalados de manera muy rápida. Hemos tenido que proceder, pues, a un delicado trabajo de filtración, o de decantación, en cuanto al fondo y (perdónesenos la aplicación de imágenes incongruentes) de pulimento en cuanto a la forma. Hemos procurado, en este doble trabajo, no poner nada de nuestra parte[1], tratando de conservar el movimiento del texto original. Esperamos, con ello, no haber desfigurado en ningún momento el pensamiento de nuestro maestro. ¡No se le imputen a él defectos que únicamente cabría atribuir a su discípulo!

[1] A excepción de algunas notas y apéndices, que hemos firmado con nuestras iniciales.

Hay, sin embargo, y ya lo hemos dicho al comienzo, una excepción: se trata del último capítulo, consagrado a Bergson. Este capítulo era requerido por la economía general del conjunto. Pero Jacques Chevalier no había tenido tiempo de redactarlo: traicionado por sus propias fuerzas en el momento en que llegaba a puerto, tan solo había señalado su lugar y el tema general, uniendo a su manuscrito y comenzando a enriquecer con notas un *Retrato de Bergson* redactado unos años antes, a petición de M. F. Sciacca, para una obra colectiva, que todavía no había aparecido. Ahora bien: este texto ha visto ya la luz[2]; y redactado, por lo demás, con otros fines, no tenía la amplitud necesaria para la presente obra. Como se trataba felizmente de un autor muy trabajado por nosotros, tomamos la determinación de rehacer por entero la exposición y bajo nuevas perspectivas; y no dudamos, en esta ocasión, en ofrecernos a nosotros mismos, persuadidos como estábamos de que era el único medio, en la medida de lo posible, de seguir siendo fieles a nuestro maestro. No podía plantearse la cuestión de que falseásemos a Jacques Chevalier, lo cual hubiese sido, sin duda, tan malo. Porque el verdadero discípulo de un autor, cuya máxima había consistido en buscar la verdad por encima de todo, no es el que imita a su maestro, sino el que procura marchar por el camino que este le ha abierto. Nuestro capítulo no es, indudablemente, ni podía serlo de ninguna manera, el que él mismo hubiese escrito; una intimidad intelectual de cerca de medio siglo nos autoriza a pensar sin exceso de presunción que está al menos en su línea.

La obra se detiene aquí. Algunos deplorarán, sin duda, que no aborde, directamente al menos, autores más recientes. Pero esta limitación no es puramente accidental: figuraba, en cuanto a lo esencial, en el plan de la obra. Y en la medida limitada en que no ha sido querida, diríase que garantiza su autenticidad. En todo caso, debe darse una explicación sobre estos dos puntos.

Jacques Chevalier estimaba que la tarea del historiador supone en filosofía cierto retroceso y que se termina en el momento en que el filósofo se encuentra en presencia de contemporáneos, de los que, sin duda, debe tratar todavía de recibir su mensaje y de medir su alcance, pero de los que no puede hablar en el mismo estilo que de sus predecesores, porque su carrera permanece abierta y porque el tiempo, en lo que a ellos concierne, no comenzó aún a dejar su huella. La historia de la filosofía se detenía así para él en Bergson, que era el maestro por quien el pasado desembocaba para él en el presente, el maestro por medio del cual su propio pensamiento se enlazaba al de los grandes antiguos. A instancias de su editor, había aceptado solamente añadir un breve epílogo que hubiese indicado cómo las obras de hoy le parecían referirse a las de ayer y por qué rasgos diferían de ellas. Pero las notas que había esbozado con este fin son demasiado fragmentarias para que fuese posible decir lo que este epílogo hubiese sido; sería realmente una infidelidad pretender escribirlo en su lugar. Vale más contentarse con perspectivas, por otro lado amplias y sugestivas, abiertas al hilo de los otros capítulos respecto a los autores que son estudiados en ellos.

[2] *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, bajo la dirección de M. F. Sciacca, Milán, Marzorati y París, Fischbacher, 1963, p. III, vol. I, págs. 123-49.

Quedan, no obstante, dos lagunas que nos planteaban un problema, porque concernían a dos autores que fueron contemporáneos de Bergson y que ejercieron y continúan ejerciendo, como él, una influencia considerable, habiendo entrado, también como él, en el marco de la Historia: Sigmund Freud y Edmund Husserl. Estas lagunas le preocupaban a él mismo: nos había pedido que le entregásemos elementos de trabajo sobre Freud, a quien habíamos consagrado uno de nuestros cursos durante la larga prueba de salud de su último invierno, en el curso de la cual temía ya no poder reanudar su trabajo y se sentía inquieto de no haber escrito nada sobre Husserl. Hemos querido llenar estas lagunas en la medida de lo posible, sin romper por ello el equilibrio de la obra, añadiendo en apéndice, en el capítulo sobre Bergson y en relación con él, las indicaciones esenciales sobre el nacimiento del psicoanálisis y, con él, sobre el desenvolvimiento de las ciencias humanas en el primer cuarto de nuestro siglo. Pero, en lo que se refiere a Husserl, hemos querido, de propósito, dejar sin llenar el vacío.

Porque nadie puede decir hoy lo que Jacques Chevalier hubiese escrito acerca de un autor sobre el que, a nuestro entender, apenas había trabajado, si hubiese tenido tiempo suficiente para estudiarlo a fondo, como lo había hecho para este volumen y para el precedente con Fichte, Schelling y Hegel, respecto a los cuales había mantenido siempre, con anterioridad, muchas reservas. Estamos convencidos de que resulta mucho más digno no hablar de Husserl,

que, por lo demás, aún en gran parte no ha sido descubierto, que consagrarle páginas sumarias y superficiales.

Podría añadirse, por otra parte, que este vacío, por enojoso que parezca en sí mismo, favorece la autenticidad del testimonio que constituye el conjunto de la obra. Porque, tardíamente conocido en Francia en una época en que el pensamiento de Jacques Chevalier había precisado su orientación, Husserl, para él, solo cronológicamente pertenecía a la Historia: no era para él un predecesor, ni, como Bergson, un maestro sobre el que podía ofrecer ese aliciente histórico que es un testimonio, sino un hombre de su tiempo, con el que se le confronta. Ahora bien: la característica de Jacques Chevalier como historiador—la manera de proceder que le permitió ordenar una materia tan rica y dominarla, presentando de ella una síntesis viva—consistía, no en pretender una neutralidad que no asegurase a sus ojos más que una objetividad ilusoria, sino en aplicarse a repensar las doctrinas, comprometiendo en ellas su propio pensamiento. Y no porque se creyese autorizado a tomar ninguna libertad con ellas; estimaba, por el contrario, que se debe respetar hasta la menor coma. Pero juzgaba que un pensamiento no es un objeto que se pueda observar y describir desde fuera, sino un alimento que el espíritu no puede aprehender si no lo asimila. Se trataba para él de formarse mediante un trato asiduo una imagen interior suya que, para dibujarse en su propia mentalidad, no tendría que ser, si estaba trazada con probidad, mucho menos verdadera, como viva, que una visión pretendidamente objetiva, pero exterior. Podríamos, con una imagen de esta clase, decir lo que Bergson escribió acerca de la visión de los grandes pintores, que nos revelan la naturaleza separando, y fijando en la tela, uno de los aspectos que "constituyen, por su interferencia recíproca, la visión pálida y descolorida que tenemos habitualmente de las cosas"[3].

En vano el historiador mismo pretendería escapar a la historia. Ha puesto a prueba con respecto al pasado el esfuerzo de objetividad indispensable para no reconstruirlo con su fantasía; pero no puede evitar el estar situado en un momento del tiempo, que le impone un centro de perspectiva. La veracidad no consiste para él en la pretensión quimérica de liberarse de la relatividad inherente a nuestra condición de hombre, sino en la clara conciencia de su situación. Las visiones del pasado son como los clisés que se toman desde puntos de vista diferentes sobre un mismo paisaje: no podrían coincidir, pero deben estar de acuerdo, porque son complementarias, con tal que se dé a cada una su valor, teniendo en cuenta el lugar desde el que ha sido obtenida. Toda reconstrucción del pasado está en función del tiempo en que se opera y del espíritu que la opera. Y ello es particularmente verdadero cuando se trata de las ideas, que no pueden ser conocidas sin ser comprendidas, ni comprendidas sin ser interpretadas.

He aquí por qué es bueno, sin duda, que este último volumen finalice en la filosofía de Bergson, hacia la cual, como se verá, se orientan progresivamente todos sus análisis. Libera así de toda línea adventicia la visión que había adquirido Jacques Chevalier, al término de una meditación de sesenta años, de la historia de nuestro pensamiento occidental. Visión personal, indudablemente, porque toda visión humana es personal, pero visión aguda que, si la observamos en sus profundidades, hace brotar a nuestros ojos sus líneas esenciales.

L. HUSSON.

[3] Bergson: *La perception du changement*, primera conferencia. *La pensée et le mouvant*, págs. 170-71, ed. rec., págs. 149-50 (cf. el texto en el tomo dedicado a Bergson, en la Biblioteca de Premios Nobel de Aguilar, Madrid, 1963, pág. 1159).

NOTA BIBLIOGRAFICA GENERAL

La abundancia de los trabajos referentes al siglo XIX y a los primeros años del siglo XX nos obligó a contentarnos, lo mismo para este tomo que para el precedente, con indicaciones bibliográficas sumarias, que el lector deseoso de profundizar un capítulo o un autor podrá muy bien completar con las indicaciones suministradas en los precedentes volúmenes, con las referencias que se encuentran al pie de página y con las bibliografías más detalladas que le señalamos.

Al igual que en los volúmenes precedentes, cada capítulo tiene su nota bibliográfica propia. Nos limitamos, en esta nota preliminar, a indicar algunas obras generales que se refieren al conjunto del período de que se trata.

En lo que concierne a la HISTORIA GENERAL de este período, hay que referirse a los volúmenes correspondientes de las grandes colecciones históricas ya señaladas para los siglos precedentes, a saber: *Histoire générale des civilisations*, dirigida por M. Crouzet, P.U.F. (t. VI, *Le XIXe s.*, por R. Schnerb, 1955, 2.ª ed., 1957; t. VII, *L'époque contemporaine*, por M. Crouzet, 1957, 3.ª ed., 1961). *Clio*, introduction aux études historiques, P.U.F. (t. VIII, *La Révolution et l'Empire*, por L. Villat, 1957; t. IX, 1, *L'époque contemporaine, 1815-1919*, por J. Droz, L. Genet, J. Vidalenc, 1953; t. IX, 2, *La paix armée et la grande guerre, 1871-1919*, por P. Renouvin, E. Préclin, G. Hardy, L. Genet, J. Vidalenc, nueva edición, 1960). *Peuples et civilisations*, historia general dirigida por L. Halphen y P. Sagnac (t. XIII, *La Révolution française*, por G. Lefebvre, 2.ª ed., 1957; t. XIV, *Napoléon*, por el mismo, 4.ª ed., 1953; t. XV, *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral, 1815-1848*, por F. Ponteil, nueva edición, 1960; t. XVI, *Démocraties et capitalisme, 1848-1860*, por Ch. Pouthas, 2.ª ed., 1948; t. XVII, *Du libéralisme à l'impérialisme, 1860-1878*, por H. Hauser, J. Maurain, P. Benaerts, F. L'Huillier, 2.ª ed., 1952; t. XVIII, *L'essor industriel et l'impérialisme colonial, 1878-1904*, por M. Baumont; t. XIX, *La crise européenne et la première guerre mondiale, 1914-1918*, por P. Renouvin, 4.ª ed., 1962; t. XX, *La faillite de la paix*, por M. Baumont, 2 vols., 4.ª ed., 1960-1961). *Les grands courants de l'histoire universelle*, por J. Pirenne (t. IV, *De la Révolution française aux révolutions de 1830*, 1951; t. V, *De 1830 à 1904*, 1953; t. VI, *De 1904 à 1939*, 1955; t. VII, *De 1939 à nos jours*, 1956). *Histoire des relations internationales*, dirigida por P. Renouvin, Hachette (t. IV, *La Révolution française et l'Empire napoléonien*, por A. Fugier, 1954; t. V, *L'Europe des nationalités et l'éveil de nouveaux mondes, 1815-1871*, por P. Renouvin, 1954; t. VI, *L'apogée de l'Europe, 1871-1914*, por P. Renouvin, 1955; t. VII y VIII, *Les crises du XXe siècle, 1914-1929 y 1929-1945*, por P. Renouvin, 1958). Y, en cuanto a Francia en particular: *Histoire de France contemporaine*, dirigida por E. Lavisse, Ha-

chette (t. I, *La Révolution, 1789-1792,* por Ph. Sagnac, 1920; t. II, *La Révolution, 1792-1799,* por G. Pariset, 1920; t. III, *Le Consulat et l'Empire,* por G. Pariset, 1921; t. IV, *La Restauration,* y t. V, *La Monarchie de juillet,* por S. Charléty, 1921; t. VI, *La révolution de 1848, le Second Empire,* y t. VII, *Le déclin de l'Empire et l'établissement de la Troisième République,* por Ch. Seignobos, 1921; t. VIII, *L'évolution de la Troisième République,* por Ch. Seignobos, 1921; t. IX, *La Grande Guerre,* por H. Bidou, A. Gauvain, C. Seignobos, 1922). *Histoire de la nation française,* dirigida por G. Hanotaux, Plon, 1920, 15 vols. (por dominios: política, diplomática, militar, económica, etc., y no por períodos). Podrá añadirse: G. Duby y R. Mandrou: *Histoire de la civilisation française,* 2 vols., Colin, 1958. Y, más especialmente, para el período de la Revolución francesa: G. Lefebvre: *Etudes sur la Révolution française,* P.U.F., 1954; J. Godechot: *La grande Nation, l'expansion révolutionnaire de la France dans le monde (1789-1799),* 2 vols., Aubier, 1956, y *La Contre-Révolution, doctrine et action,* P.U.F., 1961. Para el Consulado y el Imperio: Louis Madelin: *Histoire du Consulat et de l'Empire,* 16 vols., Hachette, 1933-1954. Para los períodos posteriores: F. Ponteil: *La Monarchie parlementaire (1815-1848),* Colin, 1949; M. Blanchard: *Le second Empire,* Colin, 1951; G. Hanotaux y Martineau: *Histoire des colonies françaises,* 6 vols., Plon, 1929-1933; G. Hardy: *Histoire de la colonisation française,* Larose, 1928.

Para la Historia política señalaremos, entre otras: M. Prélot: *Histoire des idées politiques,* Dalloz, 1959, 2.ª ed., 1961. J. Touchard: *Histoire des idées politiques,* t. II, P.U.F., 1959. Th. Ruyssen: *Les sources doctrinales de l'internationalisme,* t. III, P.U.F., 1960. H. Kohn: *Nationalism, its meaning and history,* Nueva York, 1955. Y para Francia en particular: J. J. Chevalier: *Histoire des institutions politiques de la France de 1789 à nos jours,* Dalloz, 1952. P. Bastid: *Les institutions politiques de la monarchie parlementaire française,* Sirey, 1954, y *Doctrines et institutions politiques de la Seconde République,* 2 vols., Hachette, 1945. F. Goguel: *La politique des partis sous la Troisième République (1871-1939),* 2 vols., Le Seuil, 1964, y *Géographie des élections françaises, 1870 à 1951,* Colin, 1951. A. Siegfried: *Tableau des partis en France,* Grasset, 1931. M. Duverger: *Les partis politiques,* Colin, 1951.

Para la Historia económica: J. Maillet: *Histoire des faits économiques des origines au XXe siècle,* Payot, 1952. H. Heaton: *Histoire économique de l'Europe,* 2 vols., Colin, 1952. H. Sée: *Histoire économique de la France,* t. II (1789-1914), Colin, 1951. L. Pommery: *Aperçu d'histoire économique contemporaine (1890-1939),* Médicis, 1952. E. James: *Histoire des doctrines économiques,* Flammarion, 1950.

Para la Historia social: Halphen, Doucet, Déniau, Godechot, Baumont: *Histoire de la société française,* Nathan, 1954. E. Dolléans y G. Dehove: *Histoire du travail en France,* 2 vols., Domat-Montchrestien, 1953 y 1955. M. Leroy: *Histoire des idées sociales en France,* Gallimard, t. II, *De Babœuf à Tocqueville,* 1951; t. III, *1848-1871,* 1954. G. Duveau: *La vie ouvrière en France sous le Second Empire,* N.R.F., 1946.

Para la Historia de la población: M. Reinhard: *Histoire de la population mondiale de 1700 à 1940,* Domat-Montchrestien, 1949. L. Chevalier: *Démographie générale,* Dalloz, 1954. J. Vialatoux: *Le peuplement humain,*

2 vols., Ed. ouvrières, 1957. Ch. H. Pouthas: *La population française pendant la première moitié du XIXe siècle,* P.U.F., 1958.

Para la Historia religiosa: A. Fliche y V. Martin: *Histoire de l'Eglise,* Bloud (t. XX, *La crise révolutionnaire (1789-1846),* por J. Leflon, 1949; t. XXI, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878),* por R. Aubert, 1952, y volúmenes siguientes de próxima aparición). Daniel-Rops: *Histoire de l'Eglise du Christ,* Fayard (t. V, *L'Eglise des temps classiques,* 1958; t. VI, *L'Eglise des Révolutions,* 1961; t. VII). G. Goyau: *Histoire religieuse* en la *Histoire de la nation française,* de G. Hanotaux, t. VI. A. Dancette: *Histoire religieuse de la France contemporaine* (I. *De la Révolution à la Troisième République.* 2. *Sous la Troisième République),* Flammarion. Latreille, Delaruelle y Palanque: *Histoire du catholicisme en France,* Spes, t. III, *La période contemporaine,* por A. Latreille y R. Rémond, 1962. A. Latreille: *L'Eglise catholique et la Révolution française,* 2 vols., Hachette, 1946 y 1950. Emile G. Léonard: *Histoire générale du protestantisme,* P.U.F., t. III, *Déclin et renouveau (siglos XVIII-XX),* 1964.

Para la Historia de las ciencias: *Histoire de la science, des origines au XXe siècle,* bajo la dirección de Maurice Daumas, con bibliografía, índices y tablas, Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade), 1957. *Histoire générale des sciences,* bajo la dirección de R. Taton, P.U.F.: t. III, *La science contemporaine,* vol. 1, *Le XIXe siècle,* 1961; vol. 2, *Le XXe siècle,* 1964 (con bibliografías por categorías de ciencias: vol. 1, págs. 603-12; vol. 2, págs. 895-96). E. Picard y M. Caullery: *Histoire des sciences en France,* en la *Histoire de la nation française,* de G. Hanotaux, t. XIV y XV.

Para la Historia del arte: L. Hautecœur: *Histoire de l'art,* Flammarion, t. III, *De la nature à l'abstraction (1750-1950),* 1959. L. Réau: *Histoire de l'expansion de l'art français,* Laurens, 4 vols., 1924-1931. L. Hautecœur: *L'art sous la Révolution, le Directoire et l'Empire,* Le Prat, 1953. René Huyghe: *L'art et l'homme,* 3 vols., Larousse, 1957-1961.

Historia literaria: Nos es imposible dar aquí una bibliografía referente al conjunto de las literaturas del Occidente. Enviamos al lector a la *Histoire des littératures* de la Encyclopédie de la Pléiade, dirigida por R. Quéneau, t. II, *Littératures occidentales,* y t. III, *Littératures françaises, connexes et marginales,* París, Gallimard, 1960.

Para la Historia de la filosofía añadiremos tan solo a las obras generales señaladas en los volúmenes anteriores: Para Alemania: J. E. Spenlé: *La pensée allemande, de Luther à Nietzsche,* A. Colin, 1934. Para Inglaterra: Sorley: *A history of english philosophy,* 1920. Para Bélgica: M. de Wulff: *Histoire de la philosophie en Belgique,* Alcan, 1910. Para España: A. Guy: *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui,* 2 vols., Privat, 1956. Para los Estados Unidos: H. W. Schneider: *Histoire de la philosophie américaine,* trad. fr. Gallimard, 1955. Para Francia: Delbos: *La philosophie française,* Plon, 1919; Ravaisson: *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle,* Hachette, 1867; E. Boutroux: *La philosophie en France depuis 1867 (Rev. méta.,* 1908, págs. 683-716); Paul Janet: *La philosophie française contemporaine,* Calmann-Lévy, 1879; M. Ferraz: *Etudes sur la philosophie en France au XIXe siècle,* Perrin, 3 vols., 1880, 1882 y 1887; Ch. Adam, *La philosophie en France au XIXe siècle,* Alcan, 1894; D. Parodi: *La philosophie contemporaine en France,* Alcan, 1925. Para

Italia: L. Ferri: *Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle,* París, Durand-Didier, 1869, 2 vols.; G. Gentile: *Le origini della filosofia contemporanea in Italia,* 4 vols., Messina, 1917, 1922 y 1923. Para los autores más recientes podrá encontrarse una abundante documentación en la obra (que excede los límites cronológicos de esta *Historia)* de M. F. Sciacca: *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine,* Milán, Marzorati, y París, Fischbacher, 1964, 6 vols., con bibliografías: dos de *Panoramas nacionales,* dos sobre *Las tendencias principales* y dos de *Retratos,* por orden alfabético.

INDICE

INDICE

LIBRO III

EL PENSAMIENTO MODERNO

* *

DE HEGEL A BERGSON

I. LA CONMOCION HEGELIANA

II. EL HEGELIANISMO

APENDICE

LIBRO III

EL PENSAMIENTO MODERNO

* *

DE HEGEL A BERGSON

CAPITULO VI

HEGEL Y SU POSTERIDAD

Porque la naturaleza es tal que deja en todas partes la señal de un Dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre.

Pascal: *Pensamientos*, copia 256, citado por Hegel: *Glauben und Wissen*, Conclusión (Lasson 345).

I. La conmoción hegeliana

1. El nudo del hegelianismo. Su intención: el reino del espíritu v de la libertad. La ambigüedad de la doctrina. Su presupuesto inicial. Lo trágico de su pensamiento.—2. El camino del alma, generador del sistema. Su punto de partida religioso y místico: la fe luterana y la doctrina de los Padres suabos. Los escritos de juventud y sus temas primordiales: el desgarramiento de la conciencia, la enajenación del hombre, la dialéctica de la oposición y de la realización concretas. La dialéctica del señor y del esclavo, el desdoblamiento del ser espiritual y el retorno a la unidad en el amor. El problema principal: cómo integrar el reino de Dios en la historia humana.—3. La dialéctica del pensamiento y del ser. Cómo expresa Hegel en un sistema racional su aspiración religiosa. La influencia de Spinoza y la crítica del subjetivismo kantiano. Lógica y fenomenología. El ritmo ternario, las etapas y el término del proceso dialéctico. Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. El sentido de la historia y la deificación del Estado. El Dios de Hegel.—4. Cómo conmovió Hegel el pensamiento humano en sus fundamentos. La asimilación de la creación del mundo a la procesión eterna del Verbo, la sustitución de la mediación del ser consigo a la del mediador y el esfuerzo por instaurar en la tierra el reino de Dios. Cómo tiende así la doctrina de Hegel a la deificación y al anonadamiento del hombre; y cómo encierra su destino en el plano terrestre.

II. El hegelianismo

1. Alcance y límites de la dialéctica hegeliana. Su importancia. Sus antecedentes y su originalidad. Su significación y su valor profundos. Su debilidad inevitable: la confusión del Pensamiento que es el Ser con nuestro propio pensamiento.—2. Lo que dejó tras sí la dialéctica hegeliana. El hegelianismo ortodoxo en Alemania. El problema de lo universal concreto planteado en Gran Bretaña por J. H. Stirling. Su ambigüedad: Thomas Hill Green. Solución personalista: Renouvier, Lequier y Hamelin; A. S. Pattison y Rashdall; pluralistas y pragmatistas. Incertidumbre sobre la naturaleza de lo dado en primer lugar y conciliación de lo absoluto con lo individual. Bradley y Bosanquet. La metafísica de Royce. Interpretación personalista y comunitaria. La inmortalidad personal. El equívoco de un Dios finito. Lo que obtuvieron Vacherot, Taine y Renan de Hegel. El problema de la inmanencia del ser en el pensamiento. Lo inmanente identificado con lo concreto. Benedetto Croce: la identidad de la filosofía con su propia historia. Negación de lo trascendente y de lo individual. El idealismo actual de Gentile: el ser reducido al acto de pensamiento o al concepto. El inmanentismo absoluto.

Bibliografía.

I. LA CONMOCION HEGELIANA

1. El nudo del hegelianismo. Su intención: el reino del espíritu y de la libertad. La ambigüedad de la doctrina. Su presupuesto inicial. Lo trágico de su pensamiento.

El filósofo que aborda el estudio de Hegel[1] se ve sumido en una cruel perplejidad cuando trata de exponer su sistema de una manera inteligible a aquellos que, según las palabras de Descartes, no se sirven de otra cosa que de su pura razón natural. Esa perplejidad no radica tan solo en la extrema dificultad intrínseca de este pensamiento; radica también en la dificultad extrínseca, mayor todavía, que añade a ella una terminología propiamente intraducible y muy adecuada para producir desconfianza en los espíritus. En su *Post-scriptum a las Migajas filosóficas,* Kierkegaard observa, no sin acierto, que el medio infalible de saber si alguien comprende lo que dice es invitarle a que lo exprese de otro modo. Pues bien, Hegel apenas resiste esta prueba: todos los comentadores y traductores de su obra se vieron obligados a declarar que, en la mayor parte de los casos, su pensamiento no se presta a otra expresión que la que él le dio. Estamos en nuestro derecho de preguntarnos, sin duda con evidente inquietud, no solo si Hegel puede ayudarnos a comprender algo de lo real—lo que constituye el fin de toda doctrina filosófica y el punto clave de su valor—, sino, ante todo, si llegamos a comprenderlo, y si él se comprende a sí mismo.

Dícese que a un discípulo que vino a preguntarle por el sentido de una fórmula de su obra, Hegel respondió: "Cuando la escribí, éramos dos a comprenderla, el buen Dios y yo; ahora, temo que solo la comprenda el buen Dios." He aquí lo que ese poderoso despertador de espíritus, ese gran sofista, en el sentido propio de la palabra, que era Alain[2], hubiese podido contestar a aquellos colegas suyos que le reprochaban haber sacado algunas de sus exposiciones más brillantes de un texto de Hegel interpretado al revés;

[1] Véase al final del capítulo la nota biobibliográfica.

[2] Alain (Emile Chartier, 1868-1951), lo mismo que Léon Brunschwicg, al sustituir el *Deus creans* por el *homo hominans* ("L'orientation du rationalisme", *Rev. Méta.,* 1920, pág. 325), acentúa este aspecto del pensamiento hegeliano, que tiende a hacer del hombre y de su razón la medida de las cosas. En sus *Propos sur la religion* (Rieder, 1928), la trata como "una cosa humana tan natural como el Partenón o la Venus de Milo". Por lo demás, "un gran profesor", del que dice André Maurois, como Alain decía de Jules Lagneau: "Es el único gran hombre que yo he encontrado" *(Annales du Centre universitaire méditerranéen,* Niza, 1958, pág. 53).

porque, ¿cuál era, al fin, su sentido? No siempre resulta fácil decirlo.

Los que conocieron a Hegel en el curso de sus años de formación decían de él: "La metafísica no era su fuerte"[3]. Así, a falta de una reflexión *sobre* la cosa, invocaba la reflexión *de* la cosa en él: lo que no sirve para clarificar ni dar autenticidad al pensamiento. En realidad, su reputación de profundidad—de la que no pensamos negar su fundamento, aunque quede por ver en dónde reside esta profundidad—podría descansar, por una parte, en la oscuridad en que se rodea su pensamiento. Cuando hemos logrado liberarnos del complicado aparato de que hace uso para tratar de discernir lo que él quiso decir, o mejor lo que hubiera querido decir; cuando, tras las abstracciones que acumula caprichosamente para luego hacerlas desvanecerse, intentamos encontrar lo *concreto* en lo que él ve, con buenas razones, el objeto propio y el término final de la investigación filosófica; en suma, cuando queremos, por él y gracias a su método, alcanzar la *experiencia* en su forma más plena y más alta, ocurre que, en presencia del resultado obtenido, al precio de tantos esfuerzos, nos preguntamos, con la chispa de un espíritu avisado, si no nos hallamos verdaderamente ante un Víctor Cousin, superior, sin duda, al jefe del eclecticismo por el instrumento dialéctico de que hace uso, pero no tal vez por las verdades que este instrumento pone en evidencia cuando no las fabrica en su totalidad.

Sea lo que fuere, podemos iniciar el estudio de la filosofía de Hegel partiendo de la alocución que dirigió a su auditorio el 22 de octubre de 1818, con motivo de la lección inaugural de sus cursos en la Universidad de Berlín[4]. Celebra en ella la afinidad natural de su filosofía, y más generalmente del pensamiento, con el Estado—con "este Estado", el Estado prusiano. En efecto, dice, el espíritu universal, ocupado enteramente por el cuidado de la realidad exterior y arrastrado fuera de sí, se encontraba impedido de replegarse hacia el interior y de ganar su patria para gozar en ella de sí mismo[5]. La nación alemana, al salvar su nacionalidad, salvó también el fundamento de la vida verdaderamente viva, y, al hacer manifiesto el poder del espíritu y el valor de las Ideas, preparó

[3] Citado por B. Teyssèdre, "Essai sur la formation esthétique de Hegel à Stuttgart d'après des documents inédits" (Hoffmeister: *Dokumente zu Hegels Entwichlung,* 1936, Doc. II, *d*), *Rev. phil.,* 1960, pág. 227.

[4] Traducida por J. Gibelin al frente del *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques,* Vrin, 1952, págs. 7-10.

[5] Encontramos aquí, expresada en una forma más accesible a su auditorio, la teoría de la esencia, que constituye el punto central de la doctrina hegeliana. Véase a este respecto la nota *90 en el Apéndice.

la hora en la que el libre imperio del pensamiento podrá afirmarse y extenderse en el Estado salido de él. Porque la vida del espíritu constituye el elemento fundamental de la existencia de este Estado; por ella luchó con esa energía que proviene del alma, que es el dominio propio de la filosofía, el germen de todo desenvolvimiento político, moral, religioso, científico: el negocio más serio consiste en conocer la verdad. Pues bien: esta necesidad caracteriza al espíritu alemán, y es en los alemanes donde se refugió esta ciencia, es a ellos a quienes se confió el cuidado de conservar esta luz sagrada y de velar para que el hombre no pierda lo que posee de más sublime: la conciencia de su esencia.

Hegel se siente consagrado a esta tarea. Denuncia la simpleza de la filosofía de las luces, que había terminado por confesar atrevidamente, y aun ligeramente, la impotencia de la razón, y a la cual "la pretendida filosofía crítica" prestó un gran servicio afirmando haber demostrado que de lo eterno, de lo divino y de lo verdadero no podemos llegar a saber nada. Hace, contra esta renunciación, un llamamiento a la libertad del espíritu. "Porque es aquí donde reina la libertad que la filosofía encierra, este es el reino que ella construye, y nosotros, al estudiarlo, participamos ya en él. Lo que en la vida es verdadero, grande, divino, no lo es más que por la *Idea;* el fin de la filosofía consiste en aprehenderla en su verdadera forma y en su universalidad. La naturaleza está obligada a realizar lo racional necesariamente, pero el reino del espíritu es el reino de la libertad. Todo lo que mantiene la vida humana, todo lo que tiene valor, es espíritu por naturaleza, y este reino del espíritu no debe su existencia más que a la conciencia de la verdad y del derecho, a la aprehensión de las Ideas." Y Hegel concluye: "No os pido otra cosa que confianza en la ciencia, fe en la razón, confianza y fe en vosotros mismos. El coraje de la verdad, la fe en el poder del espíritu: he aquí la primera condición de los estudios filosóficos... El hombre no pensará nunca con suficiente elevación acerca de la grandeza y el poder del espíritu. La esencia cerrada del Universo no tiene fuerza capaz de resistir al coraje del saber, este le obliga a desvelarse, a revelarle sus riquezas y sus profundidades y a hacerle gozar de ellas."

Esta fe en el poder del espíritu, en la capacidad de la razón, en el poder de alcanzar las Ideas, lo verdadero, lo absoluto, tiene algo de conmovedor; y es aquí donde hay que buscar, si se puede hablar así, el alma del pensamiento hegeliano.

Pero una doctrina filosófica no se reduce a la intención que la anima: se define por el método de que hace uso y por las tesis a las que aboca. Todo el mundo sabe que la de Hegel toma cuerpo

en la dialéctica, es decir, en una progresión que reúne en un mismo movimiento la verdad y la realidad por la sucesión de una serie de términos que se suprimen, se conservan y se sobrepasan: tres operaciones que son designadas por la misma palabra alemana *aufheben,* como si el sistema entero descansase en un inmenso juego de palabras[6]. Hegel afirma orgullosamente que esta dialéctica no es un procedimiento de construcción, sino un modo superior de la experiencia[7]; que no es una deducción, sino una ascensión; que se eleva de abajo arriba, de lo exterior a lo interior; y que no dice referencia al simple revestimiento formal del pensamiento, sino que nos ofrece su contenido real, entregándonos a la vez la estructura y el dinamismo interno del objeto o de las cosas. En suma, se trata de un esfuerzo audaz y casi heroico para racionalizar la existencia.

En tales condiciones, la cuestión consiste en saber en qué medida tuvo éxito este esfuerzo. ¿Alcanza a reunir lo *concreto,* que es para Hegel el objeto propio del conocimiento, la característica esencial de la realidad? ¿Ilumina las verdades que intenta descu-

[6] *Aufheben,* en la lengua común, tiene sentidos diversos y contradictorios: significa a la vez *suprimir* o quitar, *conservar* o guardar y salvar, *sobrepasar* o levantar y alzar. Hegel comenzó por emplear este término en su sentido puramente negativo (Nohl: *Hegels theologische Jugendschriften,* Tubinga, 1907, págs. 268, 300, etc.); luego añadió a este los otros sentidos, como se comprueba en el Prólogo a la *Fenomenología* (I, 19, y nota 3 de J. Hyppolite), donde dice que la reflexión que *eleva* lo verdadero a un resultado es también lo que *suprime* la oposición existente entre lo verdadero y su devenir. En fin, en la *Lógica* (I, 100-03. Lasson, 93-94. Ed. del Jubileo, IV, 126), al tratar del devenir, de sus momentos, de su supresión, define el devenir como un equilibrio que se establece entre la aparición y la desaparición, como si el devenir se contrajese para formar una tranquila unidad del ser y de la nada, que se presenta como algo *que es,* que es el *ser-ahí* (Dasein). Ahora bien, observa, la supresión no es la nada. La nada es lo inmediato. Una cosa suprimida es algo *mediato,* un no-existente que conserva el carácter definido de su fuente, a saber, el ser. *Aufheben* significa así poner un término y mantener, porque lo que se suprime es al mismo tiempo lo que se conserva al perder su inmediatez. Este término unifica, pues, los dos términos *aufhören lassen,* suprimir, y *aufbewarhen,* conservar para un uso futuro o trascendente. El segundo sentido es el sentido fundamental (mantener o conservar sobrepasando), pero no basta para designar la operación dialéctica incluida en el término *Aufhebung,* puesto que, solamente gracias al trabajo de lo negativo (desconocido por Schelling), el término negado o suprimido puede, al pasar al dominio de la idea, cumplirse y salvarse. En la *Fenomenología,* la conciencia, comprometida en la experiencia en la que el espíritu se ve obligado a enajenarse para devenir objeto de sí mismo, no ve más que el aspecto negativo del proceso de la *Aufhebung;* pero para el espíritu que se conoce, esta supresión no es otra cosa que la condición y el reverso de otra verdad, que es la salvación por la superación.

[7] Introducción a la *Fenomenología,* trad. Hyppolite, I, 75. Cf. Nicolaï Hartmann: "Hegel et le problème de la dialectique du réel" *(Rev. Méta.,* 1931, pág. 295).

brir como manifestación de la Verdad? ¿No corre, antes bien, el riesgo de crear o de construir la existencia como un producto de nuestra razón, en lugar de aplicarse a descubrirla como la obra de Dios? De hecho, la *sumisión al objeto* fue siempre la preocupación dominante de Hegel; es ella, en un sentido, la que vivifica su pensamiento y la que preside su actividad creadora, si no es también la conciencia misma que toma de ella y las fórmulas en las que la expresa. Pero ocurre con frecuencia que estas fórmulas encubren lo dado, que incluso lo deforman hasta el punto de sustituirlo [8]. El esquema en tres tiempos que marca el ritmo de sus pasos y que, por lo demás, no carece de peligro en razón de la facilidad misma de su uso y de las tentaciones a las que expone el que lo imaginó y, con mayor razón, el que lo repite, este esquema se renueva en él según los casos a los que lo aplica. Pero ¿en qué medida se adapta a la realidad de la que debe dar cuenta? Son los casos los que deben decidir y juzgar. Allí donde la dialéctica abre una puerta que hasta entonces estaba cerrada, es útil, sirve y se justifica a un tiempo. Pero allí donde se ejerce en el vacío, allí donde no juega más que con conceptos y no con cosas, incluso si pretende—lo que todavía es más grave—*engendrar* los momentos que recorre identificándolos con la verdad, y reducir así las cosas a los conceptos, allí, decimos, la ley dinámica que pretende descubrirse *en* el pensamiento y *por* él, tiende a no ser más que una *ley subjetiva del pensamiento,* proyectada indebidamente en la experiencia en una *ley del ser* y, finalmente, productora del ser. No basta con afirmar, incluso dialécticamente, que las cosas son así, para que efectivamente lo sean. Es necesario el control de la experiencia, es decir, el contacto de la prueba de las cosas mismas. La dialéctica hegeliana no escapa a esta exigencia de lo verdadero: debe ser confrontada con lo real y sometida a su control. Dondequiera que Hegel mismo lo hizo, dondequiera que se aplicó a una realidad dada en la experiencia—espiritual, jurídica, económica, artística, histórica, religiosa—, dondequiera que supo subordinar a ella su dialéctica, sus análisis tienen validez y su dialéctica puede ser considerada como una *dialéctica de lo real.* Allí donde se sustrajo a ella, allí donde, conscientemente o no, pretendió dirigir su objeto y lo creó en totalidad, nos encontramos con una lógica indebidamente erigida en ontología, con una simple *dialéctica de conceptos.* El movimiento propio de la noción se

[8] Como dice Nicolaï Hartmann (art. cit., *Rev. Méta.,* 1931, pág. 286), la "seducción perniciosa" ejercida por Hegel, sobre todo en la filosofía de las ciencias, radica en el manejo abusivo de su esquema dialéctico, del cual lo menos que puede decirse es que favoreció ampliamente el abandono de la experiencia.

mantiene tan solo en tanto el sistema se desenvuelve en los límites de la lógica o del puro ser abstracto, *das reine Seyn;* pero en cuanto se necesita poner el pie en el terreno de la realidad concreta, se detiene y se rompe, y hay que recurrir a la hipótesis ficticia de una descomposición de la idea en sus momentos para explicar la realidad dada, que no es explicable de hecho más que por el acto de un Pensamiento y de una Voluntad que sobrepasan infinitamente el espíritu del hombre, incluso llevado a lo absoluto.

¿De dónde viene esta ambigüedad fundamental? No es difícil para el historiador descubrir su fuente. El propósito de Hegel supone una concordancia entre las leyes del pensamiento y las leyes de lo real, entre la dialéctica del conocer y la dialéctica del ser. Mas este presupuesto no es nuevo: presidió todo el pensamiento occidental, de Platón y de Aristóteles a las grandes doctrinas escolásticas. Pero Platón, que lo formuló con una perfecta claridad, había subordinado, por una intuición genial, la dialéctica del conocer a la dialéctica del ser, en razón de la desproporción que existe entre el conocimiento humano y el ser verdadero medido por Dios [9]. Y esto es lo que Hegel no trata de hacer, a pesar de la parte que deja a lo irracional en su sistema [10]. Afirma que "la verdadera figura en la que la verdad existe no puede ser más que el sistema científico de esta verdad", de suerte que, no existiendo la verdad para nuestro pensamiento si no es comprendida por él gracias al concepto, es únicamente en el concepto donde encuentra el elemento de su existencia [11]. Esto equivale a decir que en el concepto el movimiento del espíritu representa la marcha misma de las cosas, cuya realidad constituye en tanto que movimiento de ponerse a sí mismo. Así, Hegel restaura muy justamente el principio platónico y aristotélico, sacudido a finales de la Edad Media por el nominalismo, que había aislado el pensamiento del ser para reducirlo a un juego de conceptos y, finalmente, de palabras; pero permanece en la órbita del nominalismo, o mejor acepta su posición

[9] Véase lo que decimos a este respecto en *El pensamiento antiguo,* t. I de la *Historia del pensamiento,* pág. 221 (ed. esp.).

[10] V. R. Kroner: *Von Kant bis Hegel,* Tubinga, 1921-1924.

[11] *Fenomenología,* I, 8. Este texto debe completarse con la definición que da del concepto en su *Propaedeutik* (Vom Begriff): "El concepto es un universal que está al mismo tiempo determinado por lo particular *(das Besondere)* y por lo individual *(das Einzelne),* a los que contiene en su extensión y que lo contienen en comprensión. Formar el concepto de un ser es bordar en él lo particular y lo individual para alcanzar lo universal; pero es también, por un movimiento opuesto y complementario, distinguir las condiciones particulares e individuales sin las que este universal no existiría. De ahí el poder creador del concepto, forma de lo absoluto superior a la esencia y al ser *(Lóg.,* II, 271 y sgs.; Lasson, 329 y sgs. Cf., sobre el concepto absoluto, el capítulo final de la *Fenomenol.,* II, 293-313).

en el punto de partida y se limita a volver a su tesis. *¡Como si el valor de ser del pensamiento se encontrase incluido en el pensamiento mismo o en el concepto, y como si el espíritu humano fuese el legislador de las cosas!* Su idealismo, que tiene su fundamento en un monismo del espíritu, no es más que un nominalismo llevado a lo absoluto, en ausencia de una norma superior que lo juzga y que le impide medir las cosas según sus propias normas para medirlas y para medir el pensamiento mismo—es decir, nuestro pensamiento—según las leyes de las cosas.

Tal es, a nuestros ojos, el centro de perspectiva en el que hay que colocarse si se quiere obtener del pensamiento hegeliano, y de las doctrinas que surgieron de él, una inteligencia verdadera; determinar, según la expresión de Croce, "lo que hay de vivo y lo que hay de muerto en la filosofía de Hegel" [12], evitando de esta suerte que "lo muerto aprehenda lo vivo", como ocurre frecuentemente en nuestros días, en que, absteniéndose de formular un juicio por reparo de objetividad histórica, se pone en el mismo plano y se trata indiferentemente, en una obra pensada, lo que hay de más revelador y lo que hay de más caduco. Esta actitud exige, sin duda, que se tome partido, en lugar de contentarse con describirla. Pero Hegel no podría discutirnos este derecho, ya que él mismo repudió esa pretendida imparcialidad puramente negativa que impide dar un sentido al objeto descrito [13]. Hay que procurar distinguir en su obra lo que expresa la dialéctica de las cosas y lo que no es más que una simple dialéctica de conceptos artificialmente erigida en dialéctica de lo real. Así, cuando, al comienzo de su *Lógica*, trata de los conceptos del ser, de la nada y del devenir, no es de los *conceptos* de lo que pretende tratar, sino de las *cosas* mismas. Pero esta pretensión solo tiene valor si se le concedió primero su presupuesto inicial, esto es, que las leyes del pensamiento y las leyes de las cosas están en concordancia. Ahora bien: este postulado permanece equívoco en tanto no se llegue a precisar si el pensamiento de que se trata es nuestro pensamiento o bien un Pensamiento inmanente a las cosas, o bien incluso (como pensaba Descartes con toda la filosofía clásica) el de un Espíritu

[12] Benedetto Croce, Bari, 1907. Trad. al., Heidelberg, 1909; fr., por Buriot, 1910 (con una bibliografía muy completa).
[13] *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (trad. fr. de Gibelin, Gallimard, 1954, Curso de 1829-1830, pág. 315). Hablando de esa "imparcialidad negativa" que se limita a describir errores, opiniones, *Meinungen*, es decir, lo que me parece tal, Hegel escribe: "Oponiéndose a esta pretendida imparcialidad, el historiador debe tener parcialidad. El objeto que describe debe interesarle. Una descripción exacta debe exponer lo que tiene relación con el objeto y lo que es esencial. Esta parcialidad es necesaria."

trascendente a lo real, autor de nuestro pensamiento y de las cosas, y, en consecuencia, autor, juez y medida del acuerdo entre uno y otras. En este último caso, el rigor de la marcha lógica no podría garantizar la realidad de las conclusiones a las que conduce. Por el contrario, cuanto más perfecta y oprimente se aparezca esta marcha, menos podrá pretender valer como expresión de lo real. Porque lo real no obedece a las leyes de nuestra lógica y no se deja regentar por ellas; escapa siempre a ellas por algún punto, y el rigor de los cuadros en que pretendemos encerrarla es tanto más sospechoso cuanto más satisfactorio se ofrece desde el punto de vista formal.

De ahí, p. ej., la incertidumbre que domina sobre la concepción que Hegel se forja de Dios. Hegel afirma con claridad "que Dios existe realmente, que es lo que hay de más real y lo único que lo es verdaderamente" [14]. Pero ¿es este Dios un Dios personal, que garantice la personalidad de su criatura? ¿Y qué es, en último término, el Espíritu, que es, según él, el concepto más alto, la enunciación de lo Absoluto mismo; en suma, la única realidad efectiva? ¿Sobrepasa al hombre? ¿O no es otra cosa que el espíritu humano llevado a lo absoluto? La duda que puede surgir en este punto explica que algunos teólogos católicos hayan podido adoptar el método de Hegel y sus presupuestos, lo mismo que sus predecesores lo habían hecho durante siglos respecto de la lógica aristotélica [15], prestos a reprocharle, sin embargo, el haber tropezado en el problema de la muerte y en el problema de Dios y el haber carecido del sentido de lo sobrenatural y del sentido de la Iglesia, mientras los marxistas pretendieron despojarle de su religiosidad glorificándole por haber levantado la hipoteca que pesaba sobre la humanidad, para confinarla en un absoluto terrestre, cíclico, finito, sin un más allá y sin un Dios, un mundo en el que el hombre mismo se convierte en Dios y en el que no hay otro espíritu que el espíritu humano [16]. Hegel no cesó de protestar

[14] *Enciclopedia*, § 6, nota.
[15] Esta aplicación a la teología del método hegeliano en tres tiempos lleva a distinguir tres formas de la teología: teología positiva, teología especulativa, teología fundada en la historicidad de lo sobrenatural, que se corresponden con las tres vías—purgativa, iluminativa, unitiva—, aunque algunos, como Jacques Maritain, se sientan inclinados a detener las formas de la teología en la segunda. Sin embargo, esta interpretación difiere de la teoría hegeliana en que ve en los hechos sobrenaturales, como la encarnación, objeto de la teología histórica, hechos contingentes, según la doctrina constante de la Iglesia católica, mientras que Hegel tiende a ver en ellos momentos necesarios del desenvolvimiento de la Idea.
[16] A. Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, 1947, en particular págs. 209 y sgs. (deificación del hombre), 391 y 422 (carácter cíclico del movimiento dialéctico

contra la acusación de panteísmo; afirma que Dios, el Dios de los cristianos, es personal, que es "la personalidad real", distinta de la personalidad del hombre, que es también real[17]. Pero afirma así mismo que lo verdadero o el Espíritu es el todo[18], es decir, el ser que se termina en virtud de una evolución necesaria[19]; que lo Absoluto es inseparable del fenómeno que lo hace manifiesto[20], y que la conciencia que Dios tiene del mundo constituye su fundamento y está, a su vez, fundamentada por él. En estas condiciones podemos preguntarnos en qué queda convertida finalmente en su sistema la personalidad en el hombre y en Dios. Nos preguntaremos incluso, con Kierkegaard, si Hegel no debe ser tenido por responsable de la renuncia de los individuos a la vida personal para abandonarse a sí mismos y no ser ya otra cosa que una masa, y más radicalmente, con Schelling y Kierkegaard, si no redujo lo *real mismo* a un *sistema lógico* necesariamente cerrado, al que se reduce el curso de la historia y del que es excluido todo devenir verdadero, incompatible con la *existencia* temporal y contingente,

---

del espíritu), 378, 521, 527-70 (supresión dialéctica de la muerte en el hombre, por anonadación de su ser, de conformidad con su finitud).

[17] Véase a este respecto la importante obra de Henri Niel: *De la médiation dans la philosophie de Hegel,* Aubier, 1945, pág. 57, pág. 229, nota, con las referencias a los textos de Hegel (Ed. del Jubileo por Glockner, VIII, 147; X, 461), y el libro de Haering *(Hegel, sein Wollen und Werk,* Leipzig, 1929, págs. 105 y sgs.).

[18] Prólogo a la *Fenomenología,* I, 18. Cf. Ch. Andler: "Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel" *(Rev. Méta.,* 1931, página 318).

[19] En la Introducción de 1829-1830 a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Hegel dice: "Es preciso que lo que vive realice lo que es en sí. El Espíritu debe, pues, realizarse, primero, exteriormente; luego, salir de sí, hacer de sí su objeto, para tener conciencia de sí *(über sich),* lo que constituye la definición general de la evolución. Hemos de hacer notar, además, que esta evolución está constituida por una serie de grados, que son necesarios, y cada uno de los cuales es la condición del grado siguiente: entonces interviene un momento negativo, una determinación negativa, como las ramas del tronco, que se divide en varios más y se niega, o la flor de la planta, o el fruto de la flor; así ocurre con las formas o grados del único mundo inteligible, que no es uno a la manera de los eleatas, sino que está hecho de negaciones que se sobrepasan unas a otras. Todo principio filosófico es simple, pero abstracto; se aparece incompatible con otros, por lo que hay que combatir la abstracción. Así, el *Yo* es la totalidad simple, pero también la multiplicidad. El Espíritu es una totalidad tan simple como el *Yo,* pero rica, y con una riqueza organizada que no pierde nada de su unidad. El Espíritu es un concreto verdaderamente vivo, cuya simplicidad, concreta en sí, no excluye, sino que incluye las diferencias. Ahora bien: lo verdadero se desenvuelve según lo que es; esta evolución es necesaria y consiste en que lo simple se concrete siempre más.

[20] *Lógica,* II, 144. *Enciclopedia,* §§ 112, nota, y 131.

suspendida al acto de creación libre del Ser necesario, el único que existe por sí[21].

La imagen final que nos da del pensamiento y de las cosas no es la de un radio vector que tiene un origen no solo en el ser, sino en el tiempo, y que se dirige hacia un término que su trazado actual no contiene ni determina necesariamente. Es la de un círculo en el que la línea que lo circunscribe no se aleja, si puede hablarse así, de sí misma más que para volver sobre sí, y no vuelve sobre sí si no es a condición de alejarse también de sí: el devenir que constituye lo verdadero es, según el prólogo de la *Fenomenología,* un devenir de sí mismo, que se mantiene suprimiéndose y, a la vez, sobrepasándose. Lo cual resulta paradójico, ya que consiste, para un término que Hegel denomina lo Absoluto, en *devenir lo que es* sin añadir ese suplemento de ser de *Otro.*

No es sorprendente en tales condiciones que su sistema esté plagado de contradicciones generadoras de tensiones que él mismo trata de superar. Quiso realizar una síntesis de contrarios, una redención de lo finito en el seno de lo infinito. Es, como Pascal, sensible al hecho de que una verdad no puede expresarse en una única proposición[22]; pero, a diferencia de Pascal, quiere fundar una lógica de la contradicción sin salir del espíritu para hacer una llamada a un principio superior. Su esfuerzo es una tentativa grandiosa por construir un sistema en el que todo el universo sea pensable. Renueva a veinticuatro siglos de distancia la empresa de Aristóteles para plegarlo todo a la necesidad, de la que nuestro pensamiento hace la norma de la inteligibilidad, pero reduciendo la parte de la experiencia que en el Estagirita hacía estallar los cua-

---

[21] Schelling: *Jugement sur la philosophie de M. Cousin* (Werke, X, 211-22. Prólogo puesto por V. Cousin al frente de la 2.ª ed. de sus *Fragments philosophiques,* 1833). Kierkegaard: *Post-scriptum aux Miettes philosophiques,* trad. Paul Petit, Gallimard, 1941, pág. 233. Kierkegaard reprocha a Hegel el haber pensado en la *existencia,* no obstante sus afirmaciones, de una manera abstracta, *sub specie aeterni,* lo que lleva a suprimirla esencialmente, a hacer incomprensible al hombre colocado en la existencia por una conjunción de lo eterno y de lo temporal, a reducir la historia del mundo y del individuo mismo a un ciclo del que se excluye todo devenir, cuando realmente, en el cristianismo, la *eternidad* es anunciada como algo que ha de *venir,* por su carácter de *existente (Post-scriptum,* págs. 200-06). Si, por otra parte, lo interior no puede ser expresado enteramente por lo exterior, como cree Hegel, la mediación desaparece y la superioridad de lo interior solo puede ser salvada por la fe, gracias a la cual el individuo en soledad entra en relación privada con Dios y obedece a las órdenes de Aquel que es la regla de lo individual y el único que puede reconciliar el deseo con la renunciación *(Temor y temblor;* trad. fr. Tisseau, Aubier, 1935, pág. 201, e introducción de Jean Wahl).

[22] Como decía ya en 1880 (Lasson, I, 27) y como muestra a propósito de las verdades filosóficas en el prólogo a la *Fenomenología* (I, 35). Cf. Pascal: *Pensées,* N.R.F., 788 y 791.

dros estrechos de la necesidad lógica, y sin dejar subsistir la norma superior de lo Inteligible y de lo Real, Acto puro, Forma sin materia, Pensamiento del pensamiento, en quien podían conciliarse esas dos exigencias aparentemente contrarias [23]. Esta empresa exige realmente nuestra atención, no solo por sus consecuencias, sino también, en sí misma, por el esfuerzo prodigioso que atestigua y por los gérmenes disolventes que se derivan de ella, y cuyo diagnóstico permite aprehender mejor su estructura propia para tratar de hallarle remedio.

No podemos pensar aquí en describirla en detalle ni en exponerla en su conjunto sistemático. Pero querríamos al menos tratar de mostrar en qué medio, bajo qué influjos, como consecuencia de qué preocupaciones y por qué desenvolvimiento interno se construyó este pensamiento. Se le ha definido frecuentemente, y no sin razón, como un "panlogismo"; pero su valor y su fecundidad no residen tanto en su forma dialéctica y en su contenido idealista como en el esfuerzo de síntesis que testimonia y, sobre todo, en su búsqueda de lo concreto. Porque hay, en el interior del sistema, una tensión *(Spannung)* o una oscilación perpetua entre una realidad múltiple y diversa y un Absoluto que abarca la totalidad de la naturaleza y de la historia. La *reconquista de lo concreto:* tal es, incluso aunque a veces se haya separado de él por el instrumento que ponía a su servicio, el fin que Hegel se propuso desde un principio; tal es, no digo la *intuición*—aprendió pronto a desconfiar de este término [24]—, sino el *impulso* que se manifiesta cuando la conciencia ha logrado salir de su condición feliz. He aquí lo que revela al ser su verdadero destino: la inquietud de su condición postula en la conciencia un más allá que le violenta, que le priva de toda satisfacción limitada y le impide que permanezca en reposo [25]. Pero el término último que le asigna Hegel, y que es el de hacerle volver sobre sí, desmiente finalmente ese movimiento que describía Malebranche como un movimiento para ir siempre más lejos y más arriba. Lo trágico del pensamiento hegeliano reside precisamente en esta inquietud generadora de progreso constante, que busca sin tregua, pero que termina, en fin de cuentas, por no encontrar su lugar de reposo; porque el lugar de reposo, para el alma, no es una detención, sino una plenitud en Dios, no en sí. *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te, Domine.*

[23] *La notion du nécessaire chez Aristote,* págs. 141 y sgs. y pág. 131, nota 1.

[24] Hegel comenzó por llamar intuición *(Anschauung)* al pensamiento idéntico al ser—el problema planteado por el kantismo era el de la dualidad del pensamiento y del ser—; luego este término, en el que encontraba algo del irracionalismo romántico *(Fenomenol.,* I, 9, con la nota 9 de J. Hyppolite), lo sustituyó por el de "concepto" *(Begriff),* en el que se encuentra expresada con más rigor la unidad de la esencia y del ser, gracias a ese conocimiento mediato que es retorno a sí por el rodeo de una salida de sí, negación, por tanto, de una negación *(Lóg.,* II, 266); y, en fin, colocó por encima de todo la *Idea,* es decir, el concepto adecuado, el concepto objetivo, lo verdadero como tal, la unidad del concepto y de la realidad *(Lóg.,* II, 461), como si el espíritu reconociese en la Idea su verdad absoluta (II, 468, *Enciclop.,* §§ 236-44, 574).

[25] Introducción a la *Fenomenología,* I, 71. Podrá encontrarse ahí esa dialéctica de la inquietud y de la angustia humana que constituye, como lo mostró Jean Wahl *(Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel,* Rieder, 1929, págs. 9, 24 y sgs.), una de las intuiciones fundamentales del hegelianismo y el elemento trágico, romántico, religioso, místico incluso, que se descubre en el origen de una doctrina que se presenta como un puro encadenamiento de conceptos.

2. El camino del alma, generador del sistema. Su punto de partida religioso y místico: la fe luterana y la doctrina de los Padres suabos. Los escritos de juventud y sus temas primordiales: el desgarramiento de la conciencia, la enajenación del hombre, la dialéctica de la oposición y de la realización concretas. La dialéctica del señor y del esclavo, el desdoblamiento del ser espiritual y el retorno a la unidad en el amor. El problema principal: cómo integrar el reino de Dios en la historia humana.

Apliquémonos, pues, a este movimiento. Veremos transparecer en él todos los impulsos y todas las ideas generadoras del sistema, observando cómo Hegel, al recorrerlo él mismo, descubrió el "camino del alma", cuyo itinerario señaló en la *Fenomenología* bajo una forma universal. El punto de partida de esta historia se encuentra en sus fuentes más profundas, y sus etapas, en las obras de juventud, en las que Hegel fue tomando gradualmente conciencia de ella.

Para quien tenga hoy una visión somera de la historia de la filosofía moderna, Hegel puede aparecérsele como un continuador de Kant, del que, sin embargo, no llegó a leer su *Crítica* hasta 1796, y su sistema como una síntesis de la que el idealismo subjetivo de Fichte y la filosofía de la naturaleza de Schelling nos presentarían los dos momentos opuestos; es así como él mismo reconstruyó después la génesis de su doctrina. Pero el estudio de sus escritos de juventud nos revela una génesis bien diferente: nos hacen asistir, durante los períodos de Tubinga (1788-1793), Berna (1793-1796), Francfort (1797-1800) y Jena (1801-1807), a una evolución original de su pensamiento, cuyos orígenes religiosos nos hacen remontar

al luteranismo y, más particularmente, al mundo de los Padres suabos [26].

No se concedió todavía a estas fuentes profundas toda la atención que merecen. Y a ellas hemos de referirnos para aprehender la nota dominante que da su tono a la obra entera. Al presentar en la introducción a las *Lecciones* de 1829-1830 *sobre la filosofía de la historia* la idea de que la Razón gobierna el mundo y la historia, Hegel dice que es "la sustancia, es decir, aquello por lo que toda realidad tiene el ser y la duración", "el poder infinito", "el fin absoluto", su "utilización" y su "exteriorización fenoménica": así la Idea es "lo Verdadero, lo Eterno, lo absolutamente poderoso, que se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta sino ella misma, su magnificencia y dignidad" [27]. *Herrlichkeit,* la magnificencia del Señor, es el término con el que finaliza el *Pater* de la Iglesia evangélica [28]. Mucho más que de una lógica, se trata aquí de una religión, incluso de una liturgia, la de los teólogos y predicadores suabos. La influencia de estos teólogos y predicadores, que no cedió en importancia en Alemania, y sobre todo en Würtemberg, a la de los señores de Port-Royal en la Francia del siglo XVII, se ejerció sobre la manera de vivir, de pensar, de sentir, de expresarse, de Hegel, lo mismo que sobre sus amigos Schelling y Hölderlin; y dio una fisonomía muy particular a los que se denominaron los escoceses de Alemania. Contra Roma, contra la Zurich de Zwinglio y la Ginebra de Calvino, los suabos defendieron siempre con tanta obstinación como originalidad un luteranismo concreto, completo, capaz de asegurar el despliegue del Espíritu o de lo divino en el mundo, con un esplendor y una majestad que encierran todos los atributos señoriales que convienen al Señor del cielo y de la tierra.

Hegel no cesó de afirmarlo. Lo declaraba en el prólogo a su *Filosofía del derecho,* fechada en Berlín el 25 de junio de 1820 (ed. Gans, 1840, pág. 19; trad. fr. de Kaan, pág. 32). Lo proclamaba en sus *Lecciones* de 1825-1827 *sobre la historia de la filosofía* (ed. Hoffmeister, 1944, pág. 227; trad. fr. de Gibelin, págs. 159-62; nota de la ed. Michelet, XIII, 89). Lo repetía todavía

[26] Véase a este respecto, y para todo lo que sigue, el sugestivo estudio de Robert Minder, "*Herrlichkeit* chez Hegel ou le monde des Pères souabes" (*Etudes germaniques,* diciembre de 1951, págs. 275-90).

[27] *Lecciones sobre la filosofía de la historia,* trad. J. Gibelin, Vrin, 1937, t. I, págs. 18-19, 1946, pág. 23. Es preciso leer este texto central de la obra de Hegel *(Vorrede zur Philosophie der Geschichte)* en la edición Lasson, 1920, págs. 4-5, o con preferencia en la edición del Jubileo de Glockner (t. XI, 1928), que reproduce la edición de 1840 debida a Karl Hegel, el hijo del filósofo, que revisó, con ayuda de los manuscritos dejados por su padre, el texto de la edición original dada por Ed. Gans en 1837.

[28] "Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen."

poco antes de su muerte [29]. Su filosofía no es a sus ojos más que el desenvolvimiento del principio luterano llevado a su madurez; se propone elevar la fe luterana de la subjetividad de un sentimiento inmediato a la certidumbre y verdad que caracterizan el saber absoluto *(Lecciones* de 1828-1830 *sobre la historia de la filosofía,* trad. Gibelin, págs. 302-12). Ahora bien: como lo proclamará antes que Bultmann, en sus *Lecciones* de 1825-1826 *sobre la historia de la filosofía* (Gibelin, págs. 158-60), esta fe no es una fe en las cosas históricas; toda aportación exterior está desterrada de ella. Es en su sentido interior la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo y de su unidad con su objeto; porque el Espíritu Santo, que es inmanente a nosotros, es nuestro propio espíritu, y la religión es el testimonio del Espíritu, que se engendra a sí mismo y, diferenciándose de sí mismo, se hace su objeto. Así, pues, la filosofía, que trata de abarcar y expresar todo su contenido, debe encontrar, separando todas las figuraciones exteriores, la plenitud en sí y por sí, llena de una multiplicidad indefinida, cuyo desenvolvimiento se realiza en un universal concreto en el seno del cual se desvanece toda particularidad.

Este luteranismo, del que la filosofía de Hegel es la traducción objetiva en forma dialéctica, reviste en él un carácter místico particular, específicamente suabo, que, más allá de los teólogos de Würtemberg, lo relaciona o lo enlaza con Paracelso, con Boehme, con la Cábala. El gran teólogo místico de Würtemberg, Œtinger (1702-1782), en su *Teosofía* [30], escribe que los antiguos de la edad de oro tuvieron la verdadera idea de Dios, de su devenir, de la progresiva revelación de su ser, que sale de sí para volver a sí, según un proceso en el que, antes que Hegel, ve la imagen de la Trinidad; de suerte que la vida eterna está destinada a producir eternamente la *enajenación,* la *oposición* y la *reconciliación* que opera finalmente la muerte del Mediador en la conciencia de sí universal de la comunidad, que es el hombre divino universal. Lo que implica que *en su fondo la naturaleza divina es la misma que la naturaleza humana* [31]. Así, Hegel definirá lo Absoluto como la identidad de la identidad y de la no-identidad, y mostrará que se revela por la existencia, la vida y el movimiento en el que se despliega, que no son reales sino en la medida en que proceden de él y

[29] A F. A. G. Tholuck, el historiador del racionalismo y del pietismo: "Ich bin ein Lutheraner, und durch Philosophie ganz in Luthertum befestigt" (citado por H. Hermelink: *Geschichte der evangel. Kirche im Württemberg,* 1951, pág. 328).

[30] Ed. Auberlen, 1847, pág. 162. Minder, art. cit., págs. 278 y sgs. Cf. Hegel: *Fenomenología,* II, 272-90.

[31] Como lo declara Hegel expresamente *(Fenomenol.,* II, 266-67, y la nota 20 del traductor, J. Hyppolite; 281 y nota 56).

vuelven a él, puesto que son su viva manifestación. Es decir, que Dios, que no es celoso, tiene necesidad del mundo para comunicarse, revelarse y conocerse a Sí mismo. Hegel, lo mismo que Œtinger y como, antes que ellos, la gnosis y la cábala (*91), sustituyeron la libre creación del mundo por la génesis simultánea de Dios y del mundo: el Espíritu se vuelve para sí otro, crea un mundo y entra de este modo en el ser *(Dasein)* por una contradicción propuesta y superada. Porque no alcanza su verdad más que a condición de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento, lo que constituye la mediación necesaria del saber absoluto, la instauración del reino de Dios y la última figura del espíritu. De ahí ese *mesianismo* que constituye el rasgo característico del pensamiento de Œtinger y de los teólogos suabos, como lo es también, aunque en formas un poco diferentes, del pensamiento hegeliano y del pensamiento marxista, en el que concluye el paso del Reino al Reino terrestre.

Tal es el medio espiritual en el que vio la luz el pensamiento de Hegel. Aquí hay que buscar la clave del sistema en el que tradujo su inspiración rectora. Es deudor de sus maestros suabos hasta por el término con que lo designa; porque en el prólogo al librito en el que opone a la visión mecanicista del mundo su manera de ir a las cosas mismas, para purificarlas de todos los sedimentos que las alteraron y encontrar el modo de que accedan, por la contradicción y la lucha, al poder y a la gloria de Dios, a fin de tener de la creación una ciencia viva y total, Œtinger designa este método con un nombre característico que estaría llamado a una fortuna singular: "Die phänomenologische Denkungsart", la manera de pensar fenomenológica [32]. Este método lo aplica Œtinger a una filosofía de la naturaleza; Hegel, colocándose en el punto de vista del pensamiento en tanto que idéntico al ser, lo entiende como la experiencia del espíritu que se eleva por grados al saber absoluto, en el que el "fenómeno", que "manifiesta" la esencia, se vuelve igual a la esencia misma: lo que constituye propiamente la *fenomenología del espíritu* [33].

[32] He aquí el texto: "Die phänomenologische Denkungsart mit den geometrischen oder tief mechanischen in Vergleichung zu setzen ist, um der Theologie willen, der Zweck meines Büchleins." En la edición que dio de él *(Teosofía,* 1847, pág. 47) Auberlen, el primer intérprete de Œtinger, señala (pág. 48) el parentesco de estos puntos de vista con los de Hegel, y M. Rohmer, que estudia las relaciones metodológicas de los dos pensadores suabos, hace observar además que resulta lícito ayudarse de las intuiciones husserlianas, a pesar de las diferencias que las separan, para precisar lo que es la "fenomenología" de Œtinger en su ambición de ir "a las cosas mismas" y purificarlas de todos los sedimentos "exegéticos".

[33] Véanse en particular, para la definición de la *Fenomenología del espíritu,* el prólogo, I, 25, 31-33; la introducción, I, 70-77, y para la definición del saber absoluto como última figura del espíritu, II, 302. Sobre el lugar de la *Fenomenología* en el sistema constituido, cf. págs. 46-48, y para su análisis, la nota *99 en el apéndice.

Esta inspiración religiosa que hace de la filosofía, según sus propios términos, "un continuo servicio divino" [34]; esta aspiración a una comunión íntima con lo Absoluto y con el advenimiento del reino de Dios entre los hombres, se manifiesta desde los primeros escritos de Hegel en una forma espontánea que la elaboración posterior no pudo llegar a endurecer y alterar.

Ya en su juventud vemos a Hegel preocupado por el problema religioso, por la historia del cristianismo, por la significación concreta de una "religión positiva" progresivamente desarrollada por él en una concepción general de todos los fenómenos espirituales, cuya estructura dialéctica expresa las oposiciones y las conciliaciones generadoras de la vida del espíritu en su doble movimiento correlativo de expansión hacia fuera y de concentración hacia dentro. El amigo de Hegel, Hölderlin, que fue con Schelling su compañero de habitación en Tubinga, le escribía el 10 de julio de 1794, cuando se separaron luego de haber terminado sus estudios teológicos y se despidieron con la contraseña *Reino de Dios:* "Con esta contraseña nos reconoceremos, creo yo, no obstante los más profundos cambios. Sea lo que fuere de ti. nunca, estoy cierto de ello, el tiempo borrará en ti este rasgo. Este rasgo es, precisamente, lo que amamos mutuamente en nosotros. Así estamos seguros de la perennidad de nuestra amistad" [35]. En enero de 1795, Hegel escribe a Schelling: "¡Venga a nosotros el reino de Dios y que nuestros brazos no permanezcan cruzados! Razón y libertad siguen siendo nuestra contraseña y la Iglesia invisible nuestro lugar de reunión" [36]. Y en su poema *Eleusis,* dedicado a Hölderlin (abril de 1796), Hegel habla de la "fidelidad al compromiso de no vivir más que para la libre verdad" [37]. ¿Qué quiere decir esto? Hölderlin, en la introducción al *Hyparion,* lo explica ya como lo hará Hegel: hay que hacer pasar al hombre, tanto a la humanidad como al individuo, del *en-sí* simple e inmediato al *en-y-para-sí* final, a través de las diversas figuras de la conciencia, para abocar al reino total de la verdad del espíritu, que en su término encuentra su principio al alcanzar la comprensión del reino de Dios por el saber absoluto.

[34] *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* curso 1827-1828, trad. fr. Gibelin, pág. 152. Así, la filosofía de Hegel descansa originalmente en una experiencia mística que ve en Dios, lo mismo que Boehme, "mysterium revelans seipsum" (Niel, pág. 57).

[35] Correspondencia completa de Hölderlin, trad. fr. Naville, Gallimard, 1948, pág. 93. Véase lo que dice el padre Gaston Fessard en *La dialectique des exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola,* Aubier, 1956, págs. 164-81.

[36] *Briefe von und an Hegel,* ed. Hoffmeister, I, 18.

[37] *Ibid.,* pág. 38.

Ahora bien: le es necesario, para llegar a reconquistar la bienaventurada Unidad, el Ser que nosotros perdimos y que, hasta cierto punto, era preciso que perdiéramos, para que pudiésemos aspirar a conquistarlo con una gran lucha. Nos hemos dividido con la naturaleza: lo que estaba unido ha entrado en conflicto; pero en esta eterna lucha del *yo* y del mundo, todos nuestros esfuerzos tienden a reunirnos con la naturaleza en un Todo infinito y a restaurar toda paz con la paz más alta que la razón [38]. Dos movimientos contrarios, de los que diría Pascal que se encuentran en Dios y solamente en Dios.

Por eso, y no por la metafísica, se interesa Hegel en esta época. Sensible, lo mismo que sus amigos, al ideal de ese Rousseau que se encontraba siempre en disposición de leer y que, a una generación educada en la filosofía de las luces, revelaba, como lo hizo Bergson un siglo más tarde, el valor de la vida interior, opone al racionalismo de su época la idea de una existencia armoniosa más conforme con la naturaleza, y cuyo principio fundamental debe ser buscado en el *amor:* el amor no es un irracional, tiene algo de análogo con la razón, pero con una razón *(Vernunft)* que sobrepasa la razón *(Verstand)* del individuo, lugar de los espíritus a los que une. Así, frente a la desdicha de la existencia presente y a la conciencia desgarrada de los pueblos del Occidente a los que la Revolución francesa, como la razón de los "filósofos", trata de devolver la unidad espiritual perdida, Hegel sueña con una religión viva, capaz de adaptarse a la vida presente de los pueblos, y que no se contenta, como "nuestra religión cristiana", con educar a los hombres con el carácter de ciudadanos del cielo, con su mirada vuelta siempre hacia lo alto y que, por esto mismo, se vuelven extraños a los sentimientos humanos. Ya desde esta época el problema fundamental para él consiste en establecer un enlace entre la religión subjetiva y la religión de un pueblo, entre la libertad individual, que considera no debe ser sacrificada nunca, y la realidad universal, el alma, el espíritu o el genio del pueblo. Este es el objetivo de los fragmentos de Tubinga, y sobre todo del escrito titulado *Volksreligion und Christentum* (Nohl, págs. 3-29, 355-59. Cf. Hyppolite, *Rev. Méta.*, 1935, págs. 404-11), que trata de determinar la significación de una religión positiva, es decir, el con-

[38] Hölderlin: *Hyparion* (S. Werke, ed. Hellingrath, 1925, II, 545-46). Como lo mostró el padre Fessard *(ob. cit.*, págs. 167 y sgs.), Hölderlin bebió esta idea, ya plenamente hegeliana, en la máxima del *Elogium sepulcrale s. Ignatii*, que figura en la *Imago primi saeculi S. J.* (Anvers, 1640). Sobre Hölderlin, véase el libro de E. Tonnelat: *L'œuvre poétique et la pensé religieuse de Hölderlin*, Didier, 1950, en particular el capítulo sobre los resurgimientos cristianos. Sobre Hölderlin y Hegel, J. Hoffmeister: *Hölderlin und Hegel*, Tubinga, 1931, y *Hölderlin und die Philosophie*, Leipzig, 1942.

junto de los datos históricos irreducibles a la pura razón o a la reflexión disolvente; porque la religión de un pueblo debe necesariamente estar constituida de tal modo que ocupe el corazón y la imaginación, a condición de que sus datos no sean impuestos desde fuera a la conciencia religiosa, al no ser conocido, dirá la *Fenomenología* (II, 305; cf. Nohl, pág. 23), nada que no esté presente en la experiencia humana.

La meditación de Hegel se orienta, pues, desde esta época hacia lo concreto y hacia la historia. El análisis de las condiciones en las que una religión viva y libre se transformó en religión de autoridad [39] le pone en el camino de un análisis antropológico de la conciencia humana, con el que se esfuerza en determinar sus aspiraciones más humildes y más fundamentales, la manera como puede aproximarse a Dios, el conflicto que se manifiesta en ella entre la conciencia inmutable y la conciencia cambiante que produce su infelicidad escindiéndola en el interior de sí; en fin, la viva unidad de lo infinito y de la individualidad—germen del concepto—con Jesucristo como mediador, fuente de la mediación dialéctica, en quien se manifiestan "la dignidad y el poder que hay en el hombre de crear él mismo el concepto de la divinidad" *(Vida de Jesús*, Nohl, 89) [40]. Ciertamente, esto no le impide poner en claro *la positividad de la religión cristiana* (Nohl, 139 y sgs., 158-60) y dar a conocer su fuente en la personalidad irreducible de Cristo, que vivió, que hizo milagros, que se ofreció como el representante de la voluntad divina. Pero la religión interior y espiritual tiene en él primacía sobre la religión positiva e histórica [41]; y se le ve

[39] Se trata del problema planteado en *La vida de Jesús*, escrita en Berna del 9 de mayo al 27 de julio de 1795, y que, como mostró Hæring, no señala ninguna ruptura en la evolución de su pensamiento, a condición de que no se separe este escrito de los que le precedieron y de los que le siguieron, sobre todo del escrito sobre la *Positividad de la religión cristiana* (Nohl, 139); estos escritos prueban que Hegel no se adhirió nunca plenamente a la *Aufklärung* ni al moralismo kantiano.

[40] J. Wahl mostró que se encuentra ya prefigurado en los escritos de esta época el análisis de la "conciencia infeliz" que se encontrará en la *Fenomenología*, I, 176 y sgs., con el germen del movimiento dialéctico (I, 22, 27, 41).

[41] Así, en el principal texto del período de Francfort (1797-1800), *El espíritu del cristianismo y su destino* (Nohl, 243-342), que Hæring (pág. 433) propone que se titule más justamente como *El espíritu cristiano del amor y del destino*, Hegel escribe: "Considerar la resurrección de Jesús como un acontecimiento es el punto de vista del historiador, que nada tiene que ver con el de la religión" (Ed. Hyppolite, Vrin, 1948, pág. 116). "Es asunto del entendimiento, lo que constituye—añade—la muerte de la religión." Interpretará más tarde esta resurrección *(Fenomenología*, II, 281. Cf. las notas 55 y 56 de J. Hyppolite, y 270 con la nota 28) como el término del movimiento por el cual el espíritu deja el reino del Hijo para entrar en el del Espíritu

afirmar la preeminencia absoluta del movimiento dialéctico, concebido de una manera general como la marcha que engendra el curso de su proceso y que retorna a sí a través de la dualidad, al ser cada acontecimiento, figura o forma particular un momento necesario del todo del movimiento. Así, p. ej., en un escrito de 1796 (Nohl, 219-32), cuyo principio metodológico recogerá en la *Fenomenología* (I, 167 y sgs.; II, 260), presenta el paso del paganismo al cristianismo. El hombre antiguo poseía una libertad y una eternidad inmanentes al individuo, por el hecho de su participación en la ciudad o en el Estado, que constituía su sustancia; por eso, Catón no comprendía que Platón hubiese podido plantear la cuestión de la inmortalidad del alma. Cuando fue privado de ella, el individuo se replegó sobre sí mismo; y, al no encontrar en sí otra cosa que sí mismo, no se encontró ya y proyectó su ser en un Dios de más allá del mundo, de suerte que "la objetividad de la divinidad marchó emparejada con la esclavitud del hombre", y el cristianismo se desenvolvió favorecido por este desgarramiento de conciencia, que llevó al hombre, inclinado ante su Dios, a aislarse en lo absoluto [42]. Pero la religión viva es una religión en la que el hombre y Dios forman una totalidad dinámica, que hace de lo negativo, como lo dirá más tarde *(Fenomenol.*, II, 311), lo negativo de sí mismo. La enajenación del espíritu en el tiempo es también enajenación de ella misma: el espíritu es lo que se encuentra y, por tanto, lo que se había perdido.

Estas nociones, que desempeñan un papel capital en la formación y en la organización del pensamiento hegeliano, se precisaron en él en el curso de sus años desgraciados de preceptorado en Francfort (1797-1800). En esta época, la idea de la conciencia desgarrada [43], el problema de la enajenación del hombre, la dialéctica

Santo, esto es, como la esencia que vuelve a sí misma por la interiorización de la existencia, pasando en la conciencia universal de sí como espíritu.

[42] Hæring (pág. 325) aproxima justamente estos análisis hegelianos a los de Dostoyevski. Por otra parte, se ve todo lo que Marx pudo obtener de un análisis que muestra en la concepción objetiva de la Divinidad un reflejo del conocimiento que tiene el hombre de su esclavitud y de su pasividad: lo absoluto lo es todo, el hombre no es nada; "expulsado de la tierra, la pérdida de la libertad le conduce a asegurar su eternidad, lo absoluto que su espíritu encierra en sí, en la Divinidad, la infelicidad de los tiempos a buscar y tratar de alcanzar su felicidad en el cielo" (Nohl, 227); en suma, a proyectar en un más allá del mundo las exigencias de su ser profundo. La religión es el espejo de este estado de hecho y de este estado de espíritu (228). Manera nueva de plantear el problema religioso, que se convierte en adelante para él en el problema de la relación del hombre con Dios, de su oposición (aquí) y de su conciliación (en una religión viva) concebidas dialécticamente (Hæring, pág. 249).

[43] Algunos años más tarde, estudiando el papel de la "cultura" en el desenvolvimiento del espíritu, vuelto extraño a sí mismo *(Fenomenol.*,

de la oposición y de la reconciliación como constitutivas de toda vida del espíritu, son los temas esenciales de su meditación, como lo testimonian los grandes textos de esta época: *El espíritu del cristianismo y su destino* y el *Fragmento del Sistema* de 1800, en los que aparecen ya todos los rasgos característicos de su sistema.

No se trata aquí ya, como en Schelling, de una identidad *estática* del sujeto y del objeto en el seno de lo Absoluto, sino de la *conciliación* de las oposiciones concretas en una totalidad viva que las une sin excluirlas, como el sacrificio, a los ojos de Hölderlin, es la síntesis del individuo y del universal. Estas *Ideas*, en el sentido propio de la palabra (*92), las utiliza Hegel en la historia tanto como en la organización conceptual; y el descubrimiento de la doble forma bajo la que se manifiestan para unirse en la *historia concebida* tiende a obtener en él la primacía sobre los descubrimientos segundos de los que le dio ocasión y le ofreció la clave; de suerte que los hechos concretos que la suscitaron y que ella iluminó pierden, a su vez, importancia ante ella. Así, la conciencia desgarrada del pueblo judío, donde el hombre es esclavo de la ley; la conciliación por el cristianismo del destino y del espíritu en el amor, luego la transformación necesaria de la religión cristiana en religión de autoridad, le hacen ver en el *desenvolvimiento histórico* y en la *estructura dialéctica* de los fenómenos espirituales dos formas de pensamiento dialéctico, horizontal y vertical, que se corresponden exactamente—sin que por ello se confundan—, en razón de la contingencia que Hegel no llegará nunca a eliminar completamente de su concepción, a pesar de su tendencia creciente a ver en el fenómeno un momento necesario de la esencia y a profesar que hay, como dirá más tarde *(Lecciones sobre la historia de la filosofía*, introd. de 1829-1830, Gibelin, págs. 308-11), unidad entre la progresión lógica y el curso de la historia.

Esto es lo que aparece claro en el análisis que Hegel presenta del pueblo judío como ejemplo del desgarramiento de la conciencia en oposición consigo misma y con Dios. Abrahán, en su estado de aislamiento, se opone su destino como una fuerza extraña a él mismo, y busca entre su destino y él una conciliación que no puede ser otra que Dios. Esta estructura dialéctica de su conciencia plantea un problema más general: el de la enajenación del hombre, el de su oposición a su propia vida, por la cual se hace posible una

II, 50 y sgs.), Hegel describirá esta "conciencia" inspirándose en Diderot y, en particular, en *El sobrino de Rameau* (XXI, "La Música"): el Sí se encuentra a sí mismo en la conciencia del desgarramiento, que es la conciencia de la perversión de todos los conceptos y de todas las realidades, fárrago de sabiduría y de locura cuya profundidad trastornadora es la nota que lo domina todo y que, al encontrar en su misma franquicia un rasgo de reconciliación, restituye el espíritu a sí mismo (II, 80-81).

existencia más alta que si hubiese permanecido inmóvil en el seno de la inmediatez del ser. Al elevarse por encima del presente, el hombre pone delante de sí, más allá de sí, lo que debería ser en sí para sí, es decir, el todo de su vida; y se vuelve capaz de percibir la vida universal como si fuese Otro, reconquistándola después por un movimiento de reflexión total que suprime este Otro para volver a encontrarse a sí mismo y hacerse libre.

Ahora bien: esta relación de las dos conciencias de sí se presenta como la *relación de señor a esclavo*[44]. En efecto, este Dios en quien se reconcilian el hombre y su destino lo concibo como Señor de la vida, de suerte que la relación que se establece entre El y el hombre es una relación de dominación y de servidumbre. Para Abrahán, Dios es el Señor todopoderoso y el hombre es el esclavo, el esclavo de la ley. La relación señor-esclavo corresponde a la legalidad, impuesta desde fuera; pero no podría alcanzar a la moralidad, que es impuesta desde el interior al hombre por el hombre mismo según el espíritu y no la letra, ni con mayor razón al amor que trae Jesús con la plenitud de la realidad, síntesis viva de lo universal y de lo particular que pone el ser, poniendo a la vez su conciliación *(Glauben und Sein,* Nohl, 382). Al pasar de la legalidad a la moralidad, el hombre no ha hecho más que cambiar de dueño: el señor exterior cedió su sitio a un dueño interior; pero la relación permaneció la misma, porque la moral, tal como la conciben, p. ej., los estoicos, supone una esclavitud del hombre y un dualismo irreducible entre la ley, que no es más que un concepto abstracto, y la realidad del hombre individual que se resiste a ella. El amor, por el contrario, es el ejemplo concreto de una síntesis viva que contiene en sí los opuestos; porque los niega para conservarlos y elevarlos por la operación que los escritos del Nuevo Testamento designan con el nombre de πλήρωμα y cuya noción completa el de *Aufhebung,* añadiendo a aquel la idea de la negación como medio de conservar y de sublimar[45].

Conviene que nos detengamos en este punto, porque nos encontramos en un nudo de la dialéctica hegeliana, y es a él al que se refiere la doctrina marxista de la *alienación* o *enajenación,* que ejerció, y continúa ejerciendo en nuestros días, una influencia preponderante.

[44] Nohl, 264-66 ("El pueblo judío, pueblo esclavo"). Ya en esta época (Nohl, 390), una nota de Hegel sobre señor y esclavo, que se oponen como se oponen Dios y el hombre, la sensibilidad y la razón, el deber-ser y el ser, contiene en germen la dialéctica famosa que será desenvuelta ulteriormente, sobre todo en la *Fenomenología del espíritu,* I, 155 y sgs., 161-63.

[45] Nohl, 268. Hegel comienza, ya al principio del período de Francfort (1797), a utilizar la palabra *aufheben* en el triple sentido que hemos dicho, pág. 15, nota. Cf. Hyppolite, *Rev. Méta.,* 1935, pág. 558.

Los desenvolvimientos que Hegel dio más tarde a su dialéctica del señor y del esclavo aclaran y completan el análisis que se encuentra de ella en sus escritos de juventud; pero este, al presentárnosla en su forma original, tiene la ventaja de hacer surgir claramente su fondo de experiencia. Se trata, en efecto, de una relación primitivamente humana de la que la historia nos ofrece sorprendentes ejemplos, pero que se ilumina por la visión dialéctica de una relación esencialmente inestable que lleva en sí misma el germen de la disolución. Si queremos explicar la significación del proceso de los términos en los que se expresa, a fin de percibir tras la dialéctica de los conceptos la dialéctica del ser experimentada y vivida, he aquí adónde llegamos. El señor es la conciencia independiente que es *para sí;* el esclavo es la conciencia dependiente cuya esencia consiste en ser *para otro.* Pero el señor no puede reconocerse señor, y, por consiguiente, ser efectivamente para sí, más que por la *mediación* de otro, que lo reconoce al menos implícitamente como tal y lo pone así bajo la dependencia de sí mismo y de la cosa que transforma por su trabajo para asegurarle su disfrute. Ahora bien: la desigualdad de este reconocimiento va a manifestarse por un trastrocamiento, que hará finalmente del señor el esclavo del esclavo y transformará al esclavo, formado por la angustia de la muerte, el servicio y el trabajo, en señor del señor. En efecto, es imposible detentar el poder y ejercer el dominio sobre los hombres sin ponerse en cierto modo bajo su dependencia; e, inversamente, es imposible servir sin adquirir por esto mismo un cierto poder sobre aquel al que se sirve y que, por consiguiente, tiene necesidad de nosotros y de nuestro trabajo. Si el servidor se da cuenta de ello, de tal modo que haga con el señor lo que hace consigo mismo, he aquí que, servidor como es, se convierte en el señor del señor, lo mismo que el señor, siendo todavía el señor, es ya más bien el servidor del servidor. Si un día el servidor rehúsa servirle, el señor será el primero en sufrirlo y tal vez perecerá, mientras que el servidor, a quien su trabajo asegura su independencia, detenta ahora el poder y se eleva por la cultura a la vida del espíritu, creando su propio ser para sí ante el cual no siente ya temor.

Sabemos lo que Marx sacó de esta dialéctica. Pero Hegel la interpretó primitivamente de muy distinta manera, presentando en el amor la viva síntesis de los dos momentos opuestos y de la unidad que revela su oposición. El judío, dice, pensaba en Dios como señor y en el hombre como esclavo; Jesús compara su relación con Dios a la del Hijo con el Padre. Para pensar esta relación es preciso superar la lógica de lo mismo; porque la unidad del Hijo con el Padre no es otra cosa que la del simple concepto: Jesucristo es

a la vez Dios y algo muy distinto a Dios, lo mismo que en un pueblo vivo cada individuo es el pueblo entero sin dejar de ser un individuo. Hay que comprender que Dios y el hombre constituyen una totalidad viva, espiritual (Hegel llama Espíritu a esta relación personal de lo Infinito y de lo finito); en suma, una relación en la que el *reconocimiento*—reconocimiento de Dios por el hombre y del hombre por Dios—preside todo el proceso dialéctico: relación de espíritu a espíritu, unidos por el amor, sin que exista entre ellos el abismo de la objetividad, negación del amor; porque solo el espíritu conoce el espíritu, o lo reconoce, y solo en el amor se realiza esta reciprocidad que opera la conciliación del sujeto y del objeto. "El amado es uno con nuestra esencia, forma un solo ser con nosotros, nos vemos a nosotros en él y, no obstante, no es nosotros: milagro que no podemos explicar"[46]. Los amantes están a la vez unidos y separados, y reunidos en tanto que separados. La síntesis viva del amor es la unidad de esta separación y de esta unión, y la vida se descubre en ella, exenta ya en adelante de toda falta, como redoblamiento de sí misma y unidad de sí misma. Las cosas muertas no pueden hacer otra cosa que separar los seres, en tanto el amor enlaza los seres vivos; como tales mortales, los amantes son dos, mientras que vivos forman uno solo.

Así se efectúa el movimiento de toda vida espiritual, que Pascal describió tan a la perfección (*Pensées*, 710):

> Ser miembro y no tener vida, ser ni movimiento más que por el espíritu del cuerpo y para el cuerpo. El miembro separado, no viendo ya más al cuerpo al cual pertenecía, no tiene sino un ser perecedero y moribundo. No obstante, él cree ser un todo, y no viendo cuerpo del que él dependa, cree no depender más que de sí, y quiere hacerse centro y cuerpo de sí mismo. Pero no teniendo en sí principio de vida, no hace más que extraviarse, y se sorprende en la incertidumbre de su ser, sintiendo perfectamente que él no es cuerpo, y, sin embargo, no

[46] Nohl, 379; ed. Hyppolite (*El espíritu del cristianismo*, ap. fr. III y IV sobre el amor), pág. 140. Por ello "no hay total existencia independiente más que en un ser extraño del que el hombre recibe todo como si se tratase de donaciones y al cual debe necesariamente su ser y su inmortalidad, por los que debe mendigar con temor... Pero el amor es más fuerte que el temor. Es una acción de recibir y una donación recíprocas: el ser que recibe sin duda se enriquece, pero enriquece también al otro; de igual modo, el que da no se empobrece, sino que al hacer donación a otro aumenta otro tanto su propio tesoro, como dice Julieta a Romeo: "Cuanto más doy, más poseo." Esta riqueza de vida la adquiere el amor en el intercambio de todos los pensamientos, de todas las diversidades de almas cuando busca diferencias infinitas y encuentra conciliaciones infinitas" (Nohl, 380; Hyppolite, 142-44). Así, el amor no es pensado, es vivido; se trata de un sentimiento que rechaza el entendimiento y que ignora el humanitarismo abstracto de la *Aufklärung* (Nohl, 323): es una realidad irracional.

> viendo que sea tampoco miembro de un cuerpo. En fin, cuando llega a conocerse, es como quien vuelve en sí, y no se ama más que por el cuerpo. Lamenta sus pasados extravíos.
>
> No podría por su naturaleza amar otra cosa, sino por sí mismo y para servirse de ella, porque cada cosa se ama más que todo. Pero amando al cuerpo, se ama a sí mismo, porque no tiene ser más que en él, por él y para él: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est* (I *Cor.*, VI, 17).
>
> El cuerpo ama a la mano; y la mano, si tuviera voluntad, debería amarse del mismo modo que el alma la ama. Todo amor que va más allá es injusto.
>
> *Adhaerens Deo unus spiritus est.* Uno se ama porque es miembro de Jesucristo. Uno ama a Jesucristo porque es el cuerpo de quien se es miembro. Todo es uno, el uno está en el otro, como las tres Personas.

Tenemos aquí en germen, y mucho más que en germen, en la forma incomparable que es la de Pascal, toda la concepción hegeliana del *Begriff* (*93), el alma de su dialéctica y el plan mismo de su *Fenomenología*. Por medio de una reflexión en sí mismo, cada uno de los seres espirituales se desdobla y se opone a sí mismo, después de lo cual vuelve a su unidad, pero a una unidad que es riqueza y plenitud perfecta, mientras que la primera era pobreza o inmediatez pura. Porque todo ser espiritual, nos dice Hegel, debe oponerse su destino y reconciliarse con él: lo que solo puede ser obra del amor. El que cometió una falta (y todo hombre es un pecador) ha herido su propia vida, que se le vuelve extraña como el espectro de Banquo para Macbeth; el perdón de la falta no es la supresión del castigo ni de la mala conciencia, sino la reconciliación del hombre con su destino, por medio del amor. He aquí lo que Cristo trajo al hombre, he aquí lo que nos enseña el Sermón de la Montaña: la salvación por el amor, que está por encima de toda ley, en el cual la ley desaparece para recibir la plenitud de su realidad, πλήρωμα τοῦ όνμου ἡ ἀγάπη (*Rom.*, XIII, 10). El amor, que es lo único que une, efectivamente, el ser y el deber-ser. Realidad viva de la que Hegel dirá más tarde que es lo racional mismo: la razón, cuyo desenvolvimiento constituye la historia y cuya presencia espiritual hace que cada realidad encuentre su lugar como momento de una dialéctica viva.

Tan solo un problema se plantea aquí a Hegel, como se planteará, en formas nuevas, a sus sucesores, a Kierkegaard, a Kafka: este problema es el del destino trágico del amor, del esfuerzo siempre renovado y siempre llamado al fracaso del hombre que trata de elevar la vida finita a la vida infinita, a la vida del todo, a la vida eterna, a Dios mismo, sin separarse de él ni perderse en él, sin caer en el dualismo o en el panteísmo. En suma, se trata de

saber cómo, en esta perspectiva, la naturaleza puede integrarse en el espíritu y convertirse en un momento del Espíritu absoluto, sin dejar por esto de ser ella misma. Tal es precisamente la cuestión que planteaba *El espíritu del cristianismo* y a la que se propone responder el *Fragmento del Sistema* de 1800.

Ahora bien: es aquí donde por primera vez se advierte, si podemos hablar así, el destino trágico del pensamiento según Hegel; porque en su propósito de superación se declara impotente para sobrepasarse a sí mismo y para elevarse al plano superior de lo trascendente, rompiendo de este modo el círculo del pensamiento y de su retorno a sí por la mediación de lo negativo (*94). Así, para descubrir el sentido de la historia, Hegel busca una Idea inmanente a la historia que sea juez de la historia y le confiera la verdad sin referirse a un más allá. Pero, como dirá Kierkegaard, el problema así planteado solo encierra una solución desesperada.

Cristo concibió y trajo a los hombres la idea de un reino de Dios cuya realidad es el amor. Pero, según Hegel, este reino de Dios, que es el advenimiento del Espíritu, el cristianismo lo relegó más allá del mundo por una nueva forma de enajenación. ¿Encerraría, pues, esta idea una falta que habría preparado en ella, contra ella, el poder del Destino? ¿O bien no sería el Destino la Némesis que se desencadena contra una ambición demasiado bella, contra la naturaleza que se había sobrepasado en su pretensión de actualizar lo divino? Era el destino del cristianismo oponerse siempre al mundo, a la historia, al Estado, a lo temporal, y por este fracaso en el tiempo, situar fuera de los límites del tiempo el advenimiento del reino de Dios. Pero ¿puede el hombre permanecer en esta *enajenación de sí mismo?* ¿No podría *integrar en la historia humana el reino de Dios?* Tal es la cuestión que se plantea Hegel. Y tal es, al parecer, el designio al que, finalmente, ordenará su obra. En este sentido, el marxismo no ha hecho más que transponer al mundo material los puntos de vista hegelianos [47]; esta era, según Marx, la única manera de darle una fisonomía completamente razonable, poniendo a sus pies la dialéctica que en Hegel marcha a la cabeza; y desde este punto de vista puede decirse con exactitud que la dialéctica marxista no diferirá tan solo del método hegeliano por su fundamento, sino que será exactamente su opuesto. Pero, por otra parte, es verdad que Hegel, al hacer de la Idea, según la expresión de Marx, el demiurgo de la realidad, que no es más que su forma fenoménica, establecía un sustituto en lugar del Dios creador. Es

[47] K. Marx: *Le capital*, trad. fr. J. Roy, Ed. soc., 1950, I, 29. F. Engels: *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (1888), trad, fr., Bureo d'ed. Soc., 1935, págs. 24-27, 46-47.

posible que este sustituto sea, como Dice Engels [48], una "supervivencia fantástica" de la creencia en el Creador; no deja también de hacer descender esta creencia al nivel del devenir temporal y la encierra en un círculo del que está excluido todo más allá, toda trascendencia, sea adelante, sea hacia atrás, sea al principio, sea al final. Así, tanto en el *idealismo absoluto* de Hegel como en lo que Engels denominará el *materialismo dialéctico*, todo se desenvuelve en un plano terrestre y aboca, como dirá Kierkegaard, al culto de una humanidad fiel a la tierra, toda ella apegada a la necesidad inmanente al mundo y a la historia; y subsiste en el hombre, según la expresión misma de Hegel, "una aspiración inextinguible e insatisfecha hacia Dios" [49]. Porque para satisfacer esta aspiración y realizar la armonía no basta, como él lo hace, con volverse de *fuera* hacia *dentro* y mostrar en el exterior el despliegue de la fuerza interna del espíritu; sería también necesario volverse de dentro hacia *arriba*, y mostrar que la interioridad del ser no es otra cosa que el despliegue de una donación que no proviene de él.

Pero a esto precisamente no llegó Hegel, porque se lo impedían su método mismo y los presupuestos de que parte. En esta época uno y otros están detenidos en su espíritu. Para él, como para Herder, la filosofía del espíritu es esencialmente una filosofía de la historia: en ausencia de una norma trascendente, es la Historia universal la que constituye para él el juicio último. De hecho, es en la historia donde busca, ya desde esta época, la solución del problema concreto que él mismo se planteó: ¿cómo puede existir entre el hombre y Dios una relación de espíritu a espíritu que no aboque ni a su separación absoluta ni a su unidad indistinta, sino que los una en esa síntesis viva en la que las diferencias son negación incorporada al Todo, y que no puede ser otra cosa que "la síntesis de la tesis y de la antítesis", que se desenvuelven en síntesis cada vez más perfectas y totalizadoras? Más tarde, luego de haber elaborado su filosofía de la Razón, reintegrando a la razón el movimiento operado por el amor (*95) y reconciliando gracias a su doctrina de la *mediación* [50] el cielo con la tierra, lo singular con lo universal y lo finito con lo infinito, postulará la identidad absoluta del pensamiento y del ser (*96); y, encontrando por doquier el silogismo, establecerá la jerarquía ascendente del Espíritu absoluto y la síntesis de la lógica, de la naturaleza y del espíritu en tres silogismos o tres círculos que se corresponden con el reino del Padre, con el reino del Hijo y con el reino del

[48] F. Engels: *Ludwig Feuerbach*, ed. cit., pág. 24.
[49] *L'esprit du christianisme et son destin*, trad. Hyppolite, pág. 115.
[50] H. Niel: *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, págs. 19 y sgs., 224, 251.

Espíritu Santo, que constituirán el silogismo único de la mediación del Espíritu consigo mismo *(Enciclop.*, § 571), cima y totalidad de la filosofía y del sistema en el que se expresa (*97). La Idea tiene por medio a la Razón que se conoce. Lo Absoluto universal se escinde en espíritu y en naturaleza como en sus dos manifestaciones que en él mismo se unifican; porque la naturaleza misma ocupa su lugar en las relaciones espirituales, y el espíritu solo tiene su realidad cuando es espíritu objetivo, que se realiza en las cosas, se piensa en ellas y las sitúa con relación a sí mismo. Así, una esencia infinita puede encontrar un lugar adecuado en un espacio finito y determinado, como lo atestigua una obra de arte; y, de igual manera, el espíritu puede ser considerado a la vez en el tiempo y en la eternidad; así, p. ej., Cristo, que es eternamente y que existe en un momento dado de la historia. "Es la Idea eterna, que existe en sí y para sí, la que se manifiesta, se engendra eternamente a sí misma y goza de sí misma eternamente como Espíritu absoluto" *(Enciclop.*, § 577, fin de la obra, que presenta la conclusión del tercer silogismo).

3. La dialéctica del pensamiento y del ser. Cómo expresa Hegel en un sistema racional su aspiración religiosa. La influencia de Spinoza y la crítica del subjetivismo kantiano. Lógica y fenomenología. El ritmo ternario, las etapas y el término del proceso dialéctico. Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. El sentido de la historia y la deificación del Estado. El Dios de Hegel.

Así, la dialéctica del conocer y la dialéctica del ser se corresponden y se engendran mutuamente en un mundo en el que, siguiendo la célebre fórmula del prólogo a los *Principios de filosofía del derecho* (trad. fr. Kaan, 30; cf. *Enciclop.*, § 6, nota), "lo que es racional es real y lo que es real es racional", y en el que también lo que es racional es silogismo; porque lo racional no es otra cosa que el silogismo *(Log.*, II, 349; Lasson, 308). El sistema aboca formalmente a un panlogismo. Pero a un panlogismo que, *habiendo partido de lo concreto como síntesis inmediata,* vuelve por la reflexión a lo concreto de la síntesis mediata, y que, dondequiera que no se encierra en sí mismo, abre sus ojos a lo real [51], flexionándolos, es verdad, en el sentido del sistema. Se trata, ciertamente, de un panlogismo que quiere darnos en una forma elaborada dialécticamente ese conocimiento o, por decirlo mejor, esa posesión del mundo con la que Hegel había soñado en su juventud como el advenimiento terrestre del reino de Dios. Cuando se precisa su origen y su génesis, la dialéctica hegeliana se aparece como un esfuerzo por transportar al mundo del Logos o del verbo, en suma, de la Lógica, una aspiración de naturaleza profundamente religiosa; porque, como él mismo dice, "es una gran testarudez que honra al hombre el no querer reconocer ninguno de nuestros sentimientos que no esté justificado por el pensamiento" [52].

Ahora bien: en esta racionalización y en esta realización de lo que, para él, había sido primeramente sentimiento o fe, se ejercieron influencias específicamente filosóficas, que es preciso tener en cuenta si se quiere comprender esta mutación de su pensamiento o, con más exactitud tal vez, de la expresión que dio de él.

La primera y la más decisiva de estas influencias parece haber sido la de Spinoza. Ser spinozista, según él, es el comienzo de la filosofía. Y es, en efecto, en el principio spinozista de la unidad de la sustancia, ya reivindicado por Fichte y por Schelling contra el dualismo kantiano, donde Hegel encuentra el punto de partida de la especulación filosófica. Pero aportando a él una rectificación, que constituye "el punto esencial" de su sistema, a saber: que lo Verdadero debe ser aprehendido y expresado no como *sustancia,* sino precisamente como *sujeto:* lo que solo puede ocurrir gracias al *proceso dialéctico* por el cual se convierte en *otro* y permanece, sin embargo, como él mismo en esta alteridad, puesto que es la *mediación* entre su propio devenir y él mismo, y gracias a esta negatividad, se convierte en lo que es. Spinoza tuvo el mérito de abrir el camino a esta concepción que permite superarle y llegar a una justa representación de lo verdadero. En efecto, por una parte afirmó de manera completa y concreta la esencia del *Cogito* cartesiano, a saber: la identidad del pensamiento y del ser [53], como atributos y modos de la sustancia única, proclamando que lo Absoluto está presente a sí mismo en todas sus manifestaciones. Por otra parte, permitió a la especulación filosófica realizar un progreso decisivo postulando como principio metodológico que *toda*

---

[51] Nicolaï Hartmann, "Hegel et le problème de la dialectique du réel" *(Rev. Méta.*, 1931, págs. 308-10), da dos ejemplos de esta "dialéctica de lo real". Uno está sacado de la célebre dialéctica del señor y del esclavo, que ya hemos resumido. Otro, de la dialéctica de la pena, desenvuelta en la *Filosofía del derecho,* y que muestra en la pena una simple restauración de la libertad; el orden común de la libertad opone por la pena una segunda violencia a la violencia cometida y restituye de esta suerte el estado de derecho, en el que hace entrar al criminal mismo por medio de la expiación.

[52] Prólogo a los *Principios de la filosofía del derecho* (1820), trad. fr. Kaan, págs. 31-32. Hegel ve en esta testarudez la característica de los tiempos modernos: lo que Lutero comenzó a aprehender como *creencia* es lo que el espíritu trató de presentar ulteriormente en forma de *concepto.*

[53] *Etica,* II, 7: "Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum."

determinación es negación, de donde se sigue que el Ser se da como la totalidad de todas sus formas y de todos sus modos *(Geschichte der Philosophie,* ed. Michelet, I, 460); en otros términos, la infinitud de la Sustancia encierra y pone necesariamente sus modos finitos al ponerse a sí misma [54], realizando así esa unificación de lo infinito y de lo finito que caracteriza la vida [55]. Salvo que lo Absoluto no puede ser un primero, un inmediato, es esencialmente su propio resultado. Por no haber visto esto *(Filos. de la rel.,* Lasson, I, 191), Spinoza dio de la sustancia una concepción abstracta y rígida, que la asimila a lo indeterminado de la religión hindú y al ὄν inmóvil de los eleatas. Es preciso superar esta concepción de una unidad formal sin contenido, propia del panteísmo, para introducir en ella la noción dinámica de un "retorno a sí mismo" de los modos y de los atributos en el sujeto absoluto, que no se diferencia de sí mismo más que para volver a sí *(Log.,* I, 87. Lasson, 80, 368-72; Lasson, 336-39). Ahora bien: esta unidad concreta, cuyo desdoblamiento aboca a la conciliación y la hace, por medio del devenir, retornar a sí misma y, por sí misma, a la primera identidad, es el Espíritu, Unidad que no es dada inmediatamente a la manera del Absoluto de Schelling, que es como la noche en la que todas las vacas son negras *(Fenomenol.,* I, 16), sino que resulta del movimiento dialéctico por el cual el concepto vuelve a sí mismo a través de la dualidad y el desgarramiento *(Fenomenol.,* pról., I, 29), ese "calvario del espíritu absoluto", esa tragedia que debe aceptar para alcanzar la "certeza de su trono" *(Fenomenol.,* II, 313) (*98).

Esta unidad o identidad absoluta del principio subjetivo y de la sustancialidad, de la subjetividad y de la objetividad, del saber y de la verdad, permite remontar la dualidad del concepto y de la realidad, del pensamiento y del ser, que había llevado a Kant a negar que Dios pudiese ser teóricamente conocido y demostrado, y le había obligado a conceder a la fe lo que rechazaba para el saber.

[54] Necesidad de procesión que se sigue en Spinoza de la necesidad de naturaleza: las cosas existen con la misma necesidad que Dios *(Etica,* I, 16; 17 esc.).

[55] *Fragmento del Sistema,* Nohl, 347. La religión es elevación de la vida finita a la vida infinita, y es por medio de la vida como puede ser efectuada la conciliación entre estos dos términos, lo finito y lo infinito, que, en tanto que objetos de reflexión, son absolutamente inconciliables. Así, todo ser finito, en tanto que ser vivo, puede "aproximarse" a Dios sin disolverse en él. Así, la religión obtiene lo que no podría obtener una filosofía fundada en la reflexión o el entendimiento *(Verstand).* La jerarquía ascendente, Arte, Religión, Filosofía, que se encuentra en la *Diferencia* (1801) y en la *Enciclopedia* (1817-1830), no pone por encima de la religión más que la filosofía de la razón *(Vernunft),* de la razón que se conoce, de lo absoluto universal.

Es, a los ojos de Hegel, en la crítica del argumento ontológico donde el kantismo manifiesta de la manera más obvia su insuficiencia [56]. Sabemos, dice, que la idea más sublime de Descartes, luego de haber revestido la forma deficiente del silogismo formal, terminó por sucumbir a la crítica de la razón, o mejor del entendimiento, que, oponiendo el pensamiento al ser, objeta que la existencia no podría ser deducida por análisis de la simple noción. Ahora bien: Kant cometió el error de pensar, no en el *ser,* sino en el contenido de un ser definido, es decir, en la especie, en cien táleros, que no basta evidentemente con que los piense para que existan. Cuando tenemos que habérnoslas con Dios, es decir, con el ser, y con él solo, que no puede ser pensado más que como existente, estamos ante algo muy diferente a cien táleros o a la representación de un ser finito, contingente, lo propio del cual es precisamente que su existencia sea diferente de su noción. Todo esto es justo. Pero Hegel, en su *Lógica* [57], va más lejos; y es aquí, en esta generalización del argumento ontológico, donde aprehendemos la génesis, o, si se quiere, la manifestación primera, del gran principio, a saber: la identidad del pensamiento y del ser, de lo racional y de lo real, que, con la pulsación dialéctica trinitaria de la contradicción—la negación que se niega a sí misma para afirmarse, lo inmediato que se mediatiza para encontrarse—, constituye la parte original y esencial de la síntesis hegeliana, al mismo tiempo que el fundamento de su idealismo absoluto, en lo que tiene de más característico y, por lo demás, de más discutible. Detengámonos en este punto.

Kant, según Hegel, no vio que el concepto como tal no está completo como concepto: para llegar a estarlo es preciso que se eleve a la Idea, la única que representa la unidad del concepto y de lo real; y esta realidad que el concepto se da no debe venirle de fuera, como afirma Kant: debe poder ser deducida del concepto mismo, de tal suerte que el objeto, gracias al concepto, se encuentra reducido a su esencia, de la que el fenómeno es la simple manifestación. Así, todo ocurre en el interior del espíritu; el concepto es la forma de lo Absoluto. Aunque incompleto en la abstracción formal, pasa, en virtud de la dialéctica que le es inmanente, a la *realidad* que él mismo *engendra,* sin tener que referirse a una realidad ya hecha, anterior a él e independiente de él. Es

[56] Delbos, "Les facteurs kantiens dans la philosophie allemande à la fin du XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e]" *(Rev. Méta.,* 1921, pág. 39). Sobre el argumento ontológico, véase en particular la *Lógica,* lib. III, "Ciencia de la lógica subjetiva", 2.ª sección, "La objetividad", Lasson, II, 353 y sgs.; Jank., II, 399 y sgs.; *Enciclopedia,* § 51, nota.

[57] *Lógica,* 3.ª sección, "La idea", cap. III, "La idea absoluta", Lasson, II, 483-503; Jank., II, 549-73.

sorprendente, prosigue Hegel, que Kant no haya visto esto; es sorprendente que, en su tentativa por realizar una unidad superior del pensamiento y de la existencia fenoménica en la Idea, se haya atenido a la afirmación de que el concepto es una pura forma que permanece completamente separada de la realidad; es más sorprendente todavía que, luego de haber definido justamente la verdad como la concordancia del conocimiento y de su objeto [58], la haya puesto en lo que él mismo consideraba como un conocimiento finito, sin darse cuenta que el conocimiento de una cosa como *finita* prueba la *presencia real de lo infinito* [59]. Porque la conciencia de la interioridad que despertó al postular el principio de la autonomía de la razón exige que el pensamiento confiera a sus productos o a sus construcciones un contenido, esto es, un valor nouménico, de suerte que la unidad trascendental de la conciencia sea considerada como productora y determinante del ser y de la verdad. Basta con dar al *Yo pienso* kantiano su valor y su significación verdadera para ser conducido a la idea de un entendimiento intuitivo, y para abocar así a ver en la Idea misma, en lugar de una apariencia trascendental desprovista de realidad, la verdad pura, la verdad para sí misma, cuyo contenido está puesto únicamente por el desenvolvimiento de su forma, y que es "el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y que tiene en el comienzo su propio fin" [60].

[58] *Crítica de la razón pura.* Lógica trascendental, introd., III (Barni, I, 98 y sgs.).

[59] Es, observa Hegel *(Enciclop.,* § 60, nota), la inconsecuencia más grave de todo sistema dualista, y del de Kant en particular, "conceder, por una parte, que el entendimiento no conoce más que fenómenos, y afirmar, por otra parte, que este conocimiento es algo *absoluto* al decir que es el *límite natural* y absoluto del saber humano. Las cosas de la naturaleza tienen límites, y solo son cosas de la naturaleza en tanto ignoran su límite, que es un límite para nosotros, no para ellas. No se conoce, no se tiene conciencia de un *límite,* de una falta, sino después de haberlo superado... Es, pues, pura inconsciencia no reconocer que, precisamente, designar una cosa como finita y limitada contiene la prueba de la *presencia real de lo infinito,* de lo ilimitado, y que el conocimiento del límite solo puede existir si *más acá,* en la conciencia, se encuentra lo ilimitado".

[60] *Fenomenología,* I, 18. En la *Diferencia* (Lasson, I, 29-32; Méry, 100-02, e introd., pág. 22), al definir el lado positivo del saber, cuya antinomia constituye tan solo el lado negativo, como experiencia formal de la verdad, Hegel muestra que la intuición trascendental unifica las dos oposiciones de la reflexión o del entendimiento, a saber: el concepto y el ser. Así, la intuición no es ya ciega a falta del concepto (cual es el caso de la intuición empírica) y los conceptos no están vacíos a falta de un entendimiento intuitivo; pero la dialéctica permite alcanzar el noúmeno (que no se separa del fenómeno o de su manifestación: *Lógica* de 1812, Glockner, IV, 485-661; *Fenomenol.,* I, 68-69), y el saber trascendental no pone simplemente el concepto y su condición, lo subjetivo, sino, al mismo tiempo, lo objetivo, el ser. "Si nos colocamos en el punto de vista de la necesidad o del ser, el pensamiento no es más que un esquema del ser absoluto" (Lasson, 31; Méry, 102). Cf. lo que dice en *Glauben und Wissen* (Lasson, 260-62; Méry, 225-27) sobre el fracaso de Kant en la solución del problema fe-razón, por no haber aprehendido la identidad de lo finito y de lo infinito más que en la forma de lo infinito como *concepto* y permanecer la verdadera *idea,* según él, como una máxima puramente subjetiva, tanto para la razón como para la fe: la identidad absoluta del pensamiento y del ser, tal es la idea que el argumento ontológico enuncia como la verdad primera, desconocida para Kant. Se ve aquí claramente cómo Hegel, al comienzo de su especulación filosófica, y conservando la definición kantiana del entendimiento intuitivo como creador de su objeto, atribuye al espíritu (humano) el poder que Kant le había negado para hacer de él el atributo del Creador. En el saber filosófico, dice (Lasson, 31; Méry, 102), el objeto de la intuición es una *actividad* a la vez de la inteligencia y de la naturaleza: en ella idealidad y realidad son la misma cosa, o, como dirá más tarde, lo Absoluto se engendra como resultado de su propio devenir.

Pero quedaba por precisar el principio motor del proceso por el cual se opera este devenir, a saber: la dialéctica triádica, cuyo esquema auténtico y sagrado está dado por la Trinidad. Kant tuvo presentimiento de ella cuando mostró en la forma trascendental de la imaginación una posibilidad de unir el *a priori* con el *a posteriori* [61]. Pero esta triplicidad permanece en él como triplicidad muerta por estar privada del concepto. No vio cómo, al eliminar lo accidental, lo múltiple y lo contingente de la inmediatez en la que tiene su comienzo, permitía pasar de lo finito a lo infinito y alcanzar el principio universal absoluto que encierra en sí mismo, sin tener que recibir de fuera el testimonio de sí mismo [62]. Y como lo Absoluto es el término, y no, según creía Schelling, el punto de partida, del conocimiento, se sigue de aquí que el órgano, o mejor el principio de la verdad, no es el entendimiento *(Verstand)* formal y muerto que solidifica las diferencias y se opone a su devenir y a su síntesis real, sino la razón *(Vernunft),* es decir, el pensamiento mismo en su vivo devenir que lo iguala a la cosa. El pensamiento, en su desenvolvimiento de forma en forma, no puede concebirse como una actividad subjetiva que recibiese su valor objetivo de algo exterior a él; él es la totalidad misma del ser [63],

[61] Por ello, aun deplorando que Kant no haya dado al juicio reflexivo un valor de verdad para el conocimiento y que haya negado todo valor especulativo a la actividad creadora de la imaginación trascendental, que no es otra cosa que un entendimiento intuitivo, Hegel ensalza en alto grado la *Crítica del juicio;* y, haciendo suya de nuevo la posición de Aristóteles, presenta la finalidad como vida y el reino de los fines como lo propio de la vida del espíritu.

[62] Para todo esto véase *Fenomenología,* pról., I, 42-45, y *Fe y saber,* Lasson, I, 247; Méry, 215; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.* I. Die Vernunft in der Geschichte, Lasson, 5.

[63] "La razón es espíritu cuando su certeza de ser toda realidad es elevada a la verdad y se sabe consciente de sí misma como de su mundo, y del mundo como de sí misma" *(Fenomenol.,* II, 9).

la verdad única y la realidad suprema [64]. Sus categorías, sus formas, su contenido, se resuelven en él, en su desenvolvimiento necesario o, lo que equivale a lo mismo, en su actividad inmanente, que es una actividad creadora por el hecho de su enajenación o de su devenir otra cosa: porque los momentos del concepto, que se enajena, se dan una existencia distinta, y es así cómo el espíritu eterno y abstracto se vuelve para sí algo distinto, entra en el ser inmediato y *crea* un *mundo*. Esta creación es el acto del pensamiento que vuelve a sí mismo según la necesidad de su naturaleza como concepto: porque el concepto es la cosa en sí y para sí, lo que significa que "el saber y el *objeto* del saber son una sola y la misma cosa... Lo que no es racional no posee ninguna verdad, o lo que no es conceptualmente concebido, *no es*" [65].

Es en la lógica donde se encuentra, como decíamos, la clave del saber, porque es en ella donde se termina la concepción de la conciencia como principio absoluto. "La lógica debe ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Y este reino es el de la Verdad tal como existe en sí y para sí, sin máscara ni envoltura. También puede decirse que su contenido es una representación de Dios tal como es en su esencia eterna, anteriormente a la creación de la Naturaleza y de un espíritu finito" [66]. La Idea, que es el pensamiento absolutamente idéntico a sí mismo, encierra en su desenvolvimiento absoluto tres grandes fases: la Lógica, ciencia de la Idea en sí o en Dios anteriormente a la creación del mundo; la filosofía de la Naturaleza, en la que la Idea está fuera de sí como si fuese otro ser *(Anderssein);* la filosofía del Espíritu, o la Idea que vuelve de su alteridad a sí misma y que es para sí a la vez que en sí [67].

Sin embargo, como declara Hegel en el prólogo a la segunda edición de la *Lógica,* que data del final de su carrera (1831), los momentos de la dialéctica, que esta lógica presenta de una manera formal y sistemática, solo pueden ser comprendidos si se reconoce el principio de la autonomía del pensamiento y de su desenvolvimiento. Es preciso, pues, si se quiere ir al fondo de las cosas, buscar antes de nada el comienzo, como el germen en el que está incluido todo el desenvolvimiento; luego, seguir sus fases sin hacer intervenir en ninguna de ellas una categoría o una reflexión que no forme parte estrechamente o que no proceda de la que la pre-

[64] *Phil. des Geschichte,* Lasson, I, 6. Para lo que sigue, cf. *Fenomenología,* II, 276, y el prólogo a la 2.ª ed. de la *Lógica,* de fecha 7 de noviembre de 1831 (Jank., 11-25; Lasson, 9-22).

[65] *Fenomenología,* II, 99-100. Cf. pról., I, 31.

[66] *Lógica,* introducción, Jankélévitch, I, 35; Lasson, 31.

[67] *Enciclopedia,* § 18. Cf. *Lógica,* pról. de la 1.ª ed., Jankélévitch, 9-10; Lasson, 7-8.

cede: partir de lo que es simple e inmediato, y, por consiguiente, lo más general y lo más vacío, para lanzarse a la unidad concreta de lo universal o de lo absoluto, que es inseparable del proceso dialéctico por el cual se realiza [68]. Así, la fenomenología, en tanto que ciencia de la conciencia o experiencia del espíritu, es la preparación necesaria del saber absoluto, lo mismo que el fenómeno es un momento necesario de la esencia y la manifestación es inseparable de la ciencia y del espíritu mismo: porque el espíritu es lo que se manifiesta, las cosas son una conquista, o un proyecto del que solo su retorno nos llevará al fin, lo efectivamente real es lo que se pone a sí mismo, lo que vive en sí mismo, el ser que está en su concepto. En este sentido, "el espíritu es tiempo", y el elemento de la filosofía es el proceso que engendra y recorre sus momentos, es el movimiento de la vida y de la verdad [69]. La *Fenomenología del espíritu,* que en la obra de Hegel precedió a la *Lógica,* lo mismo que esta precedió a la Filosofía de la Naturaleza y a la Filosofía del Espíritu [70], es la historia de la conciencia como

[68] *Lógica,* pról. de la 2.ª ed., I, 22-23; *Fenomenología,* pról., I, 46.

[69] Sobre el concepto de tiempo, véanse los análisis de la *Realphilosophie* de Jena (1805-1806), *Werke,* Lasson-Hoffmeister, XX, 5-13. Cf. un artículo de Koyré en la *Rev. d'hist. et de philos. relig.,* de Estrasburgo, abril de 1934, y lo que dice Hegel en la *Fenomenología,* I, 39-40; II, 305: Si "el espíritu es tiempo", como decía en Jena, es porque el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo y porque esta sustancia que es el espíritu es el devenir del espíritu para alcanzar lo que es *en sí,* al estar lo en sí tomado como la necesidad de realizar lo que solo es interior y revelarlo: por lo que nada es *sabido* que no esté *presente* en la experiencia como lo *Eterno* interiormente revelado. Véase también en el Apéndice la nota *105.

[70] El sistema de Hegel abarca así una propedéutica, que es la Fenomenología del espíritu (y no el curso elemental publicado con este título por Rosenkranz), y tres partes: la Lógica, la Filosofía de la naturaleza y la Filosofía del espíritu. Y cada una de estas tres partes se divide a su vez en tres secciones: la lógica, en teoría del ser, teoría de la esencia y teoría del concepto; la filosofía de la naturaleza, en mecánica, física y física orgánica, y la filosofía del espíritu, en teorías del espíritu subjetivo, del espíritu objetivo y del espíritu absoluto.

El título de la *Fenomenología del espíritu,* por la que Hegel comenzó efectivamente la exposición, presentaba esta obra como la primera parte del *Sistema de las ciencias,* del que (dice el prólogo de la 1.ª edición de la *Lógica)* la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu debían constituir la segunda. La amplitud dada a la *Lógica* llevó a Hegel a hacer de ella una obra autónoma. En cuanto a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu, no les consagró nunca una obra de conjunto detallada; en su obra escrita solo trató y desarrolló una breve parte, la *Filosofía del derecho* (1821). Pero publicó en 1817, y reeditó con retoques por dos veces, un libro de curso *(Vorlesebuch),* destinado a ofrecer a sus oyentes el hilo director necesario para orientarlos a través de su enseñanza. Se trata del *Compendio de la enciclopedia de las ciencias filosóficas,* que, luego de haber resumido la lógica, traza las líneas rectoras de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu, enviando, para su desenvol-

presentación del saber fenoménico o, si se prefiere, de la manifestación del saber. Se encuentra aquí no solo la primera forma, sino el germen y el *primum movens* de la dialéctica hegeliana, a la vez que el primer modelo de todos los análisis que fueron recogidos por la fenomenología contemporánea, tanto en su forma esencialista como en su forma existencialista[71]. Es, nos dice la Introducción (I, 69-73), "como el camino del alma", que al purificarse se eleva a espíritu y, a través de la completa experiencia de sí misma, llega al conocimiento de lo que es en sí misma. Nos muestra cómo la conciencia, que es primero saber concreto introducido en la exterioridad, se desprende progresivamente de su inmediatez y del saber sensible (certeza sensible, percepción, entendimiento) para devenir saber puro que tiene por objeto las esencialidades que forman el contenido de la lógica, espíritu que piensa su esencia, la pone más allá de sí y la reconstruye (*99).

Esta reconstrucción se opera por el juego de las oposiciones que el espíritu construye y que niega para retornar a sí mismo (*100), según el esquema universal y necesario de todo desenvolvimiento dialéctico. El desenvolvimiento dialéctico abarca tres momentos, que se designan comúnmente con los nombres de tesis, antítesis y síntesis[72]: el *ser (das reine Seyne)*, el *no-ser (das Nichtseyn)* y el *devenir (das Werden)* como unidad dinámica del ser y del no-ser. Pero estos tres momentos no hacen más que determinar un solo y único proceso, que Hegel designa con el término *aufheben*[73]. El ser que sale de su inmediatez se encuentra mediatizado por el no-ser, y recíprocamente. Ahora bien: al determinarse, el ser y el no-ser toman una forma nueva que les permite constituir conjuntamente los momentos o los elementos correlativos de una unidad superior; son, pues, a la vez *suprimidos* como ser y nada indeterminados, *conservados* mediante determinación, y por esto mismo *armonizados* en un todo que los *sobrepasa* y que resuelve la contradicción primera, de suerte que el ser o lo verdadero es lo que llega a ser[74]. Veamos más de cerca lo que significa este proceso.

vimiento, a la exposición oral. Sus alumnos, después de su muerte, y sobre la base de las notas de Hegel y de las suyas propias, intentaron la reconstrucción de un cierto número de sus cursos y añadieron a las diversas secciones de la *Enciclopedia* aclaraciones y complementos, que Kuno Ficher aconseja utilizar con precaución. Véase la noticia bibliográfica al final del capítulo (L. H.).

[71] Véase a este respecto Angèle Marietti: *Pour comprendre la pensée de Hegel*, Bordas, 1947, con un artículo de Jean Wahl sobre Hegel y Heidegger (y Hölderlin como intermediario): su fin es aprehender todas las cosas en el pensamiento, que se sitúa más allá del entendimiento e incluso de la razón, lo mismo que "lo ontológico" está más allá de lo "óntico"; el espíritu es lo que se manifiesta, las cosas son una conquista, el resultado de un viaje cuyo retorno es lo único que nos llevará al fin.

[72] Estos tres términos son raramente empleados por Hegel mismo, que se sirve ordinariamente de los términos *inmediatez, mediación, supresión salvadora (Aufhebung)*, para expresar la estructura dialéctica del ser, en tanto que silogismo en el que el término medio mediatiza los dos extremos de lo inmediato y de lo mediatizado (Kojève: *Introduction à la lecture de Hegel*, pág. 480). Cf. *Enciclopedia*, § 83.

[73] Véase la nota de la pág. 15.

El ser puro y la nada pura son la misma cosa[75]. Tal es la verdad primera, la verdad de base que debe ser adoptada de una vez por todas. Y, añade Hegel, desafiamos a que un entendimiento sano encuentre un ejemplo en que el uno esté separado de la otra, en que algo esté separado de su límite, en que el infinito, Dios, esté separado de toda actividad; se trata aquí de puras abstracciones, y son, sin embargo, estas abstracciones, el ser y la nada, las que el entendimiento prefiere a la verdad, es decir, a la inseparabilidad, cuya evidencia se impone a nosotros por todas partes. En efecto, el Ser, lo inmediato indeterminado, de lo que no enuncio ninguna determinación, es en realidad Nada o No-ser, no-existencia cualquiera, que representa la misma indeterminación que el ser puro. Lo que es verdadero, no es ni el ser ni la nada, sino el paso, y el paso ya efectuado, del ser a la nada y de la nada al ser.

Pero puede decirse también verdaderamente que, lejos de ser indistintos, lejos de ser la misma cosa, el ser y la nada difieren absolutamente, aun no estando separados y siendo inseparables, puesto que cada uno desaparece directamente en su contrario. Su verdad consiste, pues, en ese movimiento de desaparición del uno en la otra, que, al mismo tiempo que hace surgir su diferencia, la reduce y la suprime, a saber: el *devenir*. En otros términos—y con ello se desvanece el misterio de la existencia[76]—, es en virtud de la naturaleza que les es inmanente como el ser y la nada manifiestan su unidad y su verdad en el devenir, donde se encuentra realizado su contenido propio. El ser y la nada, momentos inseparables de la Unidad, *no existen* más que en el tercer momento, que es en su forma particular el devenir, en el que la aparición y la desaparición se penetran y se paralizan recíprocamente, suprimiéndose[77] cada uno y conteniendo en sí mismo a su contrario

[74] *Enciclopedia*, § 89. Cf. *Fenomenología*, pról., I, 18-20.

[75] *Lógica*, lib. I ("Die Lehre vom Sein"), 1.ª sec. ("La cualidad"), cap. I ("El ser. A, Seyn. B, Nichtseyn. C, Werden, el devenir, unidad del ser y del no-ser"). Jank., I, 73; Lasson, 67.

[76] Cf. en el apéndice, nota *101.

[77] La supresión no es la nada: la nada es lo inmediato; una cosa suprimida es algo mediato, un no-existente que conserva el carácter definido de su fuente, a saber: el ser. Lo que es *suprimido* es, pues, al mismo tiempo lo que es *mantenido* (doble sentido de *aufheben)* al perder su inme-

para que se establezca en fin el equilibrio, que no es otra cosa que el devenir, que se contrae para formar una tranquila unidad del ser y de la nada en el *ser-ahí.*

La noción del devenir conduce así por sí misma a otra noción, la *cualidad,* abstracción hecha del tiempo, forma pura de la intuición sensible, que aparece mucho más tarde en el sistema *(Enciclop.,* 2.ª p.: Filos. de la naturaleza, 257-59: el tiempo; *Geschichte der Philosophie,* I, ed. del Jub., XVII, 354). En efecto, la idea de devenir, es decir, de comenzar o de cesar de ser, que, en estos dos aspectos, es unión de ser y de no-ser en una forma absolutamente indeterminada, se precisa en seguida en la del devenir de un término determinado, la cualidad, presencia de ser y ausencia de ser que toma la forma de lo que es esto y no aquello; y esta nueva idea realiza, en fin, la unión superior de un ser determinado y de un no-ser determinado: lo que es propiamente el ser cualificado, el *Dasein,* en el que la cantidad no es más que un aspecto o una determinación particular [78].

Ahora bien: con este orden de aparición de las categorías en el espíritu, que procede de lo abstracto a lo concreto, se corresponde un cierto encadenamiento que explica el orden de su aparición y su significación con relación a la realidad efectiva. Conforme al principio que preside toda la concepción hegeliana de la dialéctica, estas nociones, que representan las esencialidades de la lógica, no pueden no realizarse, y deben verificarse plenamente. Hay, pues, necesariamente en toda cosa ser, no-ser, y devenir, devenir cualificado, cualidad; en esta última forma toda realidad verificará el carácter de ser, no un ser indeterminado, ni una nada indeterminada, sino un ser *determinado, por tanto negado* de manera determinada [79]; en suma, un *en-sí* en el que alguna cosa se refleja a partir de su ser para otro, y que resulta de la negación de su ser para otro. Esta reflexión se efectúa a favor y por la *mediación* del ser para otro; y así el límite es esencialmente el no-ser de otro, que circunscribe y delimita como otro: de donde se sigue que *alguna cosa* no es tal más que por el hecho de su límite, o de la mediación que hace que alguna cosa y otra cosa sean y no sean

diatez *(Lóg.,* I, 99-101; Lasson, 92-93). Véase a este respecto, y para todo lo que sigue, los excelentes artículos de F. Grégoire: "Hegel et l'universelle contradiction" *(Rev. philos.* de Lovaina, 1946, págs. 37-73) y "La dialectique hégélienne de l'être, du néant et du devenir" *(Rev. Méta.,* 1957, págs. 88-95).

[78] *Enciclopedia,* 1.ª parte ("Ciencia de la Lógica"), 1.ª sección ("Teoría del ser"), §§ 89-90: El resultado del devenir, en el que el ser y la nada, en tanto que idénticos, no hacen más que desvanecerse, es el Ser-ahí *(Dasein),* es decir, el Ser con una determinación concreta: la cualidad.

[79] Volvemos a encontrar el principio spinozista: "Omnis determinatio est negatio." Lo determinado es la negación puesta como afirmación.

a la vez. Hay, pues, en fin, y *por necesidad,* ser y no-ser, que toman conjuntamente de manera igualmente necesaria la forma de devenir y, por consiguiente, de *ser cualificado.* Este ser, este "alguna cosa", tal es la primera esencia que merece ser llamada "negación de la negación" como fruto que es de la *Aufhebung.* La existencia y la no-existencia son, a la vez que contrarias, intrínsecamente relativas la una a la otra; y su unión señala la aparición de un tipo absolutamente nuevo de inteligibilidad, de idealidad y, por tanto, de realidad.

Este tipo de unidad y de inteligibilidad se encuentra en todos los estadios de lo real: no hay nada en el cielo y en la tierra que no contenga a la vez el ser y la nada *(Lóg.,* I, 75; Lasson, 69). Por todas partes la unidad agitada del devenir conduce a la tranquila unidad del ser cualificado *(Lóg.,* I, 101; Lasson, 93), que es también un devenir, pero un devenir interior, en el que los dos aspectos correlativos encontraron su equilibrio por una especie de circumincisión del ser y del no-ser que no excluye, sino que incluye, la exigencia de un nuevo desenvolvimiento, de una transformación *(Veränderung)* que expresa en el ser cualificado esa llamada, esa exigencia, esa necesidad de pasar de una cualidad a otra cualidad, como había visto ya Heráclito *(Geschichte der Philosophie,* I, ed. del Jub., XVII, 352, 420). Si una cualidad existe, es preciso que las demás cualidades se realicen: así la filosofía de la naturaleza, que sigue a la lógica y que estudia la Idea en su forma de alteridad en el objeto que se da libremente, nos muestra el escalonamiento y la jerarquía de las formas en este universo que tiene a los individuos como sus momentos necesarios, de suerte que, por ejemplo, los caracteres propios de una ramificación exigen, gradualmente, los caracteres propios de las otras ramificaciones, sin que una deba transformarse en otra como pretende el transformismo. No ocurre de otro modo cuando se aborda la filosofía del Espíritu—Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo, Espíritu absoluto—, en la que el espíritu no es ya, como en la naturaleza, exterior a sí mismo, sino que se da propiamente en sí mismo, estudiándose su naturaleza en sus productos efectivos—la Historia, el Derecho, la Moralidad—, antes de observarlo en su más alto grado: el Arte, la Religión, la Filosofía. Porque se constata entonces que no se siente propiamente en sí más que cuando hizo del mundo una realidad determinada por la libertad, que soporta la negación de su inmediatez individual para someterse, y someterlo con ella, a la "verdad de necesidad", que constituye la verdadera libertad en su universalidad concreta, y que no se encuentra, finalmente, más que en el seno de la comunidad, cuya forma más perfecta es la soberanía absoluta del Estado, puesto que Dios mismo "debe ser conce-

bido como espíritu en la comunidad"[80]. Así, la historia universal nos muestra el espíritu del mundo que se encarna alternativamente en el espíritu de cada pueblo *(Volksgeist)*, recorriendo una serie de formas que se reemplazan necesariamente según un modo determinado por el grado histórico de su desenvolvimiento; y esta historia no es otra cosa que la representación de la evolución divina absoluta del espíritu, gracias a la cual adquiere el conocimiento verdadero, la conciencia de sí *(Filos. de la hist.*, introd., Gibelin, I, 58-59; cf. *Enciclop.*, § 552). Las civilizaciones orientales —china, india, egipcia y persa—, griega y romana son las etapas que conducen a la civilización cristiana y germánica, que encarna en la conciencia protestante la vieja interioridad del pueblo alemán, la liberación del espíritu que se conoce en su racionalidad y en su verdad y que afirma su superioridad como una superioridad espiritual, apta para recibir la revelación suprema, a saber: la unidad de lo universal y de lo individual, la Idea del Espíritu eterno, pero vivo y presente en el mundo, que hace de la ciudad terrestre la verdadera Ciudad de Dios.

Se comprende desde este momento cómo y en qué sentido, fiel al último mensaje de Lutero, Hegel, para quien la conciencia religiosa y la conciencia social se confunden en la conciencia protestante *(Enciclop.*, § 552, nota, *ad finem)*, pudo declarar que *la más alta forma de la vida del espíritu*, de esa mediación que es la elevación hacia Dios tomada en su sentido más concreto, *es el Estado*, porque el Estado es propiamente la razón que se realiza, la sustancia social consciente de sí misma, cuya esencia es lo universal en sí y para sí, y cuya función consiste en realizarlo en la tierra refiriendo a la vida de la sustancia universal toda la mentalidad y la actividad del individuo que tiende siempre a hacer de sí mismo su propio centro. El Estado, para él[81], es la forma

[80] *Enciclopedia*, §§ 535-37, 554 y nota sobre el sentido del Espíritu absoluto, como espíritu en la comunidad *(Gemeinde)*, que señala el paso del Espíritu objetivo, el Estado, al Espíritu absoluto, Dios, que es Dios en tanto se conoce y se conoce a sí mismo en el hombre (§ 564, nota), es decir, la comunidad.

[81] *Fenomenología*, I, 346-47; *Enciclopedia*, §§ 535-37, 552; Introducción a la *Filosofía de la historia*, trad. fr. Gibelin, págs. 25, 45-51; *Filosofía del derecho*, pról., trad. fr. Kaan, 30-32 (Del Estado que es lo racional en sí puede decirse lo que se dice de Dios, que una semifilosofía aleja de él, pero que la verdadera filosofía conduce a él). Sobre la teoría hegeliana del Estado, véanse las excelentes páginas de Henri Niel: *La médiation dans la philosophie de Hegel*, págs. 255-95. Sobre sus orígenes luteranos, J. Chevalier, *Cadences*, págs. 25-27 (identidad de la religión y del principio del Estado en el que se realiza, en las naciones protestantes, una misma noción de la libertad, como lo proclama en la *Filosofía de la religión)*. Sobre el pensamiento político de Hegel y su apología del germanismo, E. Vermeil

que constituye la completa realización del Espíritu en la existencia, la realización de la libertad, es decir, del objeto final absoluto que existe para sí mismo: porque todo el valor que tiene el hombre, toda su realidad espiritual, la recibe del Estado. Así, el Estado es la actualización de la libertad (de ahí la grandeza de Napoleón), es la realización verdadera de lo *universal concreto* por medio del cual se opera el paso de lo finito a lo infinito, y en el cual también el individuo encuentra su fin integrándose como miembro de una totalidad orgánica, forma la más alta de nuestro destino, encarnación de lo eterno en el tiempo. En suma, "el Estado es la Idea divina tal como existe en la tierra" *(Filos. de la hist.*, introd., Gibelin, 46). Es aquí donde se revela el Espíritu absoluto, el Espíritu del mundo, *Weltgeist*, lo absoluto humano que domina la naturaleza, y esa esencia de Dios de la que dijo que, si no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, no se daría en ninguna parte.

Sin embargo, como hemos dicho ya (cf. pág. 19), Hegel no niega a Dios, del que escribe *(Enciclop.*, § 6, nota: sobre la realidad de lo racional): "En lo que concierne al sentido filosófico, hay que suponer en las gentes bastante cultura para saber que *Dios existe realmente*, que es lo que hay de más real y lo único que lo es verdaderamente." No niega, pues, la personalidad de Dios, distinta de la del hombre que necesita de él, que le suplica, y que está dotado de una inmortalidad de la que no podría decirse que se reduce simplemente a la del pensamiento[82]. En la introducción de 1829-1830 a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Gibelin, pág. 313), dice enérgicamente: "Al entregarnos al estudio de la filosofía debemos darnos cuenta de lo que es el pensamiento. *El pensamiento es siempre nuestro pensamiento.*" Y a propósito de la filosofía de los indios, muestra en sus lecciones de 1825-1826 *(ibíd.*, págs. 292-95) que, a la inversa de la intuición oriental, en la que lo particular no hace más que vacilar, y está llamado a perderse, en nosotros la subjetividad reflexiva, el *Yo* que quiere, que sabe, que cree, que actúa según las razones y los fines que se propone, reviste, tanto en filosofía como en religión, un valor infinito: en el dominio del pensamiento deja un lugar para lo individual; lo particular puede enraizar y fijarse en él. El pensamiento es lo universal, es el terreno de lo sustancial; pero cuando yo pienso es también subjetivo. Es, pues, un pensamiento que es en sí *universal* y a la vez mío, que existe como sujeto libre, con

(Rev. Méta., 1931, págs. 441-510); Bernard Bosanquet: *Philosophical theory of the State*, 1899 (su relación con el sistema político y jurídico del Estado prusiano); J. Hyppolite: *Cahiers internationaux de sociologie*, 1947 (crítica por Marx).

[82] Como lo mostró muy bien Niel, págs. 57-58, 229, con referencia al *System der Philosophie* (ed. del Jub., VIII, 147).

una existencia actual en la que se actualiza lo universal. En otros términos, el pensamiento, ante todo, me pertenece, es mi alma, el *yo* pensante—y, añadiremos nosotros, el *yo* inmortal. Hegel reprocha precisamente a Spinoza el haber engullido la conciencia de sí en la sustancia en lugar de conservarla como en un sujeto, desenvolvimiento de sí, reflexión sobre sí: falta a la sustancia, tal como este autor la concibió, el "principio de personalidad", es decir, el movimiento de ponerse a sí misma (cf. *Lóg.*, II, 191-94; *Fenomenol.*, pról., I, 17, 18-19). Por ello siempre repudió con energía la acusación de panteísmo formulada contra él: como si no hubiese término medio entre la absoluta separación de lo finito y de lo infinito y la absorción del uno en el otro. Y en una carta dirigida a Schelling se niega categóricamente a rechazar la idea de la personalidad divina [83], como si Dios se conociese únicamente en las conciencias finitas, cuando es saber de sí y sujeto en el sentido pleno del término.

Así, la deificación del Estado, que con tanta frecuencia se reprochó a Hegel, se asocia en él al reconocimiento de la personalidad divina y de las personalidades humanas. Hay aquí una paradoja. Pero no es la única. Todavía contamos con otra: se trata del carácter estático que presenta en el fondo la doctrina hegeliana de la historia. La idea rectora de esta doctrina es que la historia universal no es, bajo su apariencia de espectáculo cambiante, más que el curso del desenvolvimiento y devenir real del Espíritu, la sucesión de los grados de su advenimiento: de donde resulta que el mundo es necesariamente como debe ser, puesto que es la realización de la razón divina universal por la que el Espíritu se hace lo que es en sí y se encuentra colocado ante sí como existencia. Ahora bien: por una parte, esta idea implica la prioridad del devenir sobre el ser: si lo Absoluto es esencialmente resultado, es decir, si es al fin y solamente lo que es en verdad, al devenir algo distinto *(sichanderswerden)* y permanecer como él mismo en este devenir otra cosa *(Fenomenol.*, I, 17-19), es el devenir lo que se convierte en la realidad efectiva; *cada cosa es lo que llega a ser* [84].

[83] Th. Haering: *Hegel, sein Wollen und sein Werk,* t. I, pág. 45. Puede, es verdad, reprocharse a Hegel no haber distinguido claramente, a falta de la idea de creación, el "principio de personalidad" en el hombre (creado) y en Dios (creador), como lo hizo admirablemente, por el contrario, Santo Tomás (v. nuestro *Pensamiento cristiano,* págs. 770 y sgs. de la ed. esp.).

[84] Cada cosa es lo que llega a ser; cada cosa llega a ser lo que es: estas dos fórmulas son enteramente diferentes, traducen dos concepciones opuestas de la vida, del destino y de la existencia humanas. Porque, según la primera *(Lóg.*, I, 427-38. Lasson, 387 y sgs.), hay un "devenir" de la esencia", al determinarse el sujeto a sí mismo; y "lo que una cosa es, lo es enteramente en su exterioridad, que es al mismo tiempo su totalidad", "la verdadera manifestación de lo que es en sí", de suerte que "está destinada en y para sí a manifestarse", y "es la manifestación de su esencia, la cual, por esta razón, consiste en ser lo que se manifiesta" (II, 180. Lasson, 155). Según la segunda concepción, que es la de la metafísica cristiana, la esencia que tenemos de Dios por participación, que depende de él y que tiende a él, es la idea, singular, inmutable, que Dios tiene de cada uno de nosotros, al lanzarnos en el ser, es decir, al crearnos según un tipo, no desenvuelto, sino desarrollable, que hemos de realizar para terminarnos a nosotros mismos y realizar así el pensamiento de la Potencia infinita que nos dio el ser (Pouget, *Logia,* págs. 251, 261, 279, 284, 288). Así (como dice Lavelle: *Etudes philosophiques,* 1958, pág. 31), la *existencia* nos fue dada para *reencontrar* y conquistar nuestra esencia, y precisamos nosotros, para *devenir* de hecho lo que somos en Dios.

Pero, por otra parte, "al no tener que habérnoslas más que con la idea del Espíritu, y considerando todo en la historia como la manifestación del Espíritu, al recorrer el pasado solo tenemos que ver con el *presente,* y la filosofía, en tanto que se ocupa de la verdad, solo tiene que ver también con el *eterno presente.* No hay nada perdido en el pasado, porque la Idea es presente y el Espíritu inmortal" *(Filos. de la hist.,* introd., Gibelin, I, 82-83 ó 76). Es decir, que el Espíritu es ahora esencialmente, y que su forma actual comprende en sí todos los grados anteriores: estos, sin duda, se desenvolvieron sucesivamente de una manera en apariencia autónoma; pero lo que el Espíritu es, lo fue siempre en sí, siendo solo diversa la evolución de este en-sí. La vida del espíritu presente se aparece así como un ciclo de grados que existen también, de un lado, simultáneamente, y de otro, pareciendo pasados. "Los momentos que el Espíritu parece tener tras sí, el Espíritu los contiene, pues, en su profundidad presente" *(ibíd.).* Porque el Espíritu es esencialmente el resultado de su actividad, por la superación de la inmediatez, la negación de esta inmediatez y el retorno a sí hasta que se realiza lo universal elevado a la totalidad *(Filos. de la hist.,* introd., Gibelin, I, 55-57, 78, 82, y la conclusión, II, 239).

Llegamos con esto al corazón del sistema, al alcanzar el punto en el que se enlazan las dos paradojas. Puede decirse que el verdadero Dios de Hegel es el devenir: Dios inmanente a lo que procede de él y que, a su vez, lo hace ser, puesto que todo, sin exceptuar el Ser, es lo que llega a ser. Pero puede decirse también, según el principio que habían entrevisto ya Boehme y el neoplatónico Proclo, que *Dios, para ser Dios, debe devenir Dios* [85]. Estas dos proposiciones son como las dos caras de una misma afirmación fundamental, de la que derivan o hacia la que convergen todas las demás. La razón divina universal es el poder de realizarse ella misma; y la historia universal no es otra cosa que la toma de

[85] Es lo que denomina "Gottes Diremption seiner Selbst" *(Geschichte der Philosophie,* Michelet, I, 297).

conciencia del Espíritu, o de Dios, por él mismo *(Enciclop.,* § 549; *Filos. de la hist.,* introd., Gibelin, 107). El universo es en cierto modo un espectáculo que Dios se da, y se da necesariamente, a sí mismo, Verbo único, discurso en el que se expresa para tomar conciencia de sí mismo; sin esta mediación, Dios no sería Dios; si yo no existiese, Dios no existiría; si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no se encontraría en ninguna parte[86]. En suma, "sin el mundo, Dios no es Dios"[87].

Ahora bien: estos puntos de vista nos llevan a las fuentes teológicas de la doctrina. Porque resultan de la aplicación del esquema trinitario. A los ojos de Hegel, es la religión cristiana la que hizo manifiesto al hombre la naturaleza de Dios como Espíritu puro: "Dios—dice—no es reconocido como espíritu si no se sabe que es uno en tres personas. Este principio nuevo es el gozne alrededor del cual gira la historia universal. La historia aboca a *él* y parte de *él*"[88]. El Padre se desdobla en el Hijo, y los dos, al contemplarse a sí mismos, son el Espíritu Santo: tres momentos de una realidad única, circular, en la que el universo mismo parece ser englobado en el proceso. Según este punto de vista, emparentado con el docetismo, hay en Dios una circumincisión que le obliga a oponerse a sí mismo, sin salir de sí, a fin de poder reencontrarse. Engendra y pone frente a sí a *Otro,* el Verbo, según una mediación eterna que solo se realiza en su relación con la historia del universo y de la humanidad, hasta su término, en el que Dios se da en el hombre y el hombre en Dios, en el que lo finito y lo infinito aparecen reconciliados (*102). Dios debe ser concebido como unidad viva, como Ser comprometido en un proceso en el que se diferencia de sí mismo y pone frente a sí su Otro, para poder retornar de esta diferencia de sí mismo. El otro, aprehendido en la Idea pura, es el Hijo de Dios. Pero este Otro, en el momento de la *particularidad,* y no ya de la universalidad, del pensamiento puro, es el mundo, el mundo fenoménico, la naturaleza y el espíritu finito, que es puesto como un momento de Dios, de suerte que el hombre mismo está comprendido en el concepto de Dios y se aparece y se conoce como un momento de la idea divina.

[86] La primera fórmula se encuentra en *Philosophie der Religion,* "Begriff der Religion", Lasson, I, 25, y la segunda en *Philosophie der Geschichte,* Lasson, I, 38.

[87] "Ohne Welt Gott ist nicht Gott" *(Phil. der. Relig.,* Lasson, I, 146).

[88] *Filosofía de la historia,* 3.ª p., III sec., cap. II: "El cristianismo", Gibelin, 1937, t. II, 102-03; 1946, 291. Sobre el papel del esquema trinitario en la filosofía de Hegel, tal como está expuesto en la *Fenomenología* (II, 272-90) y recogido en la *Enciclopedia,* §§ 566-71, así como en la *Lógica,* la *Estética* (trad. fr., 1944, II, 257), las lecciones sobre la *Historia de la filosofía* y sobre la *Filosofía de la religión,* véase un artículo del P. Rondet sobre "Le panthéisme trinitaire de l'idéalisme allemand" *(Nouv. Rev. Théol.,* Lovaina, 1949, págs. 562 y sgs.).

Así, en el centro de todo está *la muerte del mediador (Fenomenología,* II, 286-87), Cristo, centro de la historia universal, momento histórico y ontológico en el que el hombre y Dios se encuentran el uno al otro, enajenados de sí mismos y, al fin, reconciliados. Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia infeliz de que *Dios mismo ha muerto.* Pero su muerte es *su resurrección como espíritu,* porque solo entonces llega a ser espíritu, o nació en el espíritu, como la conciencia de sí universal de la comunidad (*103), que no es otra cosa que la catolicidad de la Iglesia y el reino mismo de Dios. Así, esta muerte y esta transfiguración del Dios-hombre permitió al género humano devenir el hombre-Dios como Cristo era, a su vez, el Dios-hombre, y, con ello, adquirir un valor infinito y ser fuente de la infinitud en sí mismo *(Filos. de la hist.,* Gibelin, I, 108-16).

4. Cómo conmovió Hegel el pensamiento humano en sus fundamentos. La asimilación de la creación del mundo a la procesión eterna del Verbo, la sustitución de la mediación del ser consigo a la del mediador y el esfuerzo por instaurar en la tierra el reino de Dios. Cómo tiende así la doctrina de Hegel a la deificación y al anonadamiento del hombre; y cómo encierra su destino en el plano terrestre.

Nos encontramos, pues, al término de nuestro análisis en presencia de la esencial ambigüedad que se nos había aparecido desde el comienzo.

Sin duda, Hegel no afirmó nunca explícitamente que la creación sea necesaria o, en otros términos, que Dios no sería Dios si no crease; pero afirma, como acabamos de ver, que sin el mundo, Dios no sería Dios o, en otros términos, que Dios no sería Dios si no refiriese a sí mismo la naturaleza puesta como el otro de sí mismo. Como dice en la introducción a sus Lecciones de 1823-1824 sobre la *Historia de la filosofía* (Gibelin, 102), y como indicaba ya en la *Fenomenología* (II, 258-90), la vida eterna de Dios consiste en encontrarse, en unirse a sí por una *enajenación (Entaüsserung)* o una *extrañación (Entfremdung)* de la esencia divina, conforme con la naturaleza del Espíritu, que no hace otra cosa que enajenarse para encontrarse. Todavía más explícitamente, en las Lecciones de 1825-1826, al definir la evolución y, de una manera general, la vitalidad, el movimiento, escribe: "Esta evolución es la vida de Dios en sí mismo, de la universalidad en la naturaleza y

en el espíritu... Es diferenciación de sí, producción del ser-ahí, un ser para otra cosa, aun permaneciendo idéntica a sí misma. Es la eterna creación del mundo, en la otra forma del Hijo, y el eterno retorno del Espíritu a sí mismo: un movimiento absoluto y al mismo tiempo un reposo absoluto, una eterna mediación consigo"[89]. Así, Hegel no distingue claramente, *envuelve,* al parecer, *en un mismo proceso y en un mismo movimiento la procesión eterna del Verbo y la creación del mundo.* No hace de la creación un acto de la soberana libertad de Dios, sino el proceso *necesario, inmanente* a Dios, por el que Dios se enajena y se niega para devenir lo que es, o revelarse. Y por ella, en efecto, Dios se revela al mundo que procede de él; por ella la historia del mundo se encuentra referida a Dios, introducida en Dios como Providencia, sabiduría infinita e infinito poder que realiza sus fines, es decir, el fin absoluto, racional del mundo, al no ser la razón más que el pensamiento mismo que se determina en completa libertad *(Filos. de la hist.,* Gibelin, 22). Pero por ella se revela también a sí mismo, tiene el poder de entrar en sí al unirse a otro y poseerse en sí según el ser *(Beisichsein)* de la Idea (Lecciones de 1825-1826 sobre la *Hist. de la filos.,* introd., Gibelin, 102). Y de esta suerte, queriendo actualizar, realizar lo Absoluto, Hegel tiende a hacerlo decaer, y, con la negación y la muerte del Dios trascendente, sustituido progresivamente por el hombre, tiende a hacer de cada instante un momento o una encarnación del eterno presente en eterno devenir, para dejarnos en presencia de una humanidad-dios, toda ella referida a un destino terrestre (*104).

En este punto, la inmortalidad personal del hombre se ha perdido de vista; Hegel ya no pone el acento sobre ella, sino sobre la "vida del espíritu". Ahora bien: la vida del espíritu, en el sentido en que él la entiende, es asimilable a un movimiento dialéctico que se expresa en un silogismo o en un círculo que se cierra en sí mismo, porque esta es la definición de todo movimiento vital y de toda evolución (Lecciones de 1825-1826 sobre la *Hist. de la filos.,* introd., Gibelin, 103-04); la naturaleza de las ruedas que hace mover es indiferente al río de la vida *(Fenomenol.,* I, 237); la vida del espíritu se aparece a través de todo el curso de la historia como la realización progresiva de la unidad y de la universalidad, en suma, del reino de Dios sobre la tierra, y se encierra en el ser del Estado. En estas condiciones, la idea de un alma subsistente como realidad *individual,* distinta a la actualización de lo univer-

[89] Gibelin, 102. Hegel define así lo que él llama el *Beisichsein* de la Idea: ese poder de entrar en sí, de unirse a lo otro y de poseerse en él, ese poder de ser, pero negándose, que constituye también la libertad del hombre; en suma, ese retorno del espíritu a sí mismo por la enajenación, que es el fin supremo del espíritu, la vida eterna, la vida de Dios mismo.

sal en un ser particular, puede ser considerada como la negación del ser espiritual[90]. Y entonces, al mismo tiempo que la trascendencia y el más allá, por una negación que no es ya negación de una negación, conservación y superación, sino negación pura y simple, la personalidad, en Dios y en el hombre, se encuentra singularmente comprometida, como lo vieron Kierkegaard para reprobar a Hegel en una condenación sin remedio, y Marx para ensalzarlo, aunque reprochándole el no haber liberado al hombre más que en idea, porque no se trata ya de interpretar el mundo, sino de modificarlo según la interpretación que se da de él.

Por lo cual, aunque la interpretación marxista sea manifiestamente contraria a las intenciones de Hegel y a su designio explícito, y aunque se pueda utilizar la dialéctica hegeliana para otros fines, hay que reconocer que la pendiente natural de la doctrina conduce a esta sustitución de Dios por el hombre o a esta *deificación,* a la vez que a esta *anonadación* del hombre, cuyo destino temporal se termina al cerrarse sobre sí mismo, como un círculo del que se puede comenzar su trazado, o detenerlo, pero del que, sin embargo, no se puede salir. Las tres exaltaciones del tiempo no forman en sí mismas más que una unidad temporal extática (*105); y los tres silogismos en los que se opera la síntesis de la lógica, de la naturaleza y del espíritu, no son más que uno solo, el silogismo, que es la definición de lo absoluto y la razón de ser esencial de todo lo que es verdadero *(Enciclop.,* § 181, nota).

Hegel vio muy profundamente la importancia y el papel positivo de la mediación, en la que se expresa el inacabamiento o, si se quiere, la *inconclusión* profunda del ser finito, que no se comprende y no se pone más que como momento de una totalidad infinita en la que se conserva y se sobrepasa, pero negándose, renunciando a encerrarse en sí, en su suficiencia, y consintiendo en devenir algo distinto, en suma, en "perder su alma para encontrarla"—para reencontrarla, para reconocerla—por un movimiento que es a la vez paso de lo infinito a lo finito y elevación de lo finito a lo infinito. Salvo que, al estar excluida para Hegel toda exterioridad de los términos en esta mediación consigo que es retorno a sí, el proceso entero se reduce a una inmanencia pura: sin duda, al no ser pensable lo finito más que en función del más allá que su determinación excluye y exige a la vez, y en el que se termina por la negación de su negación, su ser consiste en el acto de trascenderse; pero este acto no le hace salir de sí para

[90] Cf. lo que dice Hegel en la *Fenomenología,* I, 312-21, del enlace de la conciencia de sí con lo universal, del curso del mundo como realidad efectiva de lo universal en la individualidad, y de la individualidad como realidad de lo universal.

unirse a algo más alto, no hace más que alejarlo de sí mismo para reducirlo a sí mismo según un movimiento circular cuyo término coincide con el punto de partida y no difiere de él más que por el movimiento que lo ha llevado a él. El ser, al desenvolverse, se vuelve lo que era—o mejor, como ya hemos mostrado (páginas 54-55), es lo que llega a ser [91]—, pero no es ni deja de ser ni es distinto a lo que era gracias a la participación en Otro más alto que él, puesto que pone a sí mismo su otro, y lo pone para negarlo y encontrarse a sí mismo, y, luego de haberse perdido, la síntesis, que, según la terminología hegeliana, no puede ser pensada más que como la exclusión de la antítesis que niega la determinación inmanente a la tesis: de suerte que el ser, en fin de cuentas, no sale nunca de sí. En Hegel la *mediación* consigo reemplaza al *Mediador* de la religión cristiana.

Ahora bien: esta especie de eterna mediación consigo, que constituye, según Hegel, toda actividad del espíritu, es verdadera para todo el Espíritu, sea humano o divino [92], de suerte que Dios mismo *llega a ser* de alguna manera, puesto que debe enajenarse para conocerse y quererse, y al quererse, engendra necesariamente el mundo como su otro. Así, los dos movimientos de descenso y de ascenso, de procesión y de conversión—que vale más representarse como un proceso cíclico—, son pensados como un mismo y único movimiento, el de una piedra, si se quiere, lanzada de tal manera que vuelva por sí misma a su punto de partida; y he aquí todo lo real, porque la esencia de la libertad consiste en cerrarse necesariamente en sí misma en forma de círculo, por una auto-creación,

[91] Lo que es cosa muy distinta, y tal parece ser la concepción de Hegel, para quien el devenir tiene la prioridad sobre el *ser* puro, que no se realiza más que en él y por él.

[92] Véanse los textos característicos, que ya hemos citado, de la introducción a las lecciones sobre la *Historia de la filosofía* de 1823-1824 y 1825-1826, Gibelin, 157 y sgs. "El Espíritu divino y el espíritu humano poseen en común lo que es en sí y para sí, el Espíritu universal, absoluto; es espíritu, pero comprende igualmente en sí la naturaleza: es él y la aprehensión de ella en sí... He aquí el idealismo del Espíritu. La universalidad del Espíritu, a la que se refieren la filosofía y la religión, es una universalidad absoluta, no exterior, que penetra todo, está presente en todo..." Y lo que sigue (págs. 158 y sgs.) sobre la relación del Espíritu divino con el espíritu humano. En la *Fenomenología*, al tratar de la Encarnación, y al renovar a este respecto la herejía monofisita, en contra de la doctrina católica, que proclama en Jesucristo dos naturalezas y una persona, Hegel llega incluso a afirmar la identidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana como establecida efectivamente en la religión revelada: "Ser según su concepto lo Revelado, tal es la auténtica figura del espíritu. El espíritu llega a saberse como conciencia de sí, y es inmediatamente revelado (o manifiesto) a esta conciencia de sí, porque es esta misma conciencia: la naturaleza divina es la misma que la naturaleza humana, y es esta unidad la que aparece dada en la intuición" (II, 267).

análoga a la creación artística [93], que nos ofrece el tipo de todo conocimiento, de todo saber y de toda producción; porque lo Absoluto como Espíritu no se realiza más que a través, en y por el mundo, que es su obra o, más exactamente, su expresión.

Por su tendencia más profunda y por el movimiento íntimo que lo preside, el pensamiento de Hegel apunta, pues, de acuerdo con el sueño de su juventud, a pensar y a instaurar el reino de Dios en la tierra, a encontrar en el interior de sí el fin que lo sobrepasa, a pensar y a introducir lo Eterno en el Tiempo, a ver en el diálogo del pensamiento consigo mismo el diálogo de lo Absoluto consigo mismo, a considerar todas las cosas como procedentes tan solo del movimiento del pensamiento, y, finalmente, del pensamiento del hombre. El hombre: no el *Yo*, que, en el sistema hegeliano, está destinado únicamente a expresar, como dice Kierkegaard, un momento evanescente de la Idea; sino la *Humanidad-Dios*, esa Humanidad en la que Dios toma conciencia de sí, lo mismo que el hombre toma conciencia de sí *en Dios*—podríamos incluso decir *como Dios:* un Dios terrestre [94], un Dios temporal, de quien no tengo nada que recibir, en quien no encuentro nada más que a mí mismo, y ni siquiera a mí, sino la forma impersonal que mi *yo* reviste en el hombre divino universal, en la comunidad, en el Estado, que es la idea divina tal como existe en la tierra, de la que el individuo saca toda su realidad espiritual, lugar de la libertad, lugar del amor [95].

[93] Lo Bello artístico, escribe Hegel en sus *Lecciones sobre estética* (ed. 1842, I, 6-18), expresa lo más alto *(Höchste)* de una manera sensible. "Nacido y surgido del Espíritu, es también superior lo Bello de la naturaleza como el Espíritu, y sus creaciones, lo es a la Naturaleza y a sus fenómenos... El Espíritu se enajena de sí mismo al aventurarse, por la creación de lo Bello artístico, en el dominio de la sensibilidad, pero no se pierde en ella, sino que se encuentra y se reconoce, se comprende en otro, transforma el dominio enajenado en pensamiento y lo reduce de este modo a sí mismo." Así, *el imperio del arte, creador de lo Bello, es el imperio del Espíritu absoluto* (págs. 120-21). Por él lo Absoluto llega a la conciencia en la forma de un conocimiento inmediato, con el aspecto y la figura de lo sensible y de lo objetivo, de suerte que "lo Absoluto se convierte en el objeto de la intuición y de la sensación" (págs. 129-30). Al ser la apariencia sensible de la Idea *(Das sinnliche Sein der Idee,* págs. 140-41), lo Bello es uno con la Verdad, y reconcilia, en la creación artística, la sensibilidad y el entendimiento, la necesidad y la libertad, la Naturaleza y el Espíritu. Cf. Victor Basch: "Origines et fondements de l'esthétique de Hegel" *(Rev. Méta.,* 1931, págs. 344-66).

[94] Sin embargo, Hegel mismo reconoce la necesidad de liberarse de lo "terrestre", en lo que, dice, "el sentido" está ahora "enraizado de tal manera" que, para separarlo y alejarlo de él, es necesaria una violencia igual a la que, en otros tiempos, fue necesaria para inclinarlo hacia la experiencia *(Fenomenol.,* pról. I, 11).

[95] Como dice en la introducción a la *Filosofía de la historia* (Gibelin, 46),

Tan es así, que al negar al hombre que pueda *reconocerse* personalmente en el más allá, en el que será, en fin, lo que es, para sustituirlo por el reconocimiento de su personalidad por los otros en este mundo[96], le impide que *se conozca* en esta vida tal como es en sí mismo; y al privarle de la firme esperanza de lo que está por venir, de la *vita venturi saeculi,* se le encierra en una presencia eterna, la de un Espíritu que no es suyo y en el que es incapaz de encontrarse; se mina por su base toda la realidad efectiva del hombre con la de Dios, de la que es inseparable. Porque la existencia del hombre, toda existencia, y el existir mismo, no tiene sentido más que en Dios o ante Dios.

"Si en esta vida solamente tenemos puesta en Cristo nuestra esperanza—escribe San Pablo (I *Cor.,* XV, 19)—, somos los más dignos de lástima de todos los hombres." Lo que no se puede perdonar a Hegel es el haber abierto, por su genio mismo, la vía dialéctica a todas las doctrinas que limitan la vida del hombre a un porvenir terrestre, olvidando la palabra de Aquel que dijo: "Mi reino no es de este mundo" *(Jn.,* XVIII, 36).

II. EL HEGELIANISMO

1. ALCANCE Y LÍMITES DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA. SU IMPORTANCIA. SUS ANTECEDENTES Y SU ORIGINALIDAD. SU SIGNIFICACIÓN Y SU VALOR PROFUNDOS. SU DEBILIDAD INEVITABLE: LA CONFUSIÓN DEL PENSAMIENTO QUE ES EL SER CON NUESTRO PROPIO PENSAMIENTO.

Martin Heidegger, al decir de uno de sus discípulos, declaró un día que "la verdadera posteridad hegeliana estaba todavía por llegar"[97]. Y esto es verdad, aunque pueda discutirse sobre el sentido que hay que dar a esta fórmula. Porque la prodigiosa fortuna del hegelianismo puso menos en evidencia las intenciones y las tendencias profundas de Hegel que la expresión que dio de ellas

y ya en la *Fenomenología* (I, 346-47), donde espera, no de los "individuos singulares", sino de "la operación universal e inteligente del Estado", la aplicación del mandamiento: "Ama a tu prójimo como a ti mismo."

[96] Esta especie de "reconocimiento" *(Anerkennung)* es, en efecto, el sentido último de la célebre dialéctica del señor y del esclavo, que realiza "el concepto de esta unidad espiritual en su desdoblamiento", del que Dios está ausente *(Fenomenol.,* I, 155, 162-63).

[97] Según el relato de A. de Waelhens en la discusión que siguió a su interesante exposición *De la phénomenologie à l'existentialisme* (Cahiers du Collège philosophique: *Le choix, le monde, l'existence.* Arthaud, 1948, página 82).

y los procedimientos que utilizó para traducirlas. Ocurre así con todo pensador original. Sus imitadores o sus discípulos, a menos que no recreen ellos mismos, con su propio genio, el sistema de su maestro, como hizo Aristóteles con Platón, endurecen, por el uso que hacen de ellos, los medios que les sirvieron para sugerir ideas cuyos contornos no estaban señalados con un trazo rígido, y cuya resonancia dejaba que se prolongase en el espíritu, prestándoles una plasticidad tan grande que les permitiese adaptarse a los temas de los que reciben su contenido, lo mismo que a los espíritus que las vivifican con su experiencia propia. Entonces, la forma priva sobre el fondo, o, más exactamente, la forma aparente sustituye a la forma verdadera, de la que se separa, lo artificioso priva sobre lo real, cuando en realidad estaba destinado a revelarlo y no a suplirlo. Peligro temible, peligro mortal, del que un sistema tiene todavía más dificultad en escapar cuando su creador, cual es el caso de Hegel, ya cedió él mismo y cesó de *inventar,* de pensar y de innovar sobre temas nuevos, dejándose llevar por la perfección misma de sus procedimientos, por las seducciones del arte, por la magia del verbo cuyo dominio se había asegurado y del cual se convierte en esclavo.

Toda dialéctica, quiero decir todo arte de dialogar con las cosas o consigo mismo a propósito de las cosas, se presta a semejantes falsificaciones o a semejantes abusos[98]. Que es lo que aconteció con la dialéctica hegeliana. Esta dialéctica, resumida en el esquema tesis, antítesis, síntesis, es lo que se retuvo de Hegel. Por ella actuó, mucho más todavía que por su sistema. En gran parte a ella debe su fortuna, porque por ella dominó algún tiempo, y es ella también la que, por las desviaciones a las que se prestaba, arrojó el descrédito sobre su sistema, luego que, en formas diversas, realzó el esfuerzo de que daba fe para superar la pura lógica abstracta de la identidad y para alcanzar la realidad concreta. Nada sorprendente en esto: la concepción dialéctica de lo real es la parte más original del hegelianismo; y él mismo veía en ella "el alma motriz del progreso científico, el único principio por el que penetra en el contenido del saber una ligazón y necesidad inmanente y del que depende de una manera general la elevación verdadera, y no exterior, por encima de lo finito"[99].

Y no es que sea propiamente su inventor, como a veces parece darlo a entender. La dialéctica, en el sentido mismo en que él la

[98] Piénsese en lo que se convirtió la dialéctica de Platón en las manos de los neoplatónicos como Jámblico y Proclo, o en la teogonía del Zohar y en los escritos gnósticos y cabalistas, que ejercieron, como hemos visto, una tan gran influencia sobre Hegel *(El pensamiento antiguo,* págs. 707-08).

[99] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* § 81.

concibe, es cosa muy antigua. Mucho antes que él, el viejo Heráclito, en quien encontraba el prototipo de la filosofía verdadera [100], había mostrado que el pensamiento, que es la esencia de las cosas, gobierna el mundo según una armonía que se manifiesta por tensiones opuestas, en las que Dios ha unido y ocultado profundamente diferencias y oposiciones; así, la verdadera armonía nace de la coexistencia y de la lucha de los contrarios; ella misma concilia la multiplicidad con la unidad, destruye para construir, en un mundo en el que Polemos, la guerra, es el padre y el rey de todas las cosas, en el que todas las cosas se cambian en su contrario, de suerte que, según la ley suprema del Universo, que es el Logos o el Verbo, se opera a la vez el flujo y el acuerdo de los contrarios en el seno de un devenir que es el camino y la ley de Dios. Con más precisión todavía, Platón [101], el verdadero creador de la dialéctica, había mostrado contra Parménides, fundándose en la unidad concreta del concepto socrático, que todo es uno y diverso, que lo real no es el ser puro, sino un ser determinado, mezcla de lo mismo y de lo otro, de ser y de no-ser, de reposo y de movimiento, de donde procede la generación hacia la esencia, por lo que escribe en el *Timeo* (31 *a-c)*, a propósito de la manera cómo Dios hizo el mundo: "No es posible que dos términos formen solos una composición bella, sin contar con un tercero. Pues es necesario que, en medio (ἐν μέσῳ) de ellos, haya algún lazo que los relacione o vincule a los dos." Aristóteles, después de él [101 bis], puso en claro el papel determinante de la mediación en el silogismo y, por el silogismo, en lo real, es decir, en "lo que es", puesto que el silogismo, que es la ley del discurso, es la forma necesaria del pensamiento y del ser. Para identificar la ontología con la lógica, solo queda por proclamar con Hegel que el silogismo es todo lo racional, lo que, en una doctrina para la que todo lo real es racional, equivale a decir que el silogismo es la razón de ser esencial de todo lo que es; en suma, que todo es silogismo.

En lo que concierne más particularmente a la forma triádica que reviste en él el movimiento dialéctico, Hegel reconoció expresamente, en uno de sus últimos artículos, escrito en 1831 [102], que a Fichte se debe el mérito de haber visto el primero el método que conviene a la filosofía. De hecho, la marcha regular por tesis, antítesis y síntesis es la misma según la que procede la *Doctrina de la ciencia* para construir el desenvolvimiento de la conciencia y de sus productos a partir de las oposiciones y de las contradicciones que revela el *yo*. Este método, gracias a la noción de polaridad, fue extendido por Schelling, en el *Sistema del idealismo trascendental,* a la filosofía de la naturaleza, y por los románticos, por Novalis, por Federico Schlegel, a todo lo que es vida, y que, como tal, está fundado en contradicciones, oposiciones y negaciones incomprensibles para la lógica de la identidad: Schlegel, en sus Lecciones de 1804-1806, descubre expresamente, tras la forma lógica de la negación, una oposición o contradicción real engendrada por el desenvolvimiento de una tesis inicial. Hegel, es verdad, a diferencia de Fichte y de sus émulos o de sus discípulos, se resiste a deducir, pretende tan solo describir los fenómenos tal como la experiencia se los presenta de etapa en etapa, en psicología, en sociología, en estética, en historia [103], pero lo hace siempre en la forma triádica en la que ve la forma necesaria de todo desenvolvimiento, tanto del *pensamiento* como de las *cosas.* Es preciso, por lo demás, remontar todavía más alto: Hegel lo reconoce expresamente, y es Kant quien primero abrió el camino a esta manera de concebir el pensamiento y las cosas, mostrando que el pensamiento, el pensamiento concreto, considerado en sus formas de producción y de determinación, es una síntesis, que en cada orden de categorías la primera es positiva, la segunda negativa y la tercera resulta una síntesis de las otras dos. Vio que la contradicción es la ley del pensamiento, que piensa necesariamente por antinomias [104].

Ahora que—y he aquí donde se afirma la originalidad de Hegel—Kant no llevó hasta el fin el poder prodigioso de lo negativo. Cometió el error de restringir la antinomia a los objetos de la cosmología, y no vio que es verdadera para todos los objetos. Porque el entendimiento no tanto engendra la contradicción como la descubre y la revela como una ley, no ya solo del pensamiento, sino incluso de lo real. Así [105], aunque lo contradictorio no puede ser pensado como tal, el pensamiento de lo contradictorio es el momento esencial del concepto, es lo que determina su progresión y constituye la verdadera dialéctica, concebida no como un procedimiento exterior y negativo, sino como el procedimiento necesario de la razón y como la esencia misma de la realidad, cuyas deter-

[100] Véase a este respecto *El pensamiento antiguo,* págs. 89 y sgs., y (*91).

[101] *Notion du nécessaire,* págs. 89-93. *El pensamiento antiguo,* págs. 249 y sgs.

[101 bis] *Notion du nécessaire,* págs. 110, 122 y sgs. *El pensamiento antiguo,* págs. 211 y sgs., 242 y sgs.

[102] Memoria sobre el *idealrrealismo* de Ohlert *(Werke,* 1845, XVII, 242-43). Véase a este respecto, y para todo lo que sigue, Delbos: "Facteurs kantiens" *(Rev. Méta.,* 1925, págs. 274 y sgs.).

[103] Nicolaï Hartmann: *Die Philosophie des deutschen Idealismus,* t. I, Berlín, 1923, pág. 81. Hartmann mismo formuló a este respecto las reservas y distinciones necesarias *(Rev. Méta.,* 1931, págs. 285 y sgs.).

[104] *Enciclopedia,* § 48.

[105] *Lógica,* trad. fr. Jankélévitch, II, 562 (Lasson, 496). Introd., I, 41-42 (Lasson, 37).

minaciones, mantenidas en estado separado por el entendimiento, no son, en la realidad, más que los momentos del proceso que las integra[106]. Es preciso, pues, superar la identidad formal y vacía y las oposiciones puramente abstractas en las que se expresa, para tratar de encontrar la noción propuesta como totalidad. Esta noción constituye lo real mismo, el sujeto como tal, el individuo[107]. Cuando se haya reconocido esto, se reconocerá que todo lo que existe es un ser concreto, hecho de diferencias o de oposiciones propuestas y superadas para resolverse y fundirse en una unidad superior, en la que aparecen suprimidas las determinaciones contrarias del entendimiento en lo que ellas tienen de exclusivo y de fragmentario. La contradicción, así entendida, es la ley de nuestra vida, tanto de nuestra acción como de nuestro conocimiento. El que quiere todo, lo mismo que el que sabe todo y quiere comprenderlo todo, no quiere, no comprende y no hace realmente nada; quien quiere realizar algo grande, decía Goethe, debe limitarse. Esta misma ley de contradicción, en la forma del inacabamiento de lo finito, de la renunciación a sí y de la superación de sí que preside, es la ley de nuestro ser y de todo ser, porque es el no-ser de lo finito y su contradicción profunda consigo mismo lo que constituye el Ser de lo Absoluto; solo tomando conciencia de ello podemos elevarnos hasta él[108]. De hecho, si el grano no muere, no producirá frutos; hay que dar para recibir, hay que perder el alma para poder encontrarla; no se toma posesión de sí más que para servir, no para gozar de sí, y el espíritu alcanza su verdad a condición de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento, ya que el más alto grado de madurez de una cosa coincide con el momento en que empieza a decaer[109]. Hay que morir, como murió el Hijo de Dios, para resucitar a la vida eterna, porque la vida lleva consigo la muerte y se mantiene en la muerte misma, que es la vida del espíritu[110]. La contradicción, en fin, como momento dialéctico es el alma de todo progreso; ella es quien pone el mundo en movimiento, quien explica su génesis, su evolución y su conclusión. En este sentido, la síntesis que produce la unidad de la tesis y de la antítesis no es una síntesis facticia, no es un simple resultado, su verdad es primera, y es ella la que, antes de

[106] Así, la libertad y la necesidad abstractas, que se oponen, no son más que los momentos de la verdadera libertad y de la verdadera necesidad, una y la misma cosa. Puede decirse otro tanto, como ya hemos mostrado en 1924, de lo continuo y de lo discontinuo.

[107] *Lógica*, II, 565 (Lasson, 499). *Enciclopedia*, §§ 163 y 164, nota. Cf. § 159.

[108] *Lógica*, II, 71-72 (Lasson, 62).

[109] *Lógica*, II, 285 (Lasson, 252).

[110] *Fenomenología del espíritu* (Hyppolite), I, 29; II, 270, 286.

ser claramente expresada, pone por "anticipación" la tesis, la antítesis y la relación de estos dos términos, cada uno de los cuales transparece en el otro, como la luz y la oscuridad, el bien y el mal, la verdad y el error; sin este conocimiento es imposible dar un paso en filosofía[111]. Se trata, pues, de una síntesis real, de una síntesis verdaderamente creadora; las contradicciones que une no son otra cosa que los materiales a los que se subordina, a los que comprende y de los que también es su "razón suficiente": de suerte que para Hegel, lo mismo que para Aristóteles, lo superior, lo complejo, lo concreto se aparecen como la razón de lo inferior, de lo simple, de lo abstracto. Tal es la ley, tal es el fin de todo desenvolvimiento y, por tanto, de toda realidad efectiva.

Saber esto, conocer los objetos desde este aspecto que constituye el momento dialéctico, he aquí, según Hegel[112], lo que resulta esencial para la reflexión filosófica. He aquí lo que permite al pensamiento salir de su inmovilidad de muerte, ponerse en movimiento y, para esto, colocarse *frente a sí,* reconocerse a sí mismo en ese *otro,* a fin de ser finalmente *para sí.* Pero para llegar a este verdadero saber que constituye propiamente la filosofía, hay que comenzar por liberarse de la inmediatez primera en la que el espíritu cree aprehender la plenitud del ser, para adquirir la experiencia de la cosa misma, penetrar en sus profundidades ocultas, y, por la negación de la negatividad que encerraba lo inmediato bruto, aprehender la realidad positiva de lo inmediato reconquistado[113].

Una actitud de tal naturaleza es esencialmente filosófica. La especulación filosófica, en efecto, es un esfuerzo para responder a la cuestión siempre nueva, nunca resuelta, que las cosas nos plantean: τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστί τις ἡ οὐσία, qué es el ser, qué es lo que hace de la cosa concreta que sea lo que es[114]. Fuente inagotable de asombro, de ese asombro en el que Platón y Aristóteles[114 bis] veían con justo título el sentimiento propio del filósofo, el origen del pensamiento filosófico y el móvil de todo su progreso. Ahora bien: como escribe Hegel[115], "la relación inmediata, semejante al círculo

[111] *Lógica*, II, 62-65 (Lasson, 54).

[112] *Enciclopedia*, § 48.

[113] *Fenomenología del espíritu*, I, 19-20, 81 y sgs.; II, 12, 43, 170 y sgs. *Enciclopedia*, §§ 17, 61-78. (Tercera posición del pensamiento en relación a la objetividad: el saber inmediato.)

[114] Aristóteles: *Metafísica*, Z, I, 1028 b 3. Heidegger traduce, según su terminología: "¿Qué es lo que es en tanto que es? ¿Cuál es el ser de lo que es?" (Martín Heidegger: *¿Qué es la filosofía?* Conferencia pronunciada en Cérisy en agosto de 1955; trad. fr. Gallimard, 1957.)

[114 bis] "Théétète", 15 D. *Rev. Méta.*, A, 2, 982 b 11.

[115] En una página digna de resaltar del prólogo *(Vorrede)* a la *Fenomenología del espíritu* (I, 29), que fue escrita, como se sabe, luego de la terminación de todo el libro.

que descansa en sí, cerrado en sí, y que tiene todos sus momentos indivisibles, no suscita ningún asombro". Para que el espíritu sea puesto en conmoción, es preciso que se ponga en marcha hacia lo concreto y que sepa mirar de frente a lo negativo para convertirlo en ser. Para ello es preciso que, investido por el corazón *(Gemüth)*, órgano de lo que le supera, tenga el sentimiento profundo de que las cosas, en su auténtica sustancia, no son tan simples como se las ve o como se las piensa; para comprenderlas tal como son, no hay que absorberse en su inmediato "ser-ahí" *(Dasein)*, sino liberarse de él para volver en seguida, por reflexión, a su fondo que es razón [116]. Lo verdadero inmediato, en efecto, es una conquista [117], lo mismo que el conocimiento verdadero es un reconocimiento [118]. Todo está, sin duda, en la sensación, todo lo que se presenta a la conciencia espiritual y a la razón tiene en ella su fuente y su origen. Pero es preciso que el alma, reconociéndose en la figura exterior en la que se expresa, y que es como su obra de arte, encuentre por grados en el interior de sí las determinaciones de las cosas con las que había tenido contacto en la inmediatez primera: riqueza infinita como la del saber inmediato y la de la certeza sensible, pero riqueza conquistada y, ya en adelante, transparente a sí. Entonces sabremos que todo lo que es o existe es *algo* que no es y que no es *más;* que en el tiempo, en el que el espíritu se encarna necesariamente para terminarse, se manifiesta la inquietud del ser en movimiento, que se enajena, se pierde y se suprime dialécticamente, para encontrarse y conquistarse en lo eterno. Y tomaremos así conciencia de nuestra esencial finitud [119], al mismo tiempo, añadiremos, que de nuestro destino inmortal.

[116] *Lógica*, II, 75 (Lasson, 65).

[117] En un sentido bastante diferente, pero que aboca a la misma conclusión y se funda en la misma constatación, Bergson observa y se pregunta si los estados más aparentes del *yo*, que creemos aprehender directamente, no serán percibidos, la mayor parte de las veces, a través de ciertas formas tomadas al mundo exterior *(Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, conclusión, págs. 209-10, de la ed. esp.).

[118] *Enciclopedia*, § 465. Al definir el pensamiento, Hegel escribe: "La inteligencia es reconocimiento." Sobre el *anerkennen*, cf. *Fenomenología*, I, 155 y sgs., y sobre el despertar superior del alma que se reconoce en sí *(erinnert in sich)* en la figura exterior en la que se expresa, *Enciclopedia*, § 412.

[119] En lo eterno, donde el recuerdo no conservará ya más que su presencia y su interioridad, la existencia singular, finita, pondrá, por esta presencia sentida de su finitud y de su limitación, el más allá que la define y la realiza, y que es lo infinito mismo. Tal es el término al que se dirige un pensamiento que hizo un esfuerzo violento para colocarse, diría Heidegger, en la abertura del ser, más acá de la oposición del sujeto y del objeto, de lo interior y de lo exterior, de la esencia y de la existencia, a fin de encontrar su unidad inmediata, es decir, la realidad misma según la definición que da de ella Hegel *(Enciclop.*, 2.ª sec. de la Lógica, teoría de la esencia, § 142).

Pero aquí surge la cuestión última a la que Hegel no respondió, porque su respuesta va, finalmente, a suprimir el problema, en lugar de resolverlo. Si el ser en su fondo es pensable, si es idéntico al pensamiento y *conjuntamente* otra cosa que el pensamiento que tenemos de él, ¿cómo llegaremos a coincidir con él? ¿Cómo podremos reducirlo a la medida de nuestro pensamiento, sin separarlo de su raíz y de su fin? [120]. ¿Cómo pretender realizar con nuestras solas fuerzas este reino espiritual [121], en el que deberán consumirse todo el progreso del conocimiento y todo el progreso del ser dialécticamente considerado, en el seno de un saber absoluto que se construye a sí mismo y engendra por sí mismo su realidad efectiva? El idealismo absoluto de Hegel trata de satisfacer el deseo secreto, la exigencia inevitable de nuestro espíritu, que está ordenado al ser, y que no podría contentarse con un pensamiento simplemente legislador del mundo tal como nosotros lo conocemos, condenado, por consiguiente, a permanecer en la ignorancia de las cosas tal como ellas son. Conocer las cosas tal como ellas son en sí, he aquí, por el contrario, a lo que tiende Hegel, y he aquí a lo que responde su idealismo absoluto cuando proclama que la razón es la certeza de ser toda realidad o, en una palabra, que el ser es pensamiento [122]. Pero ¿qué pensamiento? ¿Nuestro pensamiento humano? ¿O bien el Pensamiento creador de toda realidad, el Pensamiento absoluto; en suma, el Pensamiento divino, que es la Verdad en sí, y que es también la verdad del mundo creado por él, cognoscible tan solo en esta Verdad? El idealismo absoluto no se justifica más que por él. Es verdadero cuando habla del Pensamiento divino o de las Ideas divinas, no del pensamiento humano o de los conceptos humanos. Solo refiriéndose al primero puede decirse con Hegel [123] que únicamente lo Absoluto es verdadero y que únicamente también lo verdadero es lo Absoluto—Dios. Por-

[120] En su *Lógica* (I. Teoría del ser, III sección. La medida, I, 371, Lasson, 339), Hegel reconoce la verdad de la proposición: "Lo Absoluto, Dios, es la medida de todas las cosas", pero se resiste a admitir que este Dios, lo Absoluto, nos resulte incomprensible por su misma infinitud; por lo que, según él *(Enciclop.*, § 386, nota. Cf. § 573, nota, Gibelin, pág. 313), la humildad o la *modestia* del pensamiento, que hace esta confesión de la impotencia de nuestro pensamiento y nos prohíbe superarla, como si de locura se tratase, es la más pobre de las virtudes, la vanidad y la contradicción más íntima del espíritu, el punto crítico y el mal mismo. Ahora bien: sin duda, lo finito no es, es decir, no es la verdad, sino tan solo un paso para ir más allá, una exigencia para superarse a sí mismo. Pero esta superación, para ser verdadera, debería hacer salir el espíritu—nuestro espíritu—del círculo en el que se mueve para someterse a *lo que* le sobrepasa: lo que no ocurre en Hegel.

[121] *Fenomenología del espíritu*, I, 23; II, 305.

[122] *Fenomenología del espíritu*, I, 199; 47.

[123] *Ibid.*, Introd., I, 67.

que no hay más que una verdad si realmente no hay más que un solo Dios.

El error de Hegel, la debilidad inevitable de su sistema, radica en no haber seguido hasta el fin el camino que había emprendido o, todavía con más precisión, en no haber visto dónde reside plenamente la finitud esencial del hombre y su verdadera grandeza. Comparemos una vez más, en este punto, su posición con la de Kant. Al rehusar al hombre ese entendimiento intuitivo que, según él, no conviene más que al Ser capaz de crear su objeto al tiempo que lo piensa, y el único que nos permitiría ver en la Idea el acuerdo de lo real y del pensamiento, y no un simple producto subjetivo de nuestro pensamiento, Kant nos impedía lastimosamente el conocimiento del ser; pero tenía al menos el mérito de reconocer *dónde yace* la finitud de nuestro pensamiento—quiero decir en el hecho de no ser creador—, y, consciente de sus límites, de mantener a Dios, o *al* Pensamiento, más allá de *nuestro* pensamiento. Hegel, lo mismo que Platón, vio, mejor que Kant, la identidad del Ser y del Pensamiento; ahora que no vio, como Platón y San Agustín, que este Pensamiento que es el Ser no es nuestro pensamiento finito, participante y receptor—esto es, lo que origina a la vez su limitación y su grandeza—, sino el Pensamiento absoluto, norma de nuestro pensamiento y de las cosas, el Pensamiento creador, como precisarán los pensadores cristianos, sin el cual el mundo sería inexplicable y propiamente irreal. Así, su dialéctica permanece encerrada en un círculo de círculos, en lugar de tratar de romperlo para llevarnos, por las negaciones positivas, al Ser que es la medida de todo, y, por la "noche oscura", a la Luz que ilumina nuestro espíritu y las cosas. En esta *ruptura* del círculo encantado en el que nos encierra, y solamente en esta ruptura, puede encontrarse la *superación* verdadera, la *Aufhebung*, que debiera ser el fruto de la dialéctica hegeliana; en este sentido convendría desenvolverla para ser fiel al movimiento y a la intención profunda de su pensamiento, y para darle su verdadera posteridad.

Pero Hegel no franqueó este umbral, y con su detención, generadora de un equívoco fundamental, alimentó esa "secularización de la teología" [124] que sus sucesores llevaron hasta el límite, y que, con Marx, desembocó en un ateísmo y un materialismo absolutos. Porque solo se seculariza la teología cuando se seculariza a Dios.

El aliciente de este equívoco fundamental y de sus consecuencias es visible en Hegel mismo. En él, en efecto, la lógica, para usar de la terminología actual, no es ya, como debiera serlo, la simple problemática de la ontología, sino que reemplaza a la ontología y a la metafísica, según la frase famosa de la *Introducción a la Lógica:* "La lógica debe ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del puro pensamiento. Este reino es el de la Verdad sin velo, tal como existe en sí y para sí. Puede decirse, pues, que su contenido es la representación de Dios tal como es en su esencia eterna, anteriormente a la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito." Es decir, que las determinaciones de la lógica—de *nuestra* lógica—son lo racional puro y la realidad misma. De ahí esa confusión constante que, encubierta por el Espíritu, reinó en la filosofía surgida de Hegel, e incluso en su propia filosofía, entre el Pensamiento creador y el pensamiento creado, entre el Pensamiento pensante y el pensamiento participado, entre el Pensamiento que mide y el pensamiento medido, y la tendencia, nacida de esta ambigüedad fundamental, a hacer de nuestro pensamiento el Pensamiento. Ahora bien: todo lo que es verdad del Pensamiento divino no lo es del pensamiento humano. Y si nos hacemos conscientes de esta separación sin serlo de su causa, nos veremos llevados, luego de haber identificado el mundo con nuestro pensamiento, a caer en el otro extremo y a negar que el mundo sea pensado, como si nada hubiese que comprender de lo que es, desde el momento que no lo comprendemos, o, en otros términos, como si el mundo no fuese inteligible en sí mismo desde el momento que no es perfectamente inteligible para nosotros. Pero lo que resulta absurdo cuando se desconoce o se niega la distinción entre el Pensamiento divino y nuestro pensamiento, se explica perfectamente y se vuelve incluso principio de explicación para todas las cosas cuando se le conserva presente en el espíritu. Precisamente porque lo Absoluto es lo Trascendental absoluto, Dios, el universo, que es la obra de Dios, pero no Dios, está regido por la ley de universal relatividad, de diferencias y de negaciones contrastadas y superadas, que nos devuelven a lo Absoluto y solo en El se iluminan. Porque lo Absoluto, Dios, es la Verdad en su fuente y la Razón suprema de todas las cosas, todo es racional, y, sin embargo, nuestra razón es impotente por sí mis-

[124] A. Jeannière: "L'itinéraire de Martin Heidegger" *(Etudes,* enero 1954, pág. 74), en referencia a Heidegger: "Hegels Begriff der Erfahrung" *(Holzwege,* 1948). Hemos señalado ya [*Pensamiento antiguo,* (*221[2])] este equívoco fundamental sobre el Pensamiento a propósito de la interpretación que da Heidegger de la doctrina platónica, y del reproche que le dirige de haber encerrado la verdad del ser en el pensamiento *(humano),* cuando, para Platón, todos los seres inteligibles, es decir, los verdaderos seres, reciben su ser del Pensamiento *divino,* o, como él dice *(Rep.,* VI, 509 *b),* de la Idea del Bien, o de Dios mismo, que está muy por encima de la esencia y de la inteligencia en cuanto a preeminencia y poder. Pero Hegel, al igual que sus modernos sucesores, cuando habla del "pensamiento", o del "Espíritu", o de la "Idea", no precisa nunca si se trata del hombre o de Dios (o tiende a identificarlos), cuando es aquí donde se opera el deslinde (véase lo que decimos a este respecto en *L'Idée et le réel,* conclusión).

ma para dar cuenta de sí y de las cosas. Porque lo Absoluto, Dios, es el Ser, todo lo que no es El está hecho de nada y de ser, y sujeto al desenvolvimiento que es la ley de todo aquello cuyo ser es devenir, progreso, oposiciones propuestas y superadas. Porque lo eterno es el privilegio de Dios, el tiempo nos obliga a pensar en otra dimensión del ser y no puede incluirlo, ni en toda la sucesión de sus momentos ni en el instante evanescente en que en vano pretende eternizarse y permanece siempre inacabado. Si la vida eterna comienza ya en esta vida, no podría ser encerrada *en* nuestra vida terrestre; y entonces, para el hombre, que comenzó a ser, no es la vida eterna, a la que solo podría llegar por la participación en la vida de Dios, sino la vida inmortal la que constituye la verdadera vida. Vida negada a la muerte, que le permite renacer a sí, es decir, a la individualidad, o mejor a la personalidad, que constituye su ser para sí, en el que se actualiza lo universal, única cosa que lo realiza [125]. Entonces, para repetir, pero modificándolas, las palabras del poeta [126], no podría dejar de decir:

¿Qué es todo aquello que no es inmortal? [127]

He aquí, sin duda, a lo que tendía el pensamiento de Hegel, si no hubiese sido impedido por una cierta manera de definir los términos y de plantear los problemas que Hegel recibía de su tiempo sin apenas darse cuenta de ello. He aquí lo que le da su valor y su sentido. Hegel nos preparaba para redescubrir lo real y para verlo tal como es, *transfigurándolo,* puesto que las cosas solo son lo que son a condición de ser transfiguradas en su verdadera esencia. Pero, por no haber sabido llegar hasta el término al que aboca el pensamiento, por no haber sabido remontar al principio del que emana, se prestó a una *desfiguración* de lo real

[125] Como lo reconoce muy bien Hegel mismo—sin referirse, sin embargo, a la inmortalidad personal—cuando muestra que lo universal no puede pasar a la realidad efectiva más que por la individualidad que lo vivifica *(Fenomenología del espíritu,* Certeza y Verdad de la razón, I, 314-21).

[126] Leconte de Lisle.

[127] "Intencionadamente", escribe de manera admirable Maurice Blondel *(L'être et les êtres,* 1935, pág. 92, nota), "sustituimos aquí la palabra *eterno* por la palabra *inmortal:* porque la primera evoca una doctrina panteísta. La segunda implica, por el contrario, la idea de una creación en lo que tiene de más preciso y de más necesitado de explicación: se trata, en efecto, de saber cómo verdaderos seres, que han tenido un comienzo, pueden, sin embargo, participar, no solo por su principio, sino por su destino, en lo que no tiene fin", cómo "una vez entrados en la existencia y en la duración, los seres tienen, en efecto, que permanecer de una cierta manera en la verdad que no muere", según el grado de consistencia de ser propio para cada uno de los planos de existencia. Porque "el pensamiento no puede resignarse a ir solo de la noche a la noche".

que, por una parte, suscitó los ataques más vivos y las prevenciones más tenaces contra el conjunto del sistema y contra el método mismo que pretende realizarlo, y que, por otra parte, en la medida misma en que el método hegeliano fue seguido y llevado hasta las últimas consecuencias de su formulación, pesó gravemente sobre el pensamiento moderno, dando su impulso a las partes más discutibles del sistema separadas del movimiento, del que representan tan solo fases o momentos transitorios.

Esto es lo que hemos de tratar ahora de poner en evidencia, para medir y para apreciar la enorme resonancia que tuvo el pensamiento hegeliano, para ver de dónde proviene la desviación del pensamiento moderno que parte de él y para reconocer, en fin, el punto del que realmente debe partir el pensamiento para recobrar su impulso hacia la verdad.

2. Lo que dejó tras sí la dialéctica hegeliana. El hegelianismo ortodoxo en Alemania. El problema de lo universal concreto planteado en Gran Bretaña por J. H. Stirling. Su ambigüedad: Thomas Hill Green. Solución personalista: Renouvier, Lequier y Hamelin; A. S. Pattison y Rashdall; pluralistas y pragmatistas. Incertidumbre sobre la naturaleza de lo dado en primer lugar y conciliación de lo absoluto con lo individual. Bradley y Bosanquet. La metafísica de Royce. Interpretación personalista y comunitaria. La inmortalidad personal. El equívoco de un Dios finito. Lo que obtuvieron de Hegel Vacherot, Taine y Renan. El problema de la inmanencia del ser en el pensamiento. Lo inmanente identificado con lo concreto. Benedetto Croce: la identidad de la filosofía con su propia historia. Negación de lo trascendente y de lo individual. El idealismo actual de Gentile: el ser reducido al acto de pensamiento o al concepto. El inmanentismo absoluto.

Carente de un gran interés para nosotros tenemos hoy al hegelianismo ortodoxo, que, a pesar de las invectivas de Schopenhauer, de las reservas de Herbart, de las críticas de Schelling, del hijo de Fichte, de Rudolf Haym, se mantuvo casi como indiscutido en Alemania durante una generación de hombres imbuidos todavía de las enseñanzas del maestro, y que se aprestaron a recoger y a propagar sus ideas rectoras y su método, haciendo uso de su dialéctica. Testimonio de ello los diversos *Jahrbücher* de la época; los comentadores y apologistas de Hegel, como J. E. Erdmann, Karl Rosenkranz, Karl Ludwig Michelet; historiadores como Kuno Fischer y Karl Prantl, el historiador de la lógica; tratadistas

de estética como F. T. Vischer; mitólogos como L. Noack; historiadores del dogma como Bruno Bauer; teólogos protestantes como David Friedrich Strauss, que, en su *Vida de Jesús* (1835, traducida por Littré en 1839), describe los Evangelios y la historia de Jesús como una invención mítica, debida a las primeras comunidades cristianas [128], o Aloys Emmanuel Biedermann, que, en su *Freie Theologie* (1845) y en su *Christliche Dogmatik* (1869), se esfuerza en poner de acuerdo las doctrinas fundamentales del cristianismo con la filosofía hegeliana y considera la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma como nociones puramente figurativas. En ellos se advierte ya la orientación del hegelianismo en un sentido que pronto prevalecerá entre los llamados hegelianos de izquierda, y que, desde ahora, antes que Newman haya precisado la verdadera noción de desenvolvimiento y que Darwin haya aportado a la teoría de la evolución biológica la confirmación de los hechos, extiende por todas partes las ideas y los términos de *génesis,* de *evolución,* de *proceso,* de *momentos del devenir,* de *lógica de la historia,* y lleva a los espíritus a ver en las filosofías, las religiones, las formas políticas, las lenguas, las creaciones y los momentos de una razón impersonal en desenvolvimiento, el Espíritu, que pone un sello divino inmanente sobre todas las apariencias y todas las realidades y transforma la Ciudad de Dios en una ciudad terrestre; tendencia que, como veremos, irá acentuándose a medida que el hegelianismo se separe de la intención profunda y oculta del sistema para acentuar las formas que, en Hegel mismo, la expresaron, pero traicionándola.

Muy interesantes a este respecto, y mucho más interesantes que la reproducción de las ideas hegelianas, son las reacciones que acompañaron a la disociación del sistema hegeliano en sus elementos. Hegel se había negado a aislar estos elementos separándolos del desenvolvimiento progresivo, del que representan sus diferentes momentos racionalmente enlazados; había previsto las fatales consecuencias que encierran, y que engendró, en sus sucesores, un atrevido empleo de la dialéctica del devenir, que él hubiese juzgado ilegítimo, pero que ellos utilizaron, sea para poner en evidencia ciertas implicaciones del sistema, sea para condenar, como hizo Kierkegaard, sus principios, sus conclusiones y su método mismo,

[128] Sería interesante seguir el desenvolvimiento de estas ideas en los teólogos protestantes, de Ritschl a Bultmann *(Pensamiento cristiano,* pág. 372) y a Karl Barth, que ejerce en nuestros días una influencia considerable por su preocupación de extender la teología y de reducirla, al mismo tiempo, a su pureza original, defendiéndola contra la desviación y enriqueciéndola con aportaciones como el existencialismo kierkegaardiano. Véase a este respecto Henri Bouillard: *Karl Barth,* t. I: Génesis y evolución de la teología dialéctica; II y III: Palabra de Dios y existencia humana, Aubier, 1958.

sea, en fin, para sacar de él, como hizo Marx, una filosofía y una economía enteramente revolucionarias.

Sobre el primer punto, quiero decir sobre el desenvolvimiento que se dio a ciertos elementos separados del todo en el que se despliegan, nos bastará indicar aquí, a título de ejemplos particularmente significativos, las interpretaciones que fueron presentadas en Gran Bretaña y en Italia de dos de las doctrinas más representativas del hegelianismo, la de lo *universal concreto* y la de la *inmanencia del ser en el pensamiento.*

James Hutchinson Stirling fue el primero que, en su famoso libro *The secret of Hegel* (1865), atrajo la atención sobre la noción hegeliana de "lo universal concreto", que estaba destinada a una fortuna tan sorprendente, y en la que veía por su parte un medio eficaz de combatir todas las formas inferiores del racionalismo, así como el empirismo naturista, el individualismo económico, el materialismo social. Stirling atribuye a Hegel el honor de haber hecho explícito este universal concreto que se encontraba contenido implícitamente en la distinción establecida por Kant entre la *Allgemeinheit,* o la extensión universal operada por el espíritu *post rem,* es decir, después de la experiencia de los existentes individuales, y la *Allheit,* o la totalidad concreta, el tipo ideal existente *ante rem,* como la esencia de las cosas que existe en el espíritu divino y de la que las cosas obtienen su existencia. Ahora bien: como lo indicaron Schopenhauer [129] y Croce [130], esta distinción, si se la entiende bien [131], equivale a la distinción del *concepto* y de la *Idea* en el sentido platónico: el uno, el concepto, formado por el espíritu que oscila entre lo universal abstracto del género sin realización concreta adecuada y la realidad concreta de la especie sin universalidad verdadera; la otra, la Idea, que está por entero, sin agotarse, en todo ser que participa de ella, y que, lejos de ser un género abstracto y vacío, es el ser individual en su forma más rica y más plena, en su esencia propia e individual, en sí, αὐτὸ τὸ δίκαιον [132]. Concepción que solo tiene su sentido y su justificación si, con San Agustín y Santo Tomás [133], se hace de la Idea pla-

[129] *El mundo como voluntad y representación,* § 49: "El objeto del arte es una Idea, en el sentido platónico de la palabra, pero no el concepto", y lo que sigue (trad. Burdeau, I, 243 y sgs.).

[130] *Logica come scienza del concetto puro,* Bari, 1909 (6.ª ed., 1940), sección I, § 3.

[131] Véase a este respecto *L'idée et le réel,* cap. III: El concepto y la idea (resumen de las Mélanges Maurice Hauriou, 1929).

[132] *Notion du nécessaire,* 55^1, 71^1, 233.

[133] "Ipse enim (Deus) essentiam suam perfecte cognoscit: unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis

tónica un pensamiento de Dios y, con más precisión todavía, la manera cómo Dios ve su esencia imitable o participable por las criaturas, constituyendo entonces cada una de estas maneras, que existen en número infinito, el ejemplar divino de una creación divina de la que basta para dar cuenta, sin que pueda darse cuenta de sí misma. Pero ni Hegel ni sus sucesores llegaron hasta este punto, por lo que, tanto en él como en ellos, subsiste una ambigüedad fundamental, que revelaba la ambigüedad profunda de la doctrina y se prestaba por esto mismo a una diversidad de sentido que va hasta la contradicción, en razón de la oposición que existe entre lo universal y lo singular, entre la pura continuidad y la absoluta discontinuidad, y en razón de la perpetua oscilación o del doble movimiento que se opera, a través de la determinación, de lo universal a lo singular y de lo singular a lo universal para abocar a la reconciliación y reconocimiento recíproco, en el saber absoluto, del saber de la esencia como universal y del saber de sí como singular[134].

¿Qué es, pues, entonces, en último término, lo *universal concreto?* ¿Es lo individual como tal, en su realidad propia? ¿Es lo universal, que encarna, y que como tal lo pensamos? Hegel se ve enfrentado con este problema decisivo que Aristóteles, veintidós siglos antes, había planteado en su forma más clara, pero también más trágica; y pretende dar de él una solución dialéctica. Lo concreto y, por tanto, lo verdadero, dice, es lo universal, que tiene como su opuesto a lo particular, pero un particular que por su reflexión sobre sí llegó a un acuerdo con lo universal y se elevó hasta él, y que no es otra cosa que la individualidad según su concepto mismo[135]. En otros términos[136], lo universal está determinado por lo particular y por lo individual: los contiene en su extensión, lo mismo que ellos lo contienen a él en su comprensión. Si, pues, el concepto es lo universal, que está al mismo tiempo determinado, formar el concepto de un ser es borrar en él los límites de lo particular y de lo individual para alcanzar lo universal de

secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem, et ideam hujus creaturae: et similiter de aliis" *(Sum. Th.,* 1.ª p., q. 15 De ideis, a. 2, resp., con referencia a San Agustín, *Liber de diversis quaestionibus,* 83, q. 46).

[134] *Fenomenología del espíritu,* II, 294-95; 198.

[135] *Principios de la filosofía del derecho* (1821), Introducción, § 7 (trad. fr. Kaan, Gallimard, pág. 43), con referencia a la *Enciclopedia,* §§ 163-64.

[136] Como lo mostró muy bien Ch. Andler en su estudio sobre "Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel" *(Rev. Méta.,* 1931), pág. 319.

lo que ellos dan testimonio; es, por consiguiente, negarlos en comprensión. Pero es también poner límites a lo universal y distinguir aquí las condiciones particulares e individuales sin las cuales no existiría; es, por tanto, negarlo en extensión, no estando, por lo demás, completo el pensamiento si no se da este doble movimiento, por lo que lo universal concreto, tal como lo concibe Hegel, en tanto que unidad de los elementos lógicos anteriores cuyo concepto es la síntesis, a la vez universal como susceptible de un número infinito de aplicaciones, y concreta en tanto que totalidad única e indivisible—así, p. ej., la voluntad colectiva de una sociedad—, lo universal concreto entendido de esta manera es esencialmente, lo mismo que el ser vivo, un devenir o un movimiento al mismo tiempo que un ser real.

Ahora que, incluso a su término, subsiste la oposición siempre renaciente del individuo, de la *persona,* que se afirma como la realidad verdadera, y del hombre divino universal, la *comunidad*[137], que apunta al anonadamiento de los individuos. Esta divergencia interna es lo que explica cómo lo universal concreto pudo ser tomado en acepciones tan diferentes y contradictorias.

La cosa es particularmente evidente en los países anglosajones, donde el hegelianismo presidió todo el movimiento especulativo durante varios decenios, de Stirling a James Baillie, el comentador de la fenomenología y de la "construcción idealista de la experiencia"; Edward Caird, el maestro de Balliol College en Oxford, ferviente discípulo de Hegel, cuyos principios aplica a la evolución de la religión; y muchos otros más recientes, idealistas, neorrealistas o pluralistas, que, a través de la diversidad de sus doctrinas, permanecieron en la misma línea de pensamiento.

El verdadero iniciador de todo este movimiento especulativo fue Thomas Hill Green (1836-1882), a quien se debe la instauración de ese idealismo anglo-americano que se perpetuó hasta Bradley, Bosanquet, Mac Taggart y Royce. En la línea de Coleridge, de Carlyle, y de la poderosa tradición platónica de la Gran Bretaña que la influencia del idealismo alemán no llegó a anular[138], en reacción contra el empirismo surgido de Hume y contra las consecuencias derivadas de él, utilitarismo, hedonismo, ateísmo incluso,

[137] Según la expresión de Hegel: *Fenomenología,* II, 290. Como dice E. Vermeil al definir "El pensamiento político de Hegel" *(Rev. Méta.,* 1931, págs. 499-501), la conciencia individual o real, según él, participa directamente de la verdad representada por el Espíritu absoluto y en el fondo existe solo por él. No podemos, pues, alcanzar la plena conciencia de nosotros mismos más que en y por nuestra pertenencia al Estado—que apunta a nuestro anonadamiento como individuo.

[138] Véase J.-H. Muirhead: *The platonic tradition in anglo-saxon philosophy,* Londres, 1931.

Th. Hill Green, haciendo suya la visión profunda de Berkeley, muestra [139] que el mundo exterior no existe más que como objeto para un espíritu; pero, con Hegel, piensa que este espíritu es un espíritu que conoce lo que siempre y en todas partes es verdadero, un espíritu universal, superior al espacio y al tiempo, al que la naturaleza supone lejos de poder engendrarlo, y que se expresa en un conocimiento total: lo universal concreto es así la realidad o la verdad que supone toda parte de todo para ser conocida y para ser. Este espíritu universal, Th. H. Green lo denomina a veces Dios, y es en Dios en quien piensa al describirlo. Pero ¿cuál es la relación de este espíritu universal con los espíritus individuales que Green presenta a veces como sus "reproducciones", hasta el punto de que considera la conciencia del hombre como no diferente, en su fondo, de la conciencia de Dios? El pensamiento de Green sobre este punto presenta la misma ambigüedad que la de su maestro; y por ello, en reacción contra el absolutismo, el universalismo y el impersonalismo de los hegelianos [140], contra los que consideraban incluso que la concepción del individuo separado debe ser completada y terminada por la concepción opuesta del individuo en relación con los otros individuos en el seno de una conciencia divina que actúa en ellos y por ellos, muchos pensadores, en Inglaterra y en otras partes, aun manteniendo la posición señera del idealismo según la cual no se puede concebir objetos que existan independientemente de todo espíritu, se aplicaron a la restitución del valor de los espíritus individuales y, sobre todo, de la persona.

Así, en Francia, Renouvier, espíritu profundamente religioso [141], en sus *Manuales de filosofía antigua y de filosofía moderna* (1842-1844) y en sus *Ensayos de crítica general* (1854-1864), lo mismo que en su última obra sobre *El personalismo* (1903), se resiste a absorber al hombre en lo infinito y proclama la necesidad de mantener frente a Dios a la personalidad humana, creada libre como lo hizo ver a su amigo Jules Lequier [142], y hecha para un destino inmortal. En su misma dirección, Hamelin, en sus *Elementos principales de la representación* (1907), se opone a la dialéctica hegeliana que, con el nombre de Espíritu, aboca a un universal concreto o a un Uno absoluto en el que se pierde toda individualidad, y restituye como categoría suprema la persona humana y divina. En la Gran Bretaña, Andrew Seth Pringle Pattison, en su libro *Hegelianismo y personalidad* (1887), critica con fuerza el "absolutismo hegeliano" desde el punto de vista "personalista" [143]. Hastings Rashdall, de común acuerdo con siete miembros de la Universidad de Oxford [144], se apresta a deslindar los fundamentos del teísmo, a saber: la personalidad humana y divina, como lo hace por su parte C. C. J. Webb [145], aun permaneciendo incierto, como él mismo nos declaró, respecto a la inmortalidad personal, que constituye, no obstante, su piedra de toque. Esta tendencia a reivindicar la independencia de los seres individuales, este retorno a lo concreto, pero a lo concreto individual, se encuentra en el origen de todo el movimiento pragmatista y pluralista que, en oposición con lo que Berdiaeff denomina el "monismo hegeliano" [146], prevaleció en los

[139] En particular en sus *Prolegomena to Ethics*, ed., A. C. Bradley, Oxford, 1883.

[140] Green, por su parte, proclama el valor supremo de la persona *(Proleg.*, §§ 184-85) y afirma con Coleridge que no hay sociedad verdadera más que por el reconocimiento de un *Yo* y de un *Tú*. Pero su filosofía, lo mismo que la de su amigo el pastor unitario James Martineau (1805-1899), se inclina al inmanentismo y aboca a hacer del Espíritu el principio único que, por la Encarnación, desciende a la naturaleza para hacerla enteramente suya y absorber la persona humana en la unidad divina *(Works*, ed., Nettleship., 1885, III, 145, cf. un inédito de su juventud, *Life and immortality*, cit. por J. Pucelle: *L'Idéalisme en Angleterre*, 1955, pág. 167).

[141] Como muy bien lo mostró el abate Louis Foucher en su libro sobre *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie* (1815-1854), Vrin, 1927, con una bibliografía cronológica de Charles Renouvier. Véase también su artículo sobre la conversión de Renouvier al teísmo *(Rev. philo.*, 1937, páginas 189-214). Volveremos sobre Renouvier en el cap. XI.

[142] 1814-1862. *La recherche d'une première vérité*, ed., Renouvier, 1865. *Œuvres complètes*, editadas por Jean Grenier, "Etre et penser", 33-34, ed. La Baconnière, Neuchâtel, 1952 (*106).

[143] "Self-hood may be said to imply that in one aspect of my existence I am universal, seeing, that I discriminate my personal existence and that of other beings, while embracing both within a common world... But though the self is in knowledge a principle of unification, it is in existence a principle of isolation... I have a centre of my own, a will of my own, which no one shares with me or can share, a centre which I maintain even in my dealing with God himself. Only in a person, in a relatively independent or self-centred being, is religious approach to God possible. *Our wills are ours, to make them thine.* But this is a *self*-surrender, a surrender which only self, only will, can make." Este notable texto se encuentra en *Hegelianismo y personalidad* (Edimburgo-Londres, 2.ª ed., 1893, págs. 226-29). Véase del mismo *The idea of God in the light of recent philosophy* (Oxford, 1917), *The idea of immortality* (1922).

[144] *Personal idealism*, ed. por Henry Sturt, Londres, Macmillan, 1902, con un capítulo de Hastings Rashdall sobre "Personality, human and divine".

[145] Véase sobre todo de él *God and personality. Divine personality and human life* (Gifford Lectures, 1919-1920). *Religion and Theism* (Londres, 1934).

[146] Como dice muy justamente Nicolás Berdiaeff, "Hegel es monista. No se encuentra en él ninguna distinción entre la razón y el espíritu humano y divino, sino una única razón y un espíritu único que hacen que el hombre sea hombre... Hegel es un universalista. Ignora los misterios de la persona y las relaciones de espíritu personal a espíritu personal", en suma, "las relaciones personales entre el hombre y Dios" *(Esprit et réalité*, trad. del ruso, Aubier, 1943, págs. 35-36).

países anglo-americanos, con Charles S. Peirce, William James, F. C. S. Schiller, y también, en cierta medida, del realismo, del que nos presentan sus diferentes formas G. E. Moore, Samuel Alexander, Bertrand Russell, los neorrealistas americanos como Ralph Barton Perry, y, de una manera más profundamente espiritual, más platónica y más newmaniana [147], Alfred North Whitehead; todos ellos están de acuerdo con el pluralismo pragmatista para resistirse a reducir lo universal a un sistema de relaciones internas que haría de él un todo único y eterno, y para reintroducir en él las relaciones externas que forman un conjunto de partes independientes, de entidades singulares y simples de las que depende la existencia de lo múltiple y de lo complejo—llegando el realismo a afirmar, en contra del pragmatismo, que el objeto existe y puede ser concebido independientemente del sujeto, de suerte que debemos esforzarnos, como lo mostró Whitehead, por alcanzar las cosas mismas en su esencia y en su ritmo de producción propios, por debajo de las construcciones interpuestas entre ellas y el espíritu, sin negar por esto, como observa Santayana, que el espíritu es la única fuente de los valores y el que confiere su sentido a la naturaleza gratuita y ambigua.

Sin embargo, la misma incertidumbre profunda gravita sobre todos estos esfuerzos para resolver lo que F. C. S. Schiller denomina "los enigmas de la esfinge", como es fácil deducir si nos remontamos a los orígenes del movimiento y a sus vínculos con el hegelianismo del que procede.

El que fue llamado el Zenón de la filosofía moderna [148], Francis

[147] Como lo declaró el mismo Whitehead el 13 de julio de 1924 a Reading, en la sesión de la *Aristotelian Society*, a la que yo había sido llamado para hablar de lo continuo y de lo discontinuo. Whitehead atribuía a la influencia de Newman el "sorprendente acuerdo" que advertía entre su propio pensamiento y el mío: de hecho, como hubiese dicho Bergson, se trataba, sin duda, no de una influencia directa, sino de una especie de "armonía preestablecida", que hacía que hubiésemos reaccionado de una manera análoga tanto respecto al pensamiento de Newman como al de Bergson mismo, quien estimaba Whitehead como "la cabeza más señera del mundo anglosajón", lo mismo que a García Morente (1866-1942) del mundo hispánico. Se encontrarán en la bibliografía general del capítulo las referencias de datos y de obras relativos a los filósofos ingleses, a todos los cuales traté personalmente entre 1904 y 1927: Edward Caird y J. A. Smith, de Balliol College, Oxford; James Ward, de Cambridge, el psicólogo; Wildon Carr; Hastings Rashdall, de New College, y Clement C. J. Webb, de Magdalen College, Oxford; G. E. Moore; Samuel Alexander, de Manchester; Bertrand Russell y A. N. Whitehead, de Cambridge; F. C. S. Schiller, de Oxford; W. R. Sorley, Mac Taggart, J. E. Boodin; así como a los filósofos de América: William James, Josiah Royce, John Dewey, George Santayana, Ralph Barton Perry.

[148] John Stuart Mackenzie en un artículo sobre la filosofía en la Gran Bretaña *(Rev. Méta.*, 1908, pág. 590). Se encontrará una exposición muy completa del sistema de Bradley en *L'idéalisme en Angleterre* de Jean Pucelle

Herbert Bradley (1846-1924), niega la existencia de relaciones externas, y ve entre la apariencia y la realidad la diferencia de lo fragmentario con lo total *(The whole)*, estimado por él, como por Hegel, lo único verdadero: orienta así el pensamiento hacia la realidad concreta *universal*, superior a todo dato singular, y llega incluso a rechazar para el individuo toda realidad verdadera. Pero como, por otra parte, es consciente de la imposibilidad de determinar la realidad por un concepto, el *that (quod)* por el *what (quid)*, su negativa a considerar un universo de relaciones como la realidad verdadera le lleva a un más allá de lo relativo, o a un absoluto enriquecido con todas las determinaciones individuales [149]; y este absoluto, según él, no podría construirse dialécticamente, como Hegel intentó hacerlo, en un "*ballet* inmaterial de categorías exangües", sino que se descubre y se define en la inmediatez de lo dado a través de la experiencia concreta, *singular* e *individual*, que nos lo entrega en un contacto directo con las cosas. Ahora bien: este dato auténtico y primero, o *datum*, un C. A. Strong y un J. M. Baldwin [150] lo asimilan a lo inmediato concreto de la percepción o a la experiencia espiritual en devenir (Baldwin ve en lo universal concreto lo sensible concreto en tanto que sinnómico, es decir, válido en derecho para todos los demás espíritus); pero Bradley mismo, cogido entre lo absoluto y lo individual, e impotente para conciliarlos racionalmente [151], no se pronuncia de manera clara sobre su naturaleza, a pesar del sentimiento que tiene de los "grados de realidad"; mientras que después de él, Bernard Bosanquet (1848-1923), atento a los valores perdurables de la civilización cristiana, trata de definirlo y de verificarlo por la experiencia, que, en sus diferentes aspectos, nos hace cognoscible la estructura y la esencia misma de las cosas, a la vez que nos las hace pensables revelándonos su coherencia interna y su universalidad plástica, que no excluye, sino que incluye y deja a salvo el valor del individuo y su destino [152].

(1955), cap. V, "El monismo", págs. 191-253, seguido de un importante capítulo sobre Bosanquet, págs. 254-81.

[149] Es decir, que para Bradley toda realidad es a la vez particular y universal, o, con más precisión, lo real es en último término lo individual, considerado tanto como parte, tanto como todo *(Logic.*, I, 6).

[150] C. S. Strong: "Of the nature of the datum", en *Essays in critical realism*, N. Y. 1920, págs. 231 y sgs. James Mark Baldwin: *Thought and things or Genetic logic*, N. Y., 1906-1908, II, 76, 270; "La logique de l'action" *(Rev. Méta.*, 1910).

[151] Para Bradley, en efecto, ni la personalidad ni el bien pertenecen a lo Absoluto, de donde se sigue que no podría hablarse ya de inmortalidad personal.

[152] Véanse, entre las obras de Bosanquet, *The civilisation of Christendom and other studies*, Londres, 1893, y sus famosas Gifford Lectures de 1912

Una tal interpretación tendía, aunque sin llegar plenamente a ello, a sustituir lo universal concreto por lo concreto individual. En este sentido, y siguiendo a Emerson, Peirce y William James, Josiah Royce (1855-1916) en sus Gifford Lectures de 1900-1902 sobre *The world and the individual,* orientaba decididamente la teoría en una dirección verdaderamente notable, que debe retener nuestra atención. Superando el punto de vista de la generalidad deficiente, se propone remontar, por una dialéctica verdadera y vivida [153], al punto en que lo Absoluto, que es lo único que es en el sentido pleno de la palabra, se concilia con la individualidad, la única que *vale* y *significa;* donde, en un universo consistente en signos reales y en la interpretación de estos signos, la visión sinóptica de lo creado se aparece de acuerdo con el punto de vista privilegiado de un *yo* finito enlazado con el todo, pero capaz de hacer libremente su destino, en un mundo que es el mundo de Dios, aun siendo el suyo propio [154]. Así, toda marcha individual está llamada a incorporarse a la realidad universal en la que el individuo conserva para siempre su valor singular, con su lealtad a la causa a la que sirve [155]. En el universo, lo mismo que en una catedral, el todo es la expresión de una voluntad única y absoluta, pero cada fragmento vivo tiene en él su lugar singular y único, dotado de una realidad propia. Si la idea finita no es otra cosa que una idea general, lo que ella significa, su *meaning* y su objeto, es un individuo: lo Absoluto, que es único, se expresa en la individualidad concreta y diferenciada que se halla en unión íntima

y 1913: *The principles of individuality and value* y *Value and destiny of the individual,* donde la dualidad de lo finito y de lo infinito en el hombre es presentada como el móvil del drama por el que tratamos de alcanzar lo Absoluto que experimentamos en nosotros lo mismo que en todas las cosas, pero sin que el impulso que nos impele a coincidir con él en un porvenir eterno esté asegurado por otra cosa que por él mismo *(Value,* lec. VIII-X). Aquí también Bosanquet se ve obstaculizado por su concepción de lo universal concreto, al que la personalidad no puede abrirse si no es rompiendo sus límites.

[153] Gabriel Marcel: "La métaphysique de Royce" *(Rev. Méta.,* 1918-1919), y Aubier, 1945. Por ello, Royce ponía por encima de todo, en la obra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu,* en la que se expresa el ritmo personal de un pensamiento que se refleja sobre sí y progresa en profundidad, y al cual restituía su significación a la vez universal y concreta, conciliando la visión sinóptica de lo creado con la situación privilegiada de un *yo* finito enlazado al todo, gracias a la "self-representation", que opera, como veremos, la reunión de lo uno y de lo múltiple.

[154] "We are eternally at home in God": estamos eternamente en nosotros en Dios, dice magníficamente Royce en *Le monde et l'individu,* I, 429.

[155] Servir lealmente a la causa suprema, tal es la última palabra de la moral de Royce, al hacernos entrar personalmente nuestra lealtad en relación con una vida universal, que es en sí misma personal *(Philosophy of loyalty,* N. Y., 1908, 1936, tr. fr. Aubier, 1946).

con él, de tal suerte que el designio de *este* individuo es idénticamente una parte del plan universal escogido por Dios [156], como mi libertad, querida por Dios, es una parte de la libertad divina, y como mi existencia misma encuentra su lugar en la existencia divina [157], y la inmortalidad del individuo, única que da su sentido a la muerte lo mismo que la eternidad al tiempo, se ve envuelta en su unión con Dios, que no se termina más que en ella; porque la culminación total del individuo no puede operarse en el instante, sino solamente en una vida eterna más rica y más consciente que la vida a la que pone fin y a la que continúa, dándole todo su sentido [158]. De igual manera, como lo muestra en su última obra *(Problem of Christianity,* 1913), en la que se vio llevado a plantearse la cuestión capital de saber en qué sentido una conciencia moderna puede razonablemente *(consistently),* y sin renegar de sí misma, adherirse a la fe cristiana, la salvación del individuo solo es posible si se siente miembro de una comunidad espiritual religiosa y, en su esencia más íntima, divina, en la que el espíritu del Maestro encontrará su encarnación terrestre y en la que todos serán uno solo en Cristo [159]. Esta comunidad absoluta y universal, esta comunidad bien amada, es la Iglesia: en ella el universo es totalmente interpretado, en ella cada uno de los individuos se reencuentra por su aspiración eterna a renovar lo que posee, en ella las oposiciones se resuelven en armonía, en ella todo devenir es aprehendido en su significación a la vez eterna y concreta.

Con Josiah Royce prevaleció, pues, la interpretación individualista o, más exactamente, personalista—personalista y comunitaria [160]— de lo universal concreto hegeliano. Ocurre otro tanto con

[156] *The conception of God,* N. Y., 1897, págs. 292-94.

[157] *World and individual,* II, 330.

[158] Véase a este respecto el apéndice al estudio de Gabriel Marcel sobre la "Théorie roycienne de l'immortalité" *(Rev. Méta.,* 1918, págs. 514-18), según *Le monde et l'individu* (II, Xª lección, Concept of immortality) y un ensayo sobre la inmortalidad en *William James and other Essays,* N. Y., 1911.

[159] Véase sobre este punto y para lo que sigue *The problem of Christianity,* II, 39, 95 y sgs. G. Marcel, *Rev. Méta.,* 1919, págs. 222-38. En este sentido, J. E. Boodin *(Truth and reality,* pág. 325) encuentra la encarnación de lo universal concreto en la personalidad de Cristo, porque presenta de una manera eminente el tipo que otros realizan imperfectamente, aunque esforzándose en alcanzar. En un sentido muy próximo, W. Temple, discípulo de Edw. Caird, y en la línea de Berkeley, trata de mostrar, utilizando la teoría de la emergencia (Lloyd Morgan: *Emergent evolution,* 1922. Cf. Aristotelian Society, supl. vol. 1926, VI), que los valores y realidades superiores, expresión de la Voluntad divina, emergen de lo inferior, en donde estaban contenidos en potencia, y culminan en la verdad de Cristo *(Christus veritas,* 1924. *Nature, man and God,* Gifford Lectures, 1934).

[160] Según la expresión de Emmanuel Mounier (1905-1950): *Révolution personnaliste et communautaire,* ed. Montaigne, 1935. Cf. *Mounier et sa génération,* Seuil, 1956.

Mac Taggart[161], comentador de la lógica y de la dialéctica hegelianas, que afirma bastante contradictoriamente la realidad del individuo y la irrealidad del tiempo. Para él, el Espíritu absoluto es una sociedad de almas individuales, todas ellas inmortales[162], en relación con Dios, en un mundo regido por el amor. Ahora que, en él, lo mismo que en Stuart Mill, en William James y los filósofos pluralistas americanos, en F. C. S. Schiller y Hastings Rashdall mismo, este Dios, lo Absoluto, y al que Royce designaba como un individuo formado de individuos *(Individual of individuals, Self of many selves)*, este Dios que se expresa en los destinos individuales en los que se realiza, y cuya voluntad es un complejo de voluntades múltiples enlazadas en una unidad de conciencia, en suma, lo Absoluto en sí mismo, permanece en cierta manera incompleto: Dios es un ser finito cuyo poder es limitado[163]. ¿De dónde proviene esta dificultad que el pensamiento surgido de Hegel experimenta, incluso cuando lo combate, para conciliar lo finito y lo infinito[164], lo múltiple y lo uno, el tiempo y la eternidad, la contingencia de las existencias individuales y la existencia de un plan universal que abarca la totalidad de lo real? Del hecho de que, al no concebir la *diferencia* infinita al mismo tiempo que la *unión* íntima del Ser necesario y de los seres contingentes, cuya clave nos es dada por la idea de creación enlazada a la idea de un amor infinito, este pensamiento ávido de unidad y de inteligibilidad totales no puede escapar a la absoluta separación de ambas más que identificándolas y considerando la *inmanencia* de los individuos finitos en el Individuo absoluto como inmediata y total, hasta el punto de que no están solamente *en* él, sino que son *él*, y no participan solamente en su infinitud y en su inmutabilidad, sino que él participa en su finitud y en su eterno devenir y no existe concretamente más que para ellos y en cierta manera por ellos.

[161] *Studies in the hegelian dialectic* (1896, 2.ª ed., Cambridge, 1922). *Personality* (Hasting's Encyclopedia of Religion and Ethics).

[162] Idea enlazada en él a la de la preexistencia de las almas, sobre la que Bergson, respondiendo a una pregunta planteada por el platónico W. Lutoslawski en el Congreso de filosofía de Oxford (24 de septiembre de 1920), observaba justamente que, a diferencia de la supervivencia personal del alma, no tiene fundamento en la experiencia. *Conversaciones con Bergson*, págs. 55-56 de la ed. esp.

[163] Fue este tema (emparentado con el maniqueísmo) de un *Dios finito* el que un grupo de filósofos americanos, como E. S. Brightman y R. A. Tsanoff, propuso en 1931 como programa de una solución del problema de Dios y de sus relaciones con el universo y con el individuo y, sobre todo, del problema del mal—cuya clave debe ser buscada en la naturaleza finita, y necesariamente finita, no del Creador, sino de la criatura.

[164] En lo cual se esforzó vanamente Royce con su teoría del sistema *self-représentatif (World and individual*, I, 501, 514. G. Marcel, *Rev. Méta.*, 1918, págs. 477 y sgs.), inspirada en la definición que da el matemático Dedekind en sus especulaciones sobre los números (1892-1893). Un sistema S. se llama infinito cuando es semejante y corresponde a una parte integrante de sí mismo. Un sistema así puede ser considerado como un todo. Un sistema finito solo es definible positivamente por la relación que lo enlaza con un sistema infinito en el que se integra, es decir, según Royce, en un sistema *self-représentatif*. Pero este *reconocimiento* del orden, principio de toda inteligibilidad en tanto que síntesis de lo uno y de lo múltiple, es de hecho una *recreación*, como lo vio Bradley, que dice muy justamente que el intelecto no reconoce como válido más que lo que puede producir por sí mismo. Ahora bien: ¿se deja construir lo real?

Así, en Francia, llevando tales principios a su conclusión lógica, sin miramientos ni matices de ninguna clase, Vacherot[165] saca de sus meditaciones sobre la filosofía hegeliana la negación de la personalidad de Dios y de su existencia misma, que juzga incompatible con la infinita perfección, y concluye que Dios es el ideal al que aspiran las cosas, pero que existe tan solo en tanto es pensado por el hombre: "Si se suprime al hombre—escribe—, Dios ya no existe; ni humanidad, ni pensamiento, ni ideal, ni Dios, puesto que Dios solo existe para el ser pensante." No hay otro infinito real que el mundo: el mundo que, según Taine (*107), forma un ser único, indivisible, del que todos los seres son miembros, constituyendo la naturaleza y la historia el desenvolvimiento de la universal necesidad[166]. Por su parte, "salido de la espiritualidad para entrar en la idealidad"[167], Ernest Renan, que naturalizó entre nosotros la filosofía de Hegel, proclama que la creación no tiene lugar alguno en la serie de los efectos y de las causas[168], que Dios es la categoría del ideal[169], que Dios no es, sino que se hace, que es "el devenir universal", lo mismo que el alma es "el devenir individual"[170], que nuestra tarea debe consistir en organizar científicamente la humanidad y, luego de haber organizado la humanidad, en organizar a Dios[171]: porque el fin del mundo y su ley son el desenvolvimiento y el progreso indefinido del espíritu en vista "de ese gran éxito final que será el completo advenimiento de Dios"[172],

[165] *La métaphysique et la science*, 1858, 2.ª ed., 1863, conclusión.

[166] *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, 1868, 3.ª ed., Hachette, 1882, págs. 368 y sgs.

[167] Como escribe de sí mismo en sus *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (1883): Hors de Saint-Sulpice, IV, 6 (*108).

[168] *L'avenir de la science*, Pensées de 1848, Calmann-Lévy, 1890, prólogo de 1890, pág. XII (*109).

[169] *Avenir de la science*, pág. 476 y tabla del cap. XXIII.

[170] Carta a Berthelot y *Diálogos filosóficos* (1876), pág. 155. Cf. Parodi, *Rev. Méta.*, 1919, pág. 57.

[171] *Avenir de la science*, pág. 37. Precisa más adelante (págs. 99-101): "Mi convicción íntima es que la religión del porvenir será el puro *humanismo*, es decir, el culto de todo lo que pertenece al hombre". Declaración muy de acuerdo con su tesis sobre *Averroes y el averroísmo* (1852).

[172] *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, prólogo.

"al ser el término del progreso universal un estado en el que toda la materia existente engendrará una resultante única, que será Dios" [173].

Un Dios en devenir en el mundo, un Dios impersonal, un Dios finito que se hace y que es hecho por el hombre hasta el punto de confundirse con él: tales conclusiones, que se hacen pasar por hegelianas, permanecen realmente extrañas al hegelianismo; además, matan la letra y traicionan su intención profunda y verdadera; pero revelan también uno de sus caracteres profundos, a saber: esa *inmanencia* radical que es la consecuencia de un monismo lógico, de un monismo del espíritu, del que está desterrada toda idea de trascendencia, como si la inmanencia excluyese la trascendencia al mismo tiempo que la existencia de seres singulares y personales, y como si la experiencia de lo trascendente quedase prohibida al espíritu humano o no pudiese hacerse más que reduciendo su objeto a las dimensiones de nuestro pensamiento, que lo anula (*110).

Escuchemos lo que dice sobre esto Benedetto Croce [174], que hizo tanto, con Spaventa y con Gentile, por la propagación del hegelianismo en una Italia en la que reinaba, desde el *Rinnovamento,* la influencia de la poderosa ontología rosminiana, apegada a la verdad primera y trascendente del Ser: "Fue ya muy tarde cuando la levadura hegeliana ejerció su acción sobre mi pensamiento"; pero "cuando en 1905 me sumí en la lectura de los libros de Hegel, creí sumergirme en mí mismo". Perdida su fe religiosa a partir de sus últimos años de colegio, y una vez superadas las angustias sentimentales que acompañaron esta crisis, "se había detenido pronto en un inmanentismo inconsciente". Pero no conocía todavía a Hegel más que a través de los escritos de Bernardo Spaventa, que se lo hacían rechazable "por su forma árida y abstracta, a la vez que seca y complicada"; solo más tarde llegaría a interesarse por él, a través de Labriola, el antihegeliano crítico del materialismo histórico, y luego de Gentile, su amigo, con el que fundaría en 1903 una revista, *La Crítica,* destinada al renacimiento intelectual del nuevo Estado italiano. Lector apasionado de De Sanctis, luego de la *Scienza nuova* de Vico, tomó conciencia de sí en un *Ensayo sobre la historia reducida al concepto general del arte* (1893)

[173] *Avenir de la science,* nota 42, pág. 501.

[174] Benedetto Croce (1866-1952): *Contributo alla critica di mi stesso,* Nápoles, 1918 (tr. fr. *Rev. Méta.,* 1919, págs. 1-40). De Antonio Rosmini Serbati (1797-1855), del que tendremos que hablar en el cap. IX, lo mismo que de Gioberti (1801-1852), véase *Il rinnovamento della filosofia in Italia,* Milán, 1836. Y de B. Spaventa: *La filosofia italiana elle sue relazione con la filosofia europea,* ed. G. Gentile, Florencia, 1937.

y se vio llevado, luego de haber negado la realidad de la naturaleza en el arte, a negarla en todas partes, descubriéndola también en todo lugar como un producto del espíritu humano (porque la regla misma fue creada por el alma como su instrumento). Es así como, superando lo que él denomina "el punto de vista de la trascendencia naturalista", vino a coincidir con la filosofía hegeliana en lo que ella contenía de realidad histórica concreta, superior a las concepciones de un entendimiento abstracto que materializa los valores espirituales y los vuelve inertes al hacerlos trascendentes [175]. El resultado de un contacto directo con ella fue su *Ensayo sobre lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel* (1906); y el concepto al que le condujo la crítica de Hegel y la revisión general de la historia de la filosofía encontró su expresión en su *Filosofía como ciencia del espíritu, Estética, Lógica, Práctica* (Bari, 1905-1908). Croce se separa aquí de Hegel al negar la tríada del Logos, de la Naturaleza y del Espíritu, y al proponerse como única realidad el Espíritu, en el que la Naturaleza, lo mismo que la Lógica, no es otra cosa que un aspecto de la dialéctica espiritual misma; pero retiene y valora en él plenamente, a la vez que la concepción de una lógica filosófica intrínsecamente diferente de la del naturalismo, "la enérgica tendencia a lo *inmanente* y a lo *concreto*" [176] —los dos términos que identifica—, y a este respecto reconoce en él, si no a su padre, al menos a su gran antepasado. Entonces, luego de haber rechazado de antemano la unidad de la filosofía con la historia de la filosofía, cuya fórmula Gentile había tomado de Hegel, la elaboró y la amplió, de acuerdo con su concepto del Espíritu, del que la filosofía es un momento, para sustituirla, en la segunda edición de su Lógica, por *la identidad de la filosofía y de la historia,* del concepto y del juicio irregular, de la intención y de la acción: fórmula en la que el punto de vista inmanentista se afirma, si podemos hablar así, en toda su pureza. Entonces, la verdad no es ya conocida como algo fijo y trascendente; es concebida como una historia, como una historia pensada, que nos presenta la imagen de una humanidad que se eleva *de claritate in claritatem* [177]. Entonces, despejada de sus incertidumbres, de su envoltura ficticia y engañosa, de la concepción de un mundo superpuesto a una realidad en la que lo accidental se mezcla con lo necesario, aparece y resplandece "la gran verdad hegeliana de la identidad de la filosofía con su propia historia", que "convierte la filosofía a la inmanencia, de trascendente que todavía era" [178].

[175] "Antihistoricisme", *Rev. Méta.,* 1931, pág. 7.

[176] "Critique de moi-même", *Rev. Méta.,* 1919, pág. 33.

[177] "Critique de moi-même", *Rev. Méta.,* 1919, pág. 36.

[178] "Critique de la philosophie hégélienne", *Rev. Méta.,* 1931, pág. 283.

Entonces, en fin, en lugar de recaer "en la antigua filosofía trascendente dualística", como lo hizo Hegel, atacado de "una especie de extravío frente a verdades muy atrevidas que enunciaba y que anunciaba", se dará todo su sentido, con este punto de vista de la inmanencia total, a la racionalidad de lo real y a la realidad de lo racional. De hecho [179], Croce, más hegeliano que Hegel mismo, rechaza resuelta y enérgicamente, junto con la idea de un límite del pensamiento, la idea de un Absoluto trascendente que el espíritu humano alcanzaría por la conciencia de su misma relatividad; y no ve otra cosa, tanto en lo real como en el conocimiento, que los momentos o los grados espirituales de un principio inmanente en desenvolvimiento continuo, cuya unidad indivisible, semejante a la "naturaleza" goetheana, sobrepasa todo dualismo del en sí y del por sí, de la potencia y del acto, para ser *Alles in einem Male*. Ahí lo individual desaparece en lo universal—porque, a más trascendencia, más individualidad—, y la conciencia y el querer del individuo no son más que la conciencia y el querer de lo universal, es decir, de lo concreto por excelencia o de la inmanencia absoluta.

Solo un paso quedaba por dar para abocar al "idealismo actual" que Giovanni Gentile propone para la reforma de la dialéctica hegeliana [180], en aplicación de lo que denomina el método de la inmanencia. A la idea eterna de Hegel, existente en sí, para sí y por sí, Gentile opone la idea considerada como el acto de pensar en tanto que acto puro, y establece la ecuación del devenir hegeliano con el acto creador del pensamiento pensante, para el cual todo es inmanente y él también es inmanente a toda realidad. La lógica hegeliana, a la que falta, según él, la exigencia de la subjetividad, traza de nuevo el movimiento aparente de las ideas pensadas y no el devenir real del pensamiento pensante. El objeto del pensamiento es el acto mismo de pensar, lo pensado que el pensamiento piensa sin salir de sí, como algo distinto de sí. Se sigue de aquí que lo pensado, o el objeto, no es otra cosa que el pensamiento pensante que se objetiva, fuera de toda condición exterior de espacio o de tiempo, y que no es objeto concreto fuera del acto de pensar, del *Yo* como posición del *sí*, del "Yo pienso" kantiano que toma conciencia del objeto al mismo tiempo que de sí. *Verum et fieri convertuntur:* la filosofía es el desenvolvimiento, no el descubrimiento, de lo verdadero, que no es otra cosa que este devenir. Se aboca así a un inmanentismo puro que no admite otra trascendencia que esta *autotrascendencia* o *trascendencia* de la que lo Trascendente mismo se encuentra excluido. "El hegelianismo—decía profundamente Kierkegaard—es la identidad del Juicio final y de la historia; pero para nosotros, cristianos, el Juicio final juzga a la historia."

[179] Como dejó traslucir en una discusión que tuve con él en el jardín de Magdalen College, en Oxford, luego de la comunicación que había sido llamado a hacer sobre la significación de los hechos ("Une philosophie de l'histoire peut-elle s'accorder avec les faits de l'histoire?"), bajo la presidencia de J. B. Baillie, el hegeliano, junto con Nicolaï Hartmann, que habló del "desenvolvimiento del espíritu objetivo", y Lounatcharski, antiguo comisario de Instrucción pública de la Rusia soviética, que me tomó violentamente aparte declarando "que no hay hechos espirituales".

[180] Giovanni Gentile (1875-1944): *La riforma della dialettica hegeliana*, Palermo, 1913, 2.ª ed., 1923: 7. *L'atto del pensare come atto puro.* 8. *Il metodo dell immanenza.* Sobre su *Teoría del espíritu como acto puro* y "el acto del actualismo", véanse las excelentes reflexiones críticas de Michele-F. Sciacca en *Acto y ser* (1958), págs. 177-224. Sciacca muestra muy bien cómo Gentile, maestro de dos generaciones de pensadores, que alabó en Berkeley el haber visto claramente "la idealidad de lo real", pero reprochándole el haberla negado por la admisión de un Pensamiento eterno o de un Espíritu objetivo, Dios, como presupuesto del espíritu humano, y llevó a sus consecuencias extremas el idealismo "gnoseológico" surgido de Kant y de Hegel en virtud de una inmanencia absoluta del ser en el conocer, identifica el *ser* con la *idea,* concebida como el *acto* de pensar, *devenir* eterno, que no es otra cosa que *concepto* (pág. 221). Niega así la Idea, que no es un concepto (218), y niega a la vez el ser: no vio que "el ser no es el acto de pensar, sino el objeto por el que el pensar es acto" y hacia el cual se encamina el pensamiento por un proceso de interiorización que es una ascensión (202), que tiene su motor y su fin en la trascendencia misma del objeto, es decir, del Ser absoluto, Dios, el *Ego sum qui sum* (219).

BIBLIOGRAFIA

I. HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. (1770-1831). *Biografía.* Hijo de un alto funcionario de las finanzas, Hegel nació el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, donde hizo sus estudios secundarios. Fue de 1788 a 1793 estudiante de teología en el Stift evangélico de Tubinga, donde trabó una estrecha amistad con Hölderlin y con Schelling. Renuncia a hacerse pastor y desempeña los cargos de preceptor en Berna (1793-1796) y luego en Francfort (1797-1800). En 1801 es ya docente privado y luego, en 1805, profesor extraordinario en la Universidad de Jena, donde encuentra de nuevo a Schelling, que ejerce allí de profesor titular desde 1798 y allí ha de permanecer hasta 1803. Abandona esta situación escasamente remunerada para encargarse de la jefatura de redacción de la *Gaceta de Bamberg* (marzo de 1807-noviembre de 1808), y luego de la dirección del gimnasio de Nuremberg (1808-1816). Se casa en 1811. Nombrado profesor titular en la Universidad de Heidelberg en 1816, ocupa a partir de su vuelta de 1818 la cátedra de Fichte en la Universidad de Berlín, donde se manifiesta como filósofo del Estado. Despliega aquí una gran actividad y obtiene un inmenso éxito, adquiriendo a la vez una gloria que se irradia ampliamente al extranjero, adonde hace diversos viajes (sobre todo en 1827 a París, para ser recibido por Víctor Cousin, con el que mantenía relaciones desde 1817). Muere a los sesenta y un años, el 14

de noviembre de 1831, víctima del cólera, dejando dos hijos, uno de los cuales realizará su primera vocación de pastor. El rector, en su discurso fúnebre, lo compara con Jesucristo. Consúltense para los detalles: K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlín, 1844; R. Haym, *Hegel und seine Zeit.*, Berlín, 1857; K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., Heidelberg, 1901; P. Roques, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, París, 1912.

Obras. Su obra escrita es, en gran parte, póstuma. Sus escritos de juventud, de los que durante mucho tiempo no se conocieron más que resúmenes publicados por Rosenkranz y Haym, fueron editados en 1907 por Nohl *(Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga), a cuya compilación hemos de añadir el *Erstes System* publicado por H. Ehrenberg (Heidelberg, 1915), y los *Dokumente zu Hegels Entwicklung* de J. Hoffmeister (Stuttgart, 1936). Comprenden sobre todo una *Vida de Jesús* (Leben Jesu) escrita en Berna en 1795; una poesía *Eleusis* dedicada a Hölderlin; escritos sobre *La religión del pueblo y el cristianismo* (Volksreligion und Christentum) y sobre *La positividad de la religión cristiana* (Die Positivität der christlichen Religion); un texto que Nohl tituló de una manera discutible *El espíritu del cristianismo y su destino* (Der Geist des Christentums und sein Schicksal); y el *System Fragment* que cierra, en 1800, el período de formación. En el libro de Wahl citado más adelante podrá encontrarse un cuadro cronológico, que los sitúa con relación a las obras contemporáneas.—De 1801 a 1806, Hegel, que se presenta primero como un discípulo de Schelling, del que se separa en sus cursos (publicados en la edición Lasson) a partir de 1803, no publica, junto con su disertación de habilitación *(De orbitis planetarum*, 1801), más que su *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling* (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systeme der Philosophie), 1801, y algunos artículos entre los que se cuentan *Fe y saber* (Glauben und Wissen), 1802. Véase los *Erste Druckschriften* de Lasson (Leipzig, 1928).—Su primera gran obra es *La fenomenología del espíritu* (Die Phänomenologie des Geistes), 1807, en el prólogo de la cual se consuma la ruptura con Schelling. Vienen después los tres volúmenes de la *Ciencia de la lógica* (Wissenschaft der Logik), 1812-1816, 2.ª ed. con nuevo prólogo, 1831; el *Compendio de la enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundgrisse, 1817, reeditado, con modificaciones, en 1827 y 1830; y los *Principios de la filosofía del derecho* (Grundlinien der Philosophie des Rechtes oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundgrisse), 1821.—Las otras obras son reconstrucciones de cursos realizadas después de su muerte por sus alumnos valiéndose de sus notas y de las de sus oyentes: *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte) editadas por Gans, 1837, luego con retoques por su hijo Karl, 1840; *Estética* (Vorlesungen über die Aesthetik) editada por Hotho, 3 vols. 1836-1838; *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (Vorlesungen über die Philosophie der Religion) por Marheineke, 1832, y Bruno Bauer, 1840, 2 vols.; *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie) por K. L. Michelet, 3 vols., 1833-1836; a las que deben añadirse las *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios* (Vorlesungen über die Geweise vom Dasein Gottes), 1832. Adiciones, con frecuencia muy amplias, sacadas de sus cursos, fueron, con el mismo espíritu, incorporadas a la *Enciclopedia* por Henning en cuanto a la lógica, por Michelet en cuanto a la filosofía de la naturaleza y por Boumann en cuanto a la filosofía del espíritu. En fin, Rosenkranz publicó en 1840 con el título de *Propedéutica* (Propädeu-

tik) el resumen del curso elemental profesorado en Nuremberg.

Ediciones alemanas y traducciones. Hay tres ediciones de las Obras completas: la de Berlín (G. W. F. Hegels, *Werke, vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freuden des Verewigten)*, 18 vols., 1832-1845, a los que se añadió en 1887 una compilación de cartas reunidas por su hijo Karl; la edición crítica de Georg Lasson, completada por J. Hoffmeister *(Sämtliche Werke)*, 30 vols., Leipzig, F. Meiner, 1905 y sgs., de la que los cuatro últimos volúmenes, que contienen la correspondencia, fueron objeto de una edición separada *(Briefe von und an Hegel)* por Hoffmeister, Hamburgo, F. Meiner, 1952-1961; en fin, la edición del Jubileo *(Sämtliche Werke, Jübiläumausgabe)* por H. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1927 y sgs., 10 vols., completados con una *Hegel-monographie* en 2 vols. de Glockner y un léxico en 4 vols.

Las primeras traducciones francesas fueron las de la *Estética* por Bénard, 5 vols., 1840-1852, y la de la *Enciclopedia* (con las adiciones póstumas) por Véra: *Lógique*, 2 vols., 1859, 2.ª ed. 1874; *Philosophie de la nature*, 3 vols., 1863-1866; *Philosophie de l'esprit*, 2 vols., 1867-1869; *Philosophie de la religion*, 2 vols., 1876-1878. Más recientes son las traducciones de la *Phénoménologie de l'esprit* (con notas e índice) por J. Hyppolite, 2 vols., Aubier, 1939 y 1941; de la *Science de la logique* por S. Jankélévitch, 2 vols., Aubier, 1947 y 1949; del *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques* por Gibelin, Vrin, 1952; de los *Principes de la philosophie du droit* por A. Kaan, con noticia de J. Hyppolite, Gallimard, 1940; de la *Esthétique* por S. Jankélévitch, 4 vols., Aubier, 1944; de las *Leçons sur la philosophie de l'histoire* por Gibelin, 2 vols., Vrin, 1937, 2.ª ed. revisada en 1 vol., Vrin, 1945; de las *Leçons sur l'histoire de la philosophie* por Gibelin, Gallimard, 1954; y de las *Leçons sur la philosophie de la religion* por Gibelin, 5 vols., Vrin, 1954 y 1959. Hay que añadir a estas las de la *Vie de Jésus* por Rosca, Gamber, 1928; *L'esprit du christianisme et son destin* por J. Martin, con introducción de J. Hyppolite, Vrin, 1948; las *Premières publications* (Différence..., Foi et savoir), con introducción y notas, por Méry, Vrin, 1952; las *Preuves de l'existence de Dieu* (con introducción y notas) por Niel, Aubier, 1947; y la *Propédeutique philosophique* por M. de Gandillac, Editions de Minuit, 1963. Una traducción de la *Correspondencia* por Jean Carrère está en curso en Gallimard (t. I, 1962, t. II, 1963). Señalemos, en fin, los *Morceaux choisis* de P. Archambault, Michaud, 1911, y los de Lefebvre y Gutterman, Gallimard, 1939, así como los *Textes choisis de l'Esthétique* de Cl. Khodoss, P. U. F., 1964.

La edición del Jubileo está completada con un *Léxico*, en 4 vols. La traducción de la *Fenomenología* por Hyppolite está seguida de un precioso *Indice analítico*, que da los términos alemanes, su traducción francesa y, para cada uno de ellos, las referencias a los textos y a las notas.

Estudios críticos e interpretaciones. La publicación de los textos de juventud, al permitir seguir la formación del pensamiento hegeliano, renovó profundamente su interpretación. No es ya posible hoy ver en él un panlogismo; y la filiación que Hegel mismo había establecido al presentar su filosofía como la conclusión (a través de Fichte y de Schelling) del idealismo kantiano, es vivamente discutida, aunque sea también sostenida (con muchas reservas, es verdad) por R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tubinga, 1921-1924. El precursor de esta renovación fue Dilthey *(Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlín, 1905, 2.ª ed. más completa, 1921), que había estudiado los manuscritos de juventud antes que su alumno Nohl publicase la mayor parte. Después de él Nicolaï

Hartmann (*Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II, Berlín y Leipzig, 1929, 2.ª ed. 1960: el t. I de esta obra, 1923, 2.ª ed. 1960, estaba consagrado a Fichte, a Schelling y a los románticos) se aprestó a poner en evidencia el carácter concreto de la dialéctica hegeliana (cf. su artículo en la *Rev. Méta.*, 1931), mientras que Jean Wahl mostraba sus orígenes afectivos y religiosos en *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Rieder, 1929. La obra capital en este dominio es la de Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., Teubner, 1929 y 1938, que, siguiendo paso a paso la evolución del pensamiento de Hegel hasta la *Fenomenología*, concluye por afirmar su autonomía. Véase en francés los artículos de Jean Hyppolite en la *Rev. Méta*., 1935, págs. 399-426 y 549-77 (períodos de Tubinga, Berna y Francfort), 1938, págs. 45-61 (período de Jena). Igualmente fundamental es la tesis magistral de J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, 1946. Añadamos Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment*, Lund, 1933; J. Schwarz, *Hegels philosophische Entwickelung*, Francfort, 1938; P. Asveld, *Hegel réformateur religieux*, 1793-1796, Lovaina, 1952, y *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Lovaina, 1953.

Entre los numerosísimos estudios consagrados a la exposición y a la interpretación de Hegel, citaremos solamente, además de los autores estudiados en la continuación del capítulo, entre los cuales hay que conceder un lugar aparte a la célebre obra de Croce, *Ciò che é vivo che é morto nella filosofia di Hegel*, ed. de Bari, 1906, trad. fr. por H. Buriot, 1910: el artículo de Lucien Herr en la Grande Encyclopédie, t. XIX, págs. 997 y sgs.; el capítulo de V. Delbos (2.ª p., cap. VIII) en *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, París, 1893, así como la obra del mismo autor *De Kant aux postkantiens*, Aubier, 1940, aparecida primero en artículos en la *Rev. Méta.*, 1919 a 1928; los *Beiträge zur Hegels Forschung* de G. Lasson, Berlín, 1909, y las introducciones del mismo a los volúmenes de su edición de las Obras completas; la *Hegels-Monographie* de H. Glockner que corona la edición del Jubileo (t. XXI y XXII); *An introduction to Hegel* de G. R. G. Mure, Oxford, 1940; la tesis de H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Aubier, 1945; la *Introduction à la lecture de Hegel*, de A. Kojève, Gallimard, 1947, de inspiración marxista, con la que pueden ponerse en relación los *Cuadernos sobre la dialéctica de Hegel*, de Lenin, trad. fr. Gallimard, 1939, y la obra de G. Lukacs *Der junge Hegel. Uber die Beziehungen von Dialektic und Œkonomie*, Zürich-Viena, 1948; los *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* de A. Koyré, Colin, 1961; los *Etudes sur Marx et Hegel* de J. Hyppolite, Rivière, 1955; la obra de F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de Marx. Hegel. Feuerbach*, Lovaina, 1947, y los *Etudes hégéliennes* del mismo autor, Lovaina, 1958; las Memorias de los tres congresos hegelianos (*Verhandlungen des ersten, zweiten, dritten Hegelkongresses*, Tubinga, 1931, 1932, 1934); los números especiales publicados con ocasión del primer centenario de la muerte de Hegel en 1931 por la *Rev. Phil.* y por la *Rev. Méta.*; en fin, el cuaderno 40 de Deucalion, Neuchâtel, 1955. Sobre la *Fenomenología*: la tesis de Hyppolite y la obra de Kojève ya citadas. Sobre la *Lógica*: G. Noël, *La logique de Hegel*, París, 1897, nueva ed. 1933; R. G. Mure, *A study of Hegel's Logic*, Oxford, 1950; J. Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, P. U. F., 1953. Sobre la filosofía de la naturaleza: E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, 2 vols., París, 1922. Sobre la filosofía de la historia: J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Rivière, 1948. Sobre la historia de la filosofía: A. Vaensin en los Arch. phil. 1923. Sobre la estética: G. Vecchi, *L'Estetica di Hegel*, Milán, 1956; R. A. Piérola, *Hegel y la estética*, Tucumán, 1956; B. Teyssèdre, *L'esthétique de Hegel*, P. U. F., 1958. Sobre la política y la teoría del Estado: Lévy-Bruhl, *La théorie de l'Etat dans Hegel* (sesiones y trab. Acad. Sc. mor. y polít., 1889); Andler, *Les origines du socialisme d'Etat en Allemagne*, París, 1897, y *Le pangermanisme philosophique*, Conard, 1917, y en sentido contrario V. Basch, *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, París, 1927 (cf. sobre la oposición de estos dos autores Vermeil en la *Rev. Méta.*, 1931); F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols., Oldenbourg, 1920; E. Weil, *Hegel et l'Etat*, Vrin, 1951. Sobre otros puntos: Glockner, *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tubinga, 1924; B. Heimann, *System und Methode in Hegels Philosophie*, Leipzig, 1927; K. Löwith, *La conciliation hégélienne* (Rech. phil., 1935-1936); Schlawin, *Die Dialektik im System Hegels*, Berna, 1953. En fin, la *Note sur la langue et la terminologie de Hegel*, de A. Koyré, Rev. phil., 1931, págs. 409-39, y *Et. d'hist. de la pens. phil.* ya citados.

H. Buriot ofreció en 1910 una bibliografía hegeliana a continuación de la traducción de la obra de Croce *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*. Para las obras más recientes se encontrarán indicaciones en las obras citadas de J. Wahl (1929), H. Niel (1945), J. Hyppolite (1946) y A. Koyré (1961).

II. El hegelianismo

1. El hegelianismo en Alemania. Publicaciones periódicas: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* (1827-1847). *Hallischen Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* de A. Ruge (1838 y sgs.). *Deutsche Jahrbücher* (1841-1843). *Jahrbücher der Gegenwart* de Tubinga (1843-1848). *Jahrbücher für spekulative Philosophie* de Noack (1846-1848).—Principales discípulos de Hegel: Comentadores y apologistas: Johann Eduard Erdmann (1805-1892). *Versuch einer wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 3 vols., Leipzig, 1834-1853. No se le confunda con Benno Erdmann (1851-1921), autor de una *Lógica* (1892). Karl Rosenkranz (1805-1879). *Apologie Hegels gegen Haym*, 1858. *Neue Studien zur Kultur-und Litteraturgeschichte*, 4 vols., Leipzig, 1875-1878. Karl Ludwig Michelet (1801-1893). *Geschichte der letzen Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, 2 vols., 1837-1838.—Historiadores: Kuno Fischer (1824-1907). *Geschichte der neueren Phlosophie*, 1854-1877.—Karl Prantl (1820-1889). *Geschichte der Logik im Abendland*, 4 vols., Leipzig, 1855-1870).—Tratadistas de estética: F. T. Vischer. *Aesthetik oder Wissenschaft der Schönen*, 5 vols., 1846-1857.—Historiadores del dogma y teólogos: Bruno Bauer (1809-1882). *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes*, 3 vols., Leipzig, 1841.—David Friedrich Strauss (1808-1874). *Das Leben Jesu*, Tubinga, 1835 (trad. fr. La vie de Jésus por Littré, 1839). Cf. Ed. Zeller, *D. Strauss, in seinem Leben und seinen Schriften*, Bonn, 1894; Th. Ziegler, *David Strauss*, 2 vols., Estrasburgo, 1908; Albert Lévy, *Strauss, sa vie et son œuvre*, 1910.—Aloys Emmanuel Biedermann (1819-1885), *Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum im Streit und Freiden*, 1845. *Christliche Dogmatik*, 1869.—Cf. para el hegelianismo de izquierda la bibliografía del capítulo siguiente.

2. El idealismo en Inglaterra y en los Estados Unidos. Obras de conjunto: H. Haldar, *Neo-hegelia-*

nism, 1927. H. Muirhead, *The platonic tradition in anglo-saxon philosophy*, Londres, 1931. A. C. Ewing, *Idealism*, 1934. G. W. Cunningham, *The idealistic argument in recent british and american philosophy*, 1933. J. Pucelle, *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley*, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.

Los precursores. El iniciador del hegelianismo en Inglaterra es Stirling (del que tratamos más adelante); pero el renacimiento del idealismo había sido ya preparado por poetas y ensayistas, sobre todo por Coleridge y Carlyle, y por filósofos, especialmente J. Ferrier.—Samuel Taylor COLERIDGE (1772-1834), a la vez poeta, crítico y filósofo, primero discípulo de Hartley, conoció a Kant en el curso de una permanencia en Alemania (1798-1799) y se entusiasmó por él; pero perduró siempre en él un platonismo latente, que se afirmó resueltamente al final de su vida en sus *Aids to reflection*, 1824-1825. Thomas CARLYLE (1795-1881), escocés rudo y sombrío que admira profundamente a Fichte y gran removedor de ideas, presenta en *Sartor resartus* (1833) una "filosofía del vestido", según la cual "todas las cosas visibles o imaginadas no son más que el vestido de la realidad invisible" y profesa en su libro *On heroes, hero-worship and the heroic in history* (1841) el culto a los héroes. J. FERRIER (1808-1864), fellow de Magdalen College en Oxford, luego profesor en la Universidad de Edimburgo, y, en fin, profesor en Saint Andrew, expone una filosofía idealista por su método pero ontológica por sus objetivos últimos, que comienza con una crítica y aboca a la posición de un Espíritu necesario al mundo eterno. Véase *Introduction to tre philosophy of consciousness* e *Institutes of metaphysics*, 2.ª ed., 1856.—John GROTE, psicólogo y moralista más que metafísico, en su *Exploratio philosophica* (1.ª parte, 1865, 2.ª póst., 1900), así como en su *Examination of utilitarian philosophy* (1870) y en su *Treatise of the moral ideals* (1876), presenta puntos de vista fragmentarios que serán recogidos y sistematizados por la generación de Green. Véase sobre todos estos autores Pucelle, págs. 17-86.

Hutchinson STIRLING (1820-1909), médico escocés que abandonó su profesión para consagrarse a la filosofía, primero admirador y discípulo de Carlyle, descubrió a Hegel como consecuencia de un viaje a Francia y Alemania y lo dio a conocer en Inglaterra. Principales obras: *The secret of Hegel, being the hegelian system in origin, principles, form and matter*, 1865. Trad. de la *Historia de la filosofía* de Schwegler, 1867. *A text-book to Kant*, 1881. *What is thought?* Edimburgo, 1900. Consúltese: Amélie H. Stirling, *J. H. Stirling. His life and work*, Londres, 1912. Thomas Hill GREEN (1836-1882), descendiente por sus antepasados paternos de Olivier Cromwell, fellow y *tutor* del Balliol College en Oxford, profesor de filosofía moral. *Works* ed. por Nettleship, Londres, 1885-1888 (contiene sobre todo *The introduction to Hume's Treatise of human nature*, Oxford, 1874). *Prolegomena to ethics*, recopilación póstuma de las notas dejadas por Green, Oxford, 1883. Consúltense: R. L. Nettleship, *Memoir of T. H. Green*, Londres, 1906; Fairbrother, *The philosophy of T. H. Green*, Londres, Methuen, 1896, 2.ª ed. 1900; D. Parodi, *L'idéalisme de Green (Rev. Méta.*, noviembre 1896, págs. 798-833); J. Pucelle, *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green;* así como el artículo de J. Dewey en la Andover Review de abril, 1889. Sobre su pensamiento religioso: E. Coutan, *L'attitude religieuse de T. H. Green* (Ann. phil. chrét., 1912) y la tesis de P. Montagné, Toulouse, 1927. — Edward CAIRD (1835-1908), amigo íntimo de Th. Green, al que había conocido en Balliol College, profesor de filosofía moral en Glasgow, luego *master* de Balliol College. Interpreta a Kant en un sentido hegeliano *(A critical account of the*

philosophy of Kant, 1877; *The critical philosophy of Kant*, 1889). Entiende que hay que repensar las fórmulas de Hegel y no conservar más que su espíritu *(Hegel*, 1883). Otras obras: *Essays on literature and philosophy*, 1892 (que contienen sobre todo *The problem of philosophy at the present time). The evolution of theology in the greek philosophy*, 1904. *The evolution of religion*, Gifford Lectures, 1893. Consúltese: H. Jones y J. H. Muirhead, *The life and philosophy of Edward Caird.* — Su hermano mayor, John CAIRD, rector de la Universidad de Glasgow, es más estrictamente teólogo: *Introduction to the philosophy of religion*, 1886. *The fundamental ideas of christianity*, 1899.

Francis Herbert BRADLEY (1846-1924), hijo de un pastor anglicano, fue en Oxford alumno de Cheltenham College y de la University College, luego fellow vitalicio de Merton College, donde vivió hasta su muerte. De salud frágil, no enseñó y consagró toda su actividad a su obra filosófica. Véase los artículos biográficos de A. E. Taylor en los Proceedings of the british Academy para 1924-1925, y en el *Mind*, vol. XXXIV (1925), núm. 133, consagrado a su memoria.—Obras principales: *Ethical studies*, Oxford, 1876, 2.ª ed. rev. 1927, *The principles of logic*, Oxford, 1883, ed. rev., 1922. *Appearance and reality*, Londres, 1893, 2.ª ed. con apéndices, 1897. *Essays on truth and reality*, Oxford, 1914. *Collected essays*, 2 vols. Oxford, 1934. Consúltese: H. Rashdall, *The metaphysics of Bradley*, Oxford, 1912; T. T. Segerstedt, *Value and reality in Bradley's philosophy*, Lund, 1934; R. W. Church, *Bradley's dialectic*, Londres, 1942; W. F. Lofthouse, *F. H. Bradley*, Londres, 1949; María Theresa Antonelli, *La metafisica di Bradley*, Milán, 1957; R. Wollheim, *F. H. Bradley*, Pelikan Book; así como los artículos de A. W. Moore (Journal of philos, 1905, pág. 340), W. James *(ibid.*, pág. 38), Dewey *(ibid.*, 1908, pág. 97), Stout (reproducidos en *Studies in philosophy and psychology*, Londres, Macmillan, 1930), Rashdall y Broad (Proceedings of the british Academy, 1912, págs. 429-55 y 1914, págs. 349-70). En francés: el capítulo de J. Pucelle en *L'idéalisme en Angleterre*, págs. 191-253; la noticia de Alfred C. Ewing en *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, 3.ª p., vol. I, págs. 183-205; el número especial de los Etudes philosophiques de enero-marzo 1960; y los artículos de J. de Marneffe y Y. Pellé-Douël (Archives de philosophie, 1958, 1959, 1960).—Bernard BOSANQUET (1848-1923) era el discípulo de Green que había sido su *tutor*; pero su filosofía está muy próxima a la de Bradley, a quien admiraba (aunque hubiese criticado severamente la primera edición de su *Lógica)* y por el que él mismo era admirado. Su obra, muy variada, comprende sobre todo: *Knowledge and reality*, 1885; *Logic, or the morphology of knowledge*, 1888, 2.ª ed., 1913; *History of aesthetics*, 1892; *The essentials of logic*, 1895; *The philosophical theory of the state*, 1899; *Principles of individuality and value*, Gifford Lectures, 1911-1912; *Value and destiny of the individual*, *ibid.*, 1912-1913; *Some suggestions on ethic*, 1918; *What religion is*, 1920; *Meeting of extremes in contemporary philosophy*, 1921. Consúltese el capítulo de Pucelle en *L'idéalisme en Angleterre*, págs. 254-81; así como: Houang Kia Tchang, *Le néo-hégélianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet* y *De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée religieuse du néo-hégélien anglais Bosanquet*, Vrin, 1954; G. Le Chevalier, *Ethique et idéalisme. Le courant néo-hégélien en Angleterre. Bernard Bosanquet et ses amis*, Vrin, 1963.—James B. BAILLIE, primero campeón del hegelianismo ortodoxo *(An outline of the idealistic construction of experience*, 1906), se separó más tarde de él *(Studies in human nature*, 1921).

El *idealismo personalista* se puso de manifiesto en la colección de tra-

bajos *Personal idealism* publicada bajo la dirección de Henry STURT, Londres, 1902. Hay que referir a él: Hastings RASHDALL (1858 - 1924), alumno de Green, decano de Carlisle *(The theory of good and evil*, 1907. *Philosophy and religion*, 1909. *The problem of evil*, 1912. *Ethics*, 1913. *The moral argument for personal immortality*, 1920); Andrew SETH (1856-1931), que tomó, a título hereditario, el nombre de PRINGLE PATTISON, y qué publicó con el primer nombre *Hegelianism and personality*, 1887, y con el segundo *The idea of God*, 1917; *The idea of immortality*, 1922; W. R. SORLEY (1855-1935), profesor de moral en Cambridge *(The moral life and moral worth*, 1911. *Moral values and the idea of God*, Gifford Lectures, 1918. *A history of english philosophy*, 1920); Clément C. J. WEBB *(Problems in the relations of God and man*, 1911. *God and personality. Divine personality and human life*, Gifford Lectures, 1919-1920. *Religion and theism*, 1934).—James WARD (1943-1925), profesor en Cambridge, aun permaneciendo fiel al idealismo, se aproxima al pluralismo: *Naturalism and agnosticism*, 2 vols., Londres, 1899; *Realm of ends or pluralism and theism*, Londres, 1911-1912; *The principles of psychology*, 1918.—H. Wildon CARR (1857-1931) es un idealista independiente, que experimentó la influencia de Bergson y la del idealismo italiano *(The problem of truth*, 1913. *The scientific approach to philosophy*, 1924).

Josiah ROYCE (1855-1916), profesor de filosofía en la Universidad de Harvard: *The spirit of modern philosophy*, 1892; *The conception of immortality*, Boston, 1900; *The world and the individual*, 1900-1902; *The conception of God*, Nueva York, 1897; *The philosophy of loyalty*, Nueva York, 1908; *Reality of the temporal* (International journal of ethics, 1910, pág. 257); *Sources of religious insight*, Nueva York, 1912; *The problem of christianity*, Nueva York, 1913. Consúltese: *Papers in honor of Josiah Royce on his sixtieth birthday*, ed. por J. E. Creighton, Nueva York, 1916, donde se encontrará una bibliografía de todos sus escritos; y los artículos de Gabriel Marcel, *Rev. Méta.* 1918 y 1919, recogidos en volumen, *La métaphysique de Royce*, Aubier, 1945.—Ellis MAC TAGGART (1866-1925) interpretó libremente a Hegel *(Studies in hegelian dialectic*, 1896. *Studies in hegelian cosmology*, 1901. *A commentary of Hegel's Logic*, 1910) y expuso su pensamiento personal sobre todo en *Human immortality and preexistence*, Nueva York, 1905; *Some dogmas of religion*, 1906; *The unreality of time* (Mind, 1908); *The nature of existence*, t. I, 1921, t. II (póst.), 1927; y en el artículo *Personality* de la Hasting's Encyclopedia of religion and ethics. Dio de él un resumen en *A ontological idealism* (Contemporary british philosophy, I).

3. LA REACCIÓN CONTRA EL MONISMO Y EL IDEALISMO EN INGLATERRA Y EN LOS ESTADOS UNIDOS. Obras de conjunto: J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, 1920. E. Leroux, *Le pragmatisme américain et anglais*, Alcan, 1922. J. Dewey, *Le développement du pragmatisme eméricain*, *Rev. Méta.*, 1922, págs. 411-30. G. Kennedy, noticia sobre *Le pragmatisme* en F. Sciacca, *Les grands courants de la pensée mondiale*, t. II, vol. I, págs. 57-122. *Bibliographie méthodique du pragmatisme américain, anglais, italien*, por E. Leroux, Alcan, 1922.

El *pragmatismo* nació en los Estados Unidos, donde tuvo por iniciador a Charles Santiago Sanders PEIRCE (1839-1914), hijo de un matemático y él mismo uno de los pioneros de la logística contemporánea. Véase sus célebres artículos *The fixation of belief* y *How to make our ideas clear* en el Popular science monthly, de noviembre 1877 y enero 1878 (versión francesa de Peirce mismo en la Revue philosophique de diciembre 1878 y enero 1889); su artículo

Pragmatism en el Dictionary of philosophy and psychology de J. M. Baldwin, t. II, Nueva York y Londres, 1902; y sus dos artículos *What pragmatism is* y *The issues of pragmatism* en el *Monist*, abril 1905, págs. 161-81, y octubre 1905, págs. 481-99. Para el conjunto de sus escritos: *Collected papers*, Harvard University Press, 6 vols., 1931-1935, 2 vols. complementarios, 1958. Para una selección: *The philosophy of Peirce* por Justus Buchler, Nueva York, 1940. Consúltese: W. B. Gallie, *Peirce and pragmatism*, Harmondsworth, Middlesex, 1952; *Studies on the philosophy of Ch. S. Peirce*, Cambridge, Mass., 1952, y el artículo de Dewey, Journal of philosophy 1916, págs. 709-15.—William JAMES (1842-1910), hijo de un pastor swedenborgiano, fue profesor en Harvard, donde enseñó filosofía antes de su formación como psicólogo y como filósofo. Principales obras: *The principles of psychology*, 2 vols., Nueva York, 1890; *Psychology, briefer course*, Nueva York, 1892 (trad. fr. por Baudin y Bertier, Riviére); *The will to believe*, Nueva York y Londres, 1897 (trd. fr. *La volonté de croire*, Flammarion, 1916); *The varieties of religious experience*. Longmans, 1902 (trad. fr. por F. Abauzit, con prólogo de E. Boutroux, Alcan y Kündig (Ginebra), 1906; *Pragmatism*, Nueva York y Londres, Longmans, 1907 (trad. fr. con introducción de Bergson, Flammarion, 1911); *A pluralistic universe*, Nueva York y Londres, 1909 (trad. fr. *Philosophie de l'expérience*, 1910); *The letters of William James*, 2 vols., Boston y Londres, 1920 (tr. fr. parcial: William James. *Extraits de sa correspondance* por Delattre y Lebreton, 1924). Bibliografía: *The annotated bibliography of the writings of William James*, por Ralph Perry, Nueva York, 1920. Trozos escogidos por Horace M. Kallen *(The philosophy of W. James*, Nueva York, 1925) y por Margaret Knight, Harmandsworth, Middlesex, 1950. Consúltese: E. Boutroux, *William James*. A. Colin, 1911; H. Reverdin, *La notion d'expérience d'après James*, Ginebra, 1913; Ralph Barton Perry, *The thought and character of William James*, 2 vols., Boston, 1935, e *In the spirit of W. James*, New Haven, 1938; Lloyd Morris, *William James, The message of a modern mind*, Nueva York, 1950; así como los artículos de Dewey, *Characters and events*, Nueva York, 1929, págs. 107-22, y de Bergson, *La pensée et le mouvant*, págs. 267-80 (ed. rec. 239-52).—John DEWEY (1859-1952), profesor primero en la Universidad de Michigan, luego en la de Chicago, y, en fin, en la Universidad Columbia de Nueva York, abordó los temas más variados: psicología, pedagogía *(The school and society*, Chicago, 1899, ed. revisada, 1915; trad. fr. 1909 y 1912. *The child and the curriculum*, Chicago, 1902. *Democracy and education*, Nueva York, 1916. *Experience and education*, Nueva York, 1938), moral *(Ethics*, en colaboración con J. H. Tufts, Nueva York, 1908. *Human nature and conduct*, Nueva York, 1922), política *(The public and its problems*, Nueva York, 1927. *Freedom and culture*, Nueva York, 1939), religión *(A common faith*, New Haven, 1934), estética *(Art as experience*, Nueva York, 1934). Sus principales escritos de filosofía general son: *Essays on experimental logic*, Chicago, 1916 (que recoge artículos anteriores); *How we think*, Boston, 1910 (trad. fr. París, 1925); *Experience and nature*, Chicago y Londres, 1925, ed. revisada, Nueva York, 1929; *Logic. The theory of inquiry*, Nueva York, 1938. Consúltese: W. T. Feldman, *The philosophy of John Dewey*, Baltimore, 1934; Sidney Hook, *John Dewey, An intellectual portrait*, Nueva York, 1939; *The philosophy of John Dewey*, editada por P. Schilpp, Evanston, 1939; F. Leander, *The philosophy of John Dewey. A critical study*, Goteborg, 1933; y la noticia de John A. Mourant en *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, 3.ª p. vol. I, págs. 423-67, donde se en-

contrará una bibliografía más completa. Para una bibliografía detallada: T. M. Halsey, *A bibliography of John Dewey*, Nueva York, 1939.—James Mark BALDWIN (1861-1934), profesor en las Universidades de Princeton y de John Hopkins, se aproximó por un instante al pragmatismo *(Selective thinking*, en Psychological Review, enero 1898, que mereció el elogio de James), pero mantuvo en seguida las distancias a este respecto *(The limits of pragmatism, ibid.*, enero 1904. Principales obras: *Mental development in the child and the race*, Nueva York, 1895 (trad. fr. *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*, Alcan, 1897); *Social and ethical interpretation in mental development*, 1897 (trad. fr. 1898); *The individual and the society*, Boston, 1910.—En Inglaterra, el pragmatismo tuvo su equivalente en el *humanismo* de F. C. S. SCHILLER (1864-1937), profesor en Oxford, donde había sido estudiante en Balliol College cuando dominaba la influencia de Green. Principales obras: *Riddles of the Sphinx*, by a Troglodyte, Londres, 1891, 3.ª ed. notablemente modificada, 1910; *Humanism*, Londres, 1903, ed. aumentada, 1912; *Studies in humanism*, Londres, 1907 (trad. fr. por S. Jankélévitch: *Etudes sur l'humanisme*, Alcan, 1909).

El *neo-realismo*. En Inglaterra: George Edward MOORE (1873-1958), profesor en Cambridge, donde había sido alumno de Trinity College y conocido a Bertrand Russell, publicó poco, pero tuvo una enorme influencia. Aunque fue alumno de Mac Taggart, rompió con el idealismo *(The refutation of idealism*, en Mind, 1903, págs. 433-53, reproducido en *Phisiological studies*, 1922, págs. 1-30). Dirigió la revista Mind de 1921 a 1947. Principales obras: *Principia ethica*, Cambridge, 1903; *Ethics*, Londres y Nueva York, 1912, numerosas reediciones; *A defence of common sense*, Contemporary british philosophy, 11.ª serie, 1925, reimpreso en *Philosophical papers*, 1959, págs. 32-59; *Proof of an external world*, 1939, reimpreso en *Philosophical papers*, págs. 127-50. Consúltese *The philosophy of G. E. Moore*, recopilación de ensayos editada por P. A. Schilpp, Evanston y Chicago, 1942, 2.ª ed., 1952, y la noticia de F Barone en *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, 3.ª p., vol. 2, págs. 1117-141, en la que se encontrará una bibliografía más completa. Véase también A. R. White, *G. E. Moore. A critical exposition*, Oxford, 1958.—Bertrand RUSSELL, nacido en 1872, alumno y luego fellow de Trinity College en Cambridge, se dio a conocer en primer lugar por sus trabajos de lógica y de filosofía de la matemática: *Principles of mathematics*, 1903; *Principia mathematica* (en colaboración con Whitehead), 3 vols., 1910, 1912 y 1913, a los que debe añadirse *Introduction to mathematical philosophy*, 1919. Su éxito lo debe principalmente a sus obras morales, sociales y políticas. Conquistado primeramente por el idealismo, por su contacto con Mac Taggart y la lectura de los escritos de Bradley, lo abandonó muy pronto para inclinarse a un realismo pluralista, que, teñido al principio de platonismo, le llevó decididamente hacia el empirismo: *The problems of philosophy*, 1912; *Our knowledge of the external world as a field for scientific method in philosophy*, 1914; *The analysis of mind*, 1921; *An outline of philosophy*, 1927; *Human knowledge: its scope and limits*, 1948. Consúltese: *The philosophy of Bertrand Russell*, Evanston, 1944; Alan Wood, *Russell's philosophy: a study of its development*, Londres, 1957; y la noticia de J. O. Urmons en *Les grands courants...*, 3.ª p., vol. 2, págs. 1233-251, donde se encontrarán otras indicaciones bibliográficas. — Samuel ALEXANDER (1859-1938), profesor en Manchester, participó igualmente en la reacción anti-idealista, aunque haya sufrido fuertemente la influencia del idealismo. Consagró sus primeros estudios a los problemas éticos y sociales: *Moral order and progress*, 1889. Su obra fundamental es *Space, time and Deity* salida de las Gifford Lectures de 1916 a 1918. En los últimos quince años de su vida prestó una atención cada vez mayor al problema de los valores, y especialmente de los valores estéticos *(Beauty and other forms of value*, 1933). Consúltese: Ph. Devaux, *Le système d'Alexander*, París, 1929, y los artículos del mismo en la Revue de l'Université de Bruxelles, 1927, y en la Revue internationale de philosophie, 1939. Otras indicaciones a continuación de la noticia de Enzo Paci en *Les grands courants*, III, I, págs. 27-48.—En los Estados Unidos: Ralph Barton PERRY, nacido en 1876, a la vez discípulo de James y defensor de Russell: *Professor Royce's refutation of realism and pluralism* (Monist, 1901-1902, págs. 446 y sgs.); *Present philosophical tendencies, a critical of naturalism, idealism, pragmatism and realism*, 1912.—Alfred North WHITEHEAD (1861-1947), hijo de un pastor anglicano, luego de haber enseñado matemáticas en Cambridge y en Londres, fue llamado a ocupar la cátedra de filosofía de Harvard. Se ocupó primero de lógica matemática, luego de epistemología y, finalmente, de filosofía. Principales obras: 1.º *A treatise on universal algebra*, 1898; *An introduction to mathematics*, 1911; *Principia mathematica* (en colaboración con Russell), 1910-1913, 2.ª ed., 1950. 2.º *Space, time and relativity*, 1915-1916 (recogido en el siguiente); *The organisation of thought*, 1917; *The concept of nature*, 1920. 3.º *Science and the modern world*, 1926; *Process and reality*, 1929; *The fonction of reason*, 1929; *Nature and life*, 1934. Consúltese: P. A. Schilpp, *The philosophy of Whitehead* (con bibliografía completa hasta 1951), y la noticia de Enzo Paci en *Les grands courants*, III, 2, págs. 1491-523, donde se encontrará una bibliografía más reducida.—John Elof BOODIN, nacido en 1869: *Truth and reality*, 1911; *A realistic universe*, 1916.—George RUIZ DE SANTAYANA, nacido en Madrid en 1863, de familia española, trasplantado a los Estados Unidos a la edad de nueve años, alumno de James y de Royce en Harvard, donde, luego de haber completado sus estudios en Alemania, ejerció de profesor (1890-1912), aunque pronto abandonó la enseñanza para llevar una vida de escritor y de conferenciante. Murió en Roma en 1952. Principales obras filosóficas: *The sense of beauty*, Nueva York, 1896; *The life of reason*, 5 vols. Nueva York, 1905; *The realm of essence*, Londres, 1928; *The realm of matter, ibid.*, 1930; *The realm of truth, ibid.*, 1938; *The realm of spirit, ibid.*, 1940. A las que deben añadirse los tres volúmenes de su autobiografía: *Persons and places*, 1944; *The middle span*, 1945; *My host the world*. Consúltese: P. A. Schilpp, *The philosophy of Santayana*, Evanston y Chicago, 1940; y la noticia de R. Caponigri en *Les grands courants...*, III, 2, págs. 1253-295, donde se encontrará una bibliografía.

4. LA INFLUENCIA DE HEGEL EN FRANCIA: Etienne VACHEROT (1809-1897), profesor en la Escuela Normal y en la Sorbona, ecléctico disidente, sospechoso de ateísmo, trata de conciliar el espiritualismo clásico con las tendencias positivas de su tiempo. Obras: *La théorie des premiers principes selon Aristote*, 1836; *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vols., 1836-1851. *La métaphysique et la science*, 2 vols., 1858, 2.ª ed., 3 vol., 1863. *Essais de philosophie critique*, 1864. *La science et la conscience*, 1870. *Le nouveau spiritualisme*, 1884. Consúltese: D. Parodi, *La philosophie d'Et. Vacherot*, en *Rev. Méta.*, 1899, y en *Du positivisme à l'idéalisme*, Vrin, 1930, págs. 38-103; E. Boutroux, Memorias de la Academia de ciencias morales, 1901. Ernest RENAN (1823-1892), nacido en Tréguier (Bretaña), fue alumno en los seminarios de Saint-Nicolas du Chardonnet, de Issy y de Saint-Sulpice, que abandonó en 1845; luego siguió los cursos de la Escuela de

lenguas orientales y del Colegio de Francia, adonde, luego de haber cumplido una misión arqueológica en Siria, volvió en 1861 como profesor de hebreo. Destituido después de su primera lección, recobró su cátedra en 1870. Es autor de una obra lingüística, exegética e histórica considerable: *Histoire générale et système comparé de langues sémitiques*, 1855; *Les origines du christianisme*, 8 vols. (*Vie de Jésus*, 1863; *Les apôtres*, 1866; *saint Paul*, 1869; *l'Antechrist*, 1873; *les Evangiles*, 1877; *l'Eglise chrétienne*, 1879; *Marc Aurèle*, 1881; Indice general, 1883); *Histoire du peuple d'Israël*, 5 vols., 1888-1894. Principales obras filosóficas: *L'avenir de la science*, pensamientos de 1848, publicada en 1890; *Averroès et l'averroïsme*, 1852; *Dialogues philosophiques*, 1876; *Drames philosophiques* (Caliban, l'eau de Jouvence, le prêtre de Némi, l'abbesse de Jouarre), 1878-1886. Añádase: *Discours et conférences*, 1887; *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, 1883; y sus correspondencias con su hermana Henriette (*Lettres intimes*, 1896) y con Berthelot, 1898. Consúltese: E. Ledrain, *Renan, sa vie et son œuvre*, 1892; Mgr. d'Hulst, *E. Renan*, 1894; G. Séailles, *E. Renan, essai de biographie psychologique*, 1895; E. Faguet, *Politiques et moralistes*, Lecène, 3.ª serie, 1900; D. Parodi, *Ernest Renan et la philosophie contemporaine*, *Rev. Méta.*, 1919, págs. 44-46, y *Du positivisme à l'idéalisme*, Vrin, 1930, págs. 198-225; Pierre Lasserre, *Ernest Renan*, 1925; Jean Pommier, *Renan d'après des documents inédits*, Perrin, 1923; *La pensée religieuse de Renan*, Rieder, 1925; *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan: Saint-Sulpice*, Les Belles Lettres, 1933; Jacques Boulenger, *Renan et ses critiques*, 1925; y el testimonio de Henriette Psichari (*Renan d'après lui-même*, 1925; *Renan et la guerre de 1870*, 1947).—Hippolyte Taine (1828-1893), a la vez crítico literario, crítico de arte, filósofo e historiador, persigue a través de estas variadas actividades un designio fundamental: "la asimilación de las investigaciones históricas y psicológicas a las investigaciones fisiológicas y químicas (*Corr.*, II, 304-05). Obras en Hachette. Véase sobre todo: *Les philosophes classiques du XIXe siècle. en France*, ed. definitiva, 1868, primero titulada (1857 y 1860) *Les philosophes français du XIXe siècle*. *Essais* (1858), *Nouveaux essais* (1865) y *Derniers essais* (1894) *de critique et d'histoire*. *Histoire de la littérature anglaise*, 4 vols., 1864, cuya introducción expone la célebre teoría de la raza, del medio y del momento. *La philosophie de l'art*, 2 vols., 1880, reunión de cinco volúmenes con los cursos profesados en la Escuela de Bellas Artes de 1864 a 1869 y publicados primero con títulos diversos. *De l'intelligence*, 2 vols., 1870. *Les origines de la France contemporaine*, 6 vols. en 8.º, el último póst., 1875-1893 (reeditados en 12 vols. en 16). A todo lo cual deberán añadirse los cuatro preciosos volúmenes sobre *H. Taine, sa vie et sa correspondance*, donde sus cartas aparecen acompañadas de noticias. Bibliografía crítica, que reúne los artículos no recogidos en volúmenes, por V. Giraud, Picard, 1901. Consúltense: P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine*, 1883. E. Faguet, *Politiques et moralistes*, 3.ª serie, 1900. V. Giraud, *Essai sur Taine, son œuvre et son influence*, Hachette, 1902. A. Chevrillon, *H. Taine, formation de sa pensée*, Plon, 1932; y los discursos pronunciados en el centenario de su nacimiento, en particular el de Edouard Herriot (Bull. de la Soc. des amis de l'Ecole normale supérieure, noviembre 1928).—Sobre el idealismo de Renouvier, véase la bibliografía del cap. XI.

5. El hegelianismo en Italia. La influencia de Hegel tiene lugar en Italia a mediados de siglo, pareja con el movimiento político hacia la unidad, que encuentra un apoyo en su teoría del Estado. Su principal artesano es entonces Bernardo Spaventa (1817-1883). Véase de él: *La filosofia di Kant e la sua relazione colla filosofia italiana*, Turín, 1860; *La filosofia di Gioberti*, Nápoles, 1863; *Principi di filosofia*, Nápoles, 1867; *La filosofia italiana elle sue relazione con la filosofia europea*, ed. Gentile, Florencia, 1937.—Benedetto Croce (1866-1952) fue, después de la muerte de sus padres en un temblor de tierra en 1883, recogido por su tío Silvio Spaventa en Roma, donde fue alumno de Antonio Labriola (1843-1904), cuyo primer ensayo (1895) sobre la concepción materialista de la historia (*Saggi intorno alla concezione materialistica della storia*, 3 vols., 1895-1898, trad. fr. Giard 1897-1902) suscitaría en él una breve fase de fervor por el marxismo. Se dio a conocer primero con sus investigaciones eruditas concernientes especialmente a la historia y al folklore napolitanos. Se unió a comienzos de siglo con Giovanni Gentile, con el que fundó en 1903 una revista de historia, de literatura y de filosofía titulada *Critica*, que aparecería bajo su dirección hasta 1943, pero rompió con él en 1913. Senador, y ministro de Instrucción pública en el ministerio Giolitti en 1920-1921, se colocó a partir de 1925 en la oposición al fascismo, y presidió durante algún tiempo, en el período de la liberación, el partido liberal italiano. Véase F. Nicolini, *Brevi cenni sulla vita e i principali scritti di B. Croce* en la Nuova Antologia, enero y febrero 1953. *Obras:* El número de los escritos de Croce es considerable (65 vols. publicados en vida). Podrá encontrarse la lista de los principales a continuación de la noticia que se le consagró en F. Sciacca, *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, 3.ª p., vol. I (págs. 389-90). Aparecieron, no obstante, bibliografías más completas: 1.º, para el período anterior a 1936 de G. Castellano, *B. Croce, il filosofo, il critico, lo storico*, Bari, 1936; 2.º, para el período de 1920 a 1941 en *L'opera filosofica, storica e letteraria di B. Croce*, Bari, Laterza, 1942; 3.º, para el período de 1941 a 1953 en la recopilación *B. Croce* publicada por F. Flora, Milán, Maltasi, 1953. Todas están recogidas por E. Cione, *Bibliografia crociana*, Milán, Bocca, 1956, que contiene igualmente una bibliografía de las traducciones extranjeras y de los escritos consagrados a Croce, así como de los índices. Citaremos solamente: *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (La historia reducida al concepto general del arte), Nápoles, 1893, y *La critica letteraria*, Roma, 1895, reunidas en *Primi saggi*, Bari, 1919. *Estetica come scienzia dell'espressione e linguistica generale* (Estética como ciencia de la expresión y lingüística general), Bari, 1902. *Logica come scienzia del concetto puro* (Lógica como ciencia del concepto puro), Bari, 1909, de la que había aparecido un esbozo (*Lineamenti*) en Nápoles, en 1905. *Ciò che è vivo che è morto nella filosofia di Hegel* (Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel), Bari, 1906, trad. fr. por Henri Buriot, 1910. *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Bari, 1909. *Problemi di estetica*, Bari, 1910. *Breviario di estetica*, Bari, 1913. *Contributo alla critica di me stesso*, Nápoles, 1918, trad. fr. *Critique de moi-même*, *Rev. Méta.*, 1919, págs. 1-40. *Nuovi saggi di estetica*, Bari, 1920. *Elementi di politica*, *id.*, 1925. *Estetica in nuce*, Nápoles, 1929. *Etica e politica*, Bari, 1931. *La critica e la storia delle arti figurative*, Milán, 1934. *La storia come pensiero e come azione*, *id.*, 1938. *Il carattere della filosofia moderna*, *id.*, 1942. Consúltese, con los tres volúmenes señalados anteriormente para sus bibliografías y con la noticia igualmente citada de C. Carbonara en *Les grands courants...*, III, I, págs. 359-92; E. Cione, *B. Croce ed il pensiero contemporaneo*, Milán, 1953 y 1963; Cecil Sprigge, *B. Croce, l'uomo et il pensatore*, Nápoles, Ricciardi, 1956; A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di B. Croce*, Paideia, 1958; F. Nicolini, *B. Croce*, Turín, Utet, 1962, y los recuerdos de la hija del filósofo

Elena Croce, *Ricordi familiari*, Florencia, Vallechi, 1962. — Giovanni GENTILE (1875-1944) enseñó en las Universidades de Nápoles (1903), de Palermo (1907), de Pisa (1914) y de Roma (1917). Muy unido a Croce, fue, hasta su ruptura con él en diciembre de 1913, su principal colaborador en la revista *Critica*, y dirigió de 1920 a 1943 el *Giornale critico della filosofia italiana*, órgano oficial del actualismo. Afecto al fascismo, del que se convirtió en el filósofo oficial, fue ministro de Instrucción pública de octubre de 1922 a julio de 1924, y luego senador. Fue asesinado el 15 de abril de 1944. *Obras:* Se encontrará una bibliografía completa de sus obras en V. A. Bellezza, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Florencia, 1950. Citaremos solamente sus principales obras filosóficas: *La riforma della dialettica hegeliana*, Mesina, 1913; *Teoria generale dello spirito*, Pisa, 1916; *Sistema di logica come teoria del cognoscere*, 2 vols., Pisa-Bari, 1917-1923; *Discorsi di religione*, Florencia, 1920; *Filosofia dell'arte*, Milán, 1931; *Introduzione alla Filosofia*, Milán-Roma, 1933. Añadiremos a ellas sus obras pedagógicas: *Sommario di pedagogia come scienzia filosofica*, 2 vols., Bari, 1913-1914, y *La riforma dell'educazione*, Bari, 1920. Es también autor de obras sobre historia de la filosofía (así sobre *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898, sobre *Il modernismo e i rapporti tra filosofia e religione*, Bari, 1909, y sobre *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, 4 vols., Mesina, 1917-1923) y sobre historia de Italia. Está en curso de publicación por Sansoni, Florencia, una edición de sus obras completas (aparecieron 23 vols., 1948 y sgs.). Consúltese *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, Florencia, 1948 y sgs., obra colectiva de la que fueron publicados 8 vols.: *Giornale di Metafisica*, 1955, n.° 1; y la noticia de M. F. Sciacca en *Les grands courants...*, 3.ª p., vol. I. pags. 595-624. Podrán encontrarse otras indicaciones a continuación de esta noticia y en el número señalado del *Giornale di Metafisica*.

CAPITULO VII

LAS CONSECUENCIAS DEL HEGELIANISMO

1. Kierkegaard. El vicio oculto del hegelianismo y el medio de escapar a él. La cuestión principal del más allá personal; de Krause y Boström a Lotze y a Fechner, a Unamuno, Chestov y Gide. "La lucha entre lo razonable y lo que no lo es." El martirio de la fe y la crucifixión de la razón. Desesperación y angustia. Las causas misteriosas (Régine) y el remedio: Solo para Dios todo es posible. "En el cristianismo la eternidad es anunciada como algo futuro, al ser anunciada como existente." Existir, es existir ante Dios. ¿Cómo alcanzarlo? Estadios estético, ético y religioso o cristiano; hacia el catolicismo. En las fuentes del existencialismo. Kierkegaard interpretado por Jaspers. El fracaso y sus razones finales. El irracionalismo existencial de Kierkegaard: al no ver el sentido del misterio, el Dios oculto puede llevar al Dios ausente, y el Dios ausente al Dios muerto.—2. Schopenhauer. Contra Hegel, el "Caliban intelectual", vuelve, como Herbart, a Kant, pero haciendo de la Cosa en sí el objeto de la voluntad realizado en nosotros y en la naturaleza. De la idea platónica al mundo como voluntad. El pesimismo de Schopenhauer: el sufrimiento que engendra sin fin el querer vivir, y la negación del querer vivir como remedio al sufrimiento. El amor y la muerte. El arte. La abdicación del querer vivir, por la que el individuo se aniquila libremente. Schopenhauer educador de la generación siguiente.—3. Nietzsche. Lo que debe a Schopenhauer y por dónde se separa de él: la exaltación de la voluntad de ser, fundamento de toda realidad, por la voluntad de poder. Las tres fases, o superaciones, de la evolución de su pensamiento. Su fuente profunda: la obsesión por la muerte de Dios y la nostalgia del Dios perdido, que trata de sustituir por la voluntad humana creadora de lo divino. El Gay Saber liberador y la transmutación de los valores. La revelación del eterno retorno y el tema del superhombre. Dionisos y el Crucificado. El drama del alma moderna.—4. El hombre marxista. Orígenes religiosos del pensamiento de Karl Marx; su ruptura con el cristianismo y su conversión al socialismo. Feuerbach: la enajenación religiosa del hombre y el humanismo ateo. La inversión de la dialéctica hegeliana y la subordinación del pensamiento a la praxis. La absorción del individuo en la colectividad. El materialismo histórico: su estructura dialéctica, su base económica, su conclusión comunista. En dónde radica el enorme éxito de la revolución marxista. Su indigencia filosófica. La debilidad de sus concepciones económicas. Su carácter mesiánico: el marxismo es una religión fundada en un mito, el futuro puramente terrestre de la Humanidad. Pero, una vez perdido Dios, ¿qué es del hombre?

BIBLIOGRAFÍA.

Llevando hasta el fin el principio de inmanencia que acabamos de ver utilizado en el desenvolvimiento de la dialéctica hegeliana, se concluye, como lo han experimentado los defensores del personalismo y como lo mostró con mucha fuerza Hamelin, después de Renouvier, por hacer del Espíritu, o de lo universal concreto, un Absoluto cerrado en sí mismo, en el que desaparece toda iniciativa y toda libertad verdadera, en el que tanto lo finito como un más allá de lo finito no tiene ya lugar; en suma, en el que la más alta forma del ser, es decir, la personalidad, se encuentra destruida. Y he aquí precisamente la dificultad del hegelianismo; sobre este punto se ejerce de lleno la crítica de Kierkegaard; y contra él,

Schopenhauer primero y Nietzsche después, dirigen su pesimista requisitoria. De aquí proceden las teorías que, cada vez con mayor fuerza, sustituyeron a Dios por el hombre, y al hombre, al individuo, por un ser sin figura y sin nombre, la Humanidad. Tres posiciones en las que debemos detenernos un poco más, remontando un poco en la cronología, si no en el tiempo mismo, ya que Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, y por encima de todo Marx, se convirtieron en hombres de nuestra época por el desenvolvimiento que tuvieron en nuestros días el existencialismo, las doctrinas del desencanto y del absurdo, y la mística materialista.

1. Kierkegaard. El vicio oculto del hegelianismo y el medio de escapar a él. La cuestión principal del más allá personal: de Krause y Boström a Lotze y a Fechner, a Unamuno, Chestov y Gide. "La lucha entre lo razonable y lo que no lo es." El martirio de la fe y la crucifixión de la razón. Desesperación y angustia. Las causas misteriosas (Régine) y el remedio: Solo para Dios todo es posible. "En el cristianismo la eternidad es anunciada como algo futuro, al ser anunciada como existente." Existir es existir ante Dios. ¿Cómo alcanzarlo? Estadios estético, ético y religioso o cristiano; hacia el catolicismo. En las fuentes del existencialismo. Kierkegaard interpretado por Jaspers. El fracaso y sus razones finales. El irracionalismo existencial de Kierkegaard: al no ver el sentido del misterio, el Dios oculto puede llevar al Dios ausente, y el Dios ausente, al Dios muerto.

Comenzaremos por Kierkegaard porque es él también quien supo discernir mejor el vicio oculto del hegelianismo y el camino por el cual conviene dirigirse para escapar a él.

Con él, o antes que él, Krause, en Alemania[1], había reivindicado ya contra Hegel el valor de la persona y la importancia del destino individual, que ningún "universal concreto" como el Estado podría aniquilar sin grave perjuicio[2]; y había representado el mundo bajo la forma de una sociedad de seres cuya unidad está asegurada por la existencia de un término superior análogo a lo que es el *yo* para la diversidad de los estados de conciencia y que, para el conjunto de los seres finitos, es Dios, considerado como una persona a la vez trascendente y sustancialmente unida a las criaturas. Así, al proclamar la inmanencia de las cosas en Dios, el *panenteísmo* o racionalismo armónico de Krause pretendía salvaguardar la trascendencia divina y los derechos de los individuos en el seno de la humanidad. En Suecia, Christophe Jacques Boström (1797-1866) profesa un teísmo especulativo bastante semejante al panenteísmo de Krause y que concibe el mundo como una jerarquía de personas que tienen en su cima a Dios, el *ens realissimum*, en el que encuentran su fundamento y su culminación. Sin embargo, todas estas doctrinas permanecen encerradas entre la inmanencia y la trascendencia, entre lo universal y lo individual: solo salvan la trascendencia divina y la personalidad humana a la manera de Jacobi, por una llamada al corazón, o, como Schleiermacher, recurriendo a un irracionalismo que, al menos en este último, y a pesar de su respeto por la persona de Cristo, no llega a dejar a salvo la personalidad del Ser supremo ni a distinguir a Dios y el mundo, dos valores que representan, según él, la misma cosa, dos momentos inseparables el uno del otro. Ahora bien: suprimida la trascendencia, desaparece a la vez la personalidad del hombre con la personalidad divina, para no ser ya otra cosa que el modo de una sustancia infinita de la que depende hasta el punto de quedar absorbida en él[3].

Tal era el peligro, evidente y real. El mérito singular de Kierkegaard[4] no consiste tan solo en haberlo visto y haberlo denunciado como filósofo, sino, si nos es lícito hablar así, en haberlo experimentado como hombre, en el interior de sí mismo, en su exis-

[1] Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), oyente de Fichte y de Schelling en Jena, profesor en Gotinga, muerto en Munich, autor de numerosas obras (*Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829, reed. 1911. *Zur Geschichte der neueren philos. System*, publicada en 1889), ejerció una influencia no despreciable sobre Proudhon y contó con numerosos discípulos, en Bélgica, con Ahrens, G. Tiberghien (1809-1901), J. de Boeck, y particularmente en España, donde reinó durante dos generaciones el krausismo introducido por Julián Sanz del Río (1814-1869), que había sido iniciado en Krause por Ahrens en Bruselas, luego en Heidelberg por Leonhardi, cuyos cursos siguió, junto con Amiel. Profesor en Madrid (1854), traductor de *El ideal de la Humanidad*, de Krause (1860), destituido en 1868, Sanz del Río soñaba con una *filosofía novísima* que instaurase una humanidad enteramente racional, es decir, unida a Dios por la conjunción en cada hombre de la libertad y de la ley. Véase a este respecto P. Jobit: *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine* (1936), y Alain Guy: *Les philosophes espagnols* (Privat, 1956), II, 122-28.

[2] No obstante lo que hayan podido decir los hegelianos como Lasson, Treitshke, Bernhardi, que sacaron de la doctrina de su maestro la apología del Estado, y en particular del Estado prusiano, como lo denunció con fuerza Maurice Barrès: *De Hegel aux cantines du Nord*, Sansot, 1904.

[3] La cosa es visible en Hermann Lotze (1817-1881), que, sin embargo, lo mismo que Charles Secrétan (1815-1895), el filósofo de la Libertad absoluta, trata de salvar la personalidad en el hombre y en Dios (*111).

[4] Sören Kierkegaard, nacido y muerto en Copenhague (5 de mayo de 1813-11 de noviembre de 1855). Se encontrarán más adelante los principales episodios de su vida y la lista de sus obras.

tencia propia: experiencia vivida, de la que solo en nuestros días se ha medido su sentido y su alcance, porque de ella procede lo que se ha denominado el existencialismo, y es ella la que constituye, junto con la experiencia de Pascal, su origen más auténtico. Pero la experiencia de Pascal la sobrepasa hasta el infinito y nos indica la única salida, que nuestros modernos existencialistas han buscado hasta hoy en vano.

Se ha llamado a Kierkegaard el "Pascal del Norte", y este apelativo es justo en un sentido, aunque sea singularmente extremado[5]. Kierkegaard, lo mismo que Pascal, al que se refiere con frecuencia en su Diario, vio que el problema último que se plantea al hombre es el de su inmortalidad personal, la única que da su sentido tanto a la muerte como a la vida, y la única que resuelve el problema, no de la existencia en general, pensada abstractamente, sino de *mi* existencia, y de la existencia de cada hombre, de cada uno de los existentes singulares[6]. Luchó, lo mismo que Pascal, por superar las dudas y las negaciones que formula la razón abstracta, y denunció con fuerza inigualada el sofisma de esta razón que pretende en un Hegel explicar la inmortalidad identificándola con la eternidad, y que, al reducir el ser, mi ser, a la esencia abstracta e impersonal del pensamiento, suprime al hombre, ese ser doble, hecho de finitud y de infinitud, que aspira a mantenerlas unidas para existir siempre. Incluso en este punto dejó oír acentos que no estábamos acostumbrados a escuchar. Pero, todo hay que de-

[5] "Comparación ridícula", no duda en escribir Louis Lavelle: "Era en primer lugar un *dandy* impotente y revoltoso. No nos sorprende, pues, el valor que atribuye a la existencia, al individuo, a la afectividad, a un trascendente que está fuera de su alcance, pero que descalifica todos los pasos de la vida común. Está siempre en guerra contra lo social, lo general y lo racional. Emplea siempre con predilección las palabras "paradoja" y "absurdo". De ahí el atractivo que inspira a muchos de nuestros contemporáneos", por un complejo que "está formado de una ambición espiritual desmedida asociada al sentimiento de una miseria personal en la que incluso se complace cuando trata de liberarse de ella" (C. R. Acad. de Ciencias Morales, 20 de junio de 1949. *Table Ronde*, noviembre de 1955, pág. 74).

[6] Es esto lo que puso en plena evidencia Miguel de Unamuno (1864-1936), el Rector de la Universidad de Salamanca, que aprendió el danés para leer en su texto las obras de Kierkegaard. Véase lo que dice en su libro *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (Madrid, 1913, trad. fr. N.R.F., 1916), donde cita, págs. 112-13, un pasaje característico de Kierkegaard en su *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler* de Johannes Climacus *(Post-scriptum final no-científico a las Migajas filosóficas)*, Copenhague, 1846 (tr. fr. Paul Petit, Gallimard, 1941, 2.ª p., 2.ª sec., El problema subjetivo; cap. III, La subjetividad real, § 1, Existencia, realidad (trad. fr., pág. 201): "Pensar la existencia abstractamente y *sub specie aeterni*", añade Kierkegaard (página 206), "significa suprimirla esencialmente".

cirlo, en su rebelión impotente, no llegó a resolver, de una manera satisfactoria para la razón, a la que detesta[7], el conflicto entre la razón y la fe, "esa lucha constante entre lo razonable y lo que no lo es"[8]; no supo ver claramente, como Pascal[9], no solamente que la religión no es contraria a la razón, sino que nada hay más razonable que un verdadero cristiano, puesto que el último paso de la razón consiste en reconocer que hay una infinidad de cosas que la sobrepasan, y que no hay nada tan conforme con la razón como la desaprobación de la razón misma. Para él[10], el cristianismo, la única religión vital y verdadera—subjetivamente verdadera—, es una solución desesperada que solo se alcanza por el martirio de la fe y la crucifixión de la razón: porque creer contra la razón es un martirio. Por lo cual, el comienzo de la filosofía no es el asombro, como creían los griegos, sino la *desesperación,* frente a una razón que, al rechazar el acto libre de la creación, entrega al hombre al poder de la necesidad ciega e impersonal: una razón a la que odia, pero de la que no puede deshacerse.

Tal es el debate trágico que se libró en esta alma y que anima su obra entera[11]. Admirador apasionado de Hegel en su juventud, únicamente cuando, por obra del destino, se sintió enteramente entregado al poder de esa necesidad a la que aspiraba su razón, comprendió la significación profunda del relato del *Génesis* que establece entre el saber y la caída ese lazo enigmático y misterioso

[7] Léon Chestov: *Kierkegaard et la philosophie existentielle,* trad. fr. del ruso, Vrin, 1936, pág. 41.

[8] Según las últimas palabras de André Gide, en la hora de su muerte (19 de febrero de 1951), al profesor Jean Delay. François Mauriac *(Figaro littéraire* del 30 de agosto de 1958) desveló en términos brillantes su "alcance metafísico", negado por Roger Martin du Gard, pero que apenas parece discutible. La preocupación por el más allá permanece como el gran tormento de los hombres, y los que perdieron la fe en la inmortalidad personal, como lo muestra Unamuno, después de Kierkegaard, tratan vanamente de encontrarle un sustituto en la supervivencia terrestre de su nombre o de su obra.

[9] *Pensées* (N.R.F.), 1, 688, 465, 466. Cf. lo que dice Régis Jolivet: *Aux sources de l'existentialisme chrétien, Kierkegaard* (nueva ed. A. Fayard, 1958), págs. 80-83.

[10] Miguel de Unamuno: *Sentimiento trágico,* pág. 253, con referencia al *Post-scriptum* de Kierkegaard, II, II, 1 (Devenir subjetivo, en el que subsiste todavía la cuestión de la inmortalidad), 2 (La verdad es la subjetividad).

[11] Véase a este respecto, y para todo lo que sigue, Chestov: *Kierkegaard,* págs. 22-27, 73, con las referencias, y lo que dice Kierkegaard de la paradoja de la "noche de la desesperación", del "escándalo", inseparables de la fe, y de la aprehensión misma del misterio *(Concepto de la angustia,* trad. fr. Tisseau, 1935, pág. 113. *Escuela del cristianismo,* trad. fr. Tisseau, 1936, pág. 99. *Tratado de la desesperación,* trad. fr. Ferlov-Gateau, 1932, págs. 172 y sgs.).

del que somos esclavos y víctimas sin conocer la razón ni el remedio. Miseria del hombre sin Dios, grandeza del hombre con Dios, dice Pascal. Y Kierkegaard en su Diario: Solo el horror llevado a la desesperación, como en el caso de Job, desenvuelve en el hombre sus más altos poderes, y le hace por la fe, como en el caso de Abrahán, obtenerlo todo por la renuncia a todo, para conquistar la vida, la verdadera vida, la felicidad eterna, única capaz de saciar nuestra sed de existir. Porque, para Dios, no hay nada imposible. Y lo que la razón considera absurdo es la verdad y la vida. Pero, para comprender esto, hay que renunciar primero a la *eritis sicut dei* del tentador; no hay que divinizar, como Hegel, lo real encerrándolo en un sistema universal, impersonal, que aboca a la destrucción de la existencia personal; no hay que proclamar, como él lo hace, que la idea fundamental de la religión absoluta es la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, lo que lleva a la destrucción de ambas, confundiéndolas, en lugar de distinguirlas como es debido. Hay que volver, por absurda que nos parezca, a la verdad revelada que nos libera de la angustia de la nada enseñándonos que el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, y que Dios mismo se hizo hombre para rescatarnos y elevarnos por su gracia hasta él; entonces, convencido de que "para Dios, y solo para Dios, todo es posible", el hombre, volviéndose hacia Dios en su angustia, le ofrecerá con un primer movimiento de la fe, lo mismo que Job y que Abrahán, todo lo que él quiere darnos, poniendo la libertad del espíritu, al igual que su poder, en la dependencia de ese Dios que es la libertad soberana con respecto a la nada, y que nos libera de los imposibles de la razón, de los vanos consuelos de la ética, de la confianza del hombre en sus propias virtudes. Si Kierkegaard, como dice en su obra sobre la *Repetición*[12], abandonó a Hegel, el *professor publicus ordinarius* universalmente célebre, para buscar refugio en un pensador privado, Job, que, luego de haber poseído todas las riquezas de la tierra, hubo de retirarse de la vida, si renunció a seguir las "divertidas instrucciones" de Hegel para partir a la búsqueda de lo único necesario, él mismo nos lo confiesa: "El coraje dialéctico no es fácil de adquirir, y solo después de una crisis puede uno decidirse a oponerse a un maestro maravilloso que sabe todas las cosas mejor que uno mismo, pero que ignora un único problema: el propio"[13].

Esta crisis fue la crisis de su vida, desde su más tierna edad,

[12] Trad. al. de las obras de Kierkegaard: *Gesammelte Werke* (3.ª ed., Jena, 1923), t. III, pág. 172. Cf. la traducción de la *Repetición*, por P. H. Tisseau, Alcan, 1933.

[13] Chestov, 39-40 (Werke, VI, 111, 192).

en la que sintió clavada una astilla en la carne, como lo declara en su Diario de 1847; astilla que, en lo finito, le hirió para siempre, pero que le permitió, en lo infinito, lanzarse cada vez más alto[14]. ¿Cuál es esta astilla, en la que reside el misterioso secreto de su vida? ¿Se trata del secreto que una noche le confió su padre—ese espejo en el que se ve el hijo—, la "falta que sobrellevo", decía, que le alejó del sacerdocio e hizo pesar sobre él y sobre su familia, semejante al destino de los griegos, la angustia invencible de una maldición en la que presentía la consecuencia de la maldición pronunciada un día por su padre contra el Creador? "Pobre hijo—decía a veces el anciano, deteniéndose ante su hijo ensimismado—, caminas en una tranquila desesperación"[15]. ¿Se trata de la ruptura voluntaria de sus desposorios con Regina Olsen[16], "Regina, la soberana de su corazón", como lo confiesa en su diario del 2 de febrero de 1839: esa Regina que se había sentido atraída hacia él por una extraña fascinación, que llenaba su espíritu tan poderosamente que aparecía transfigurado a sus ojos, y con la que rompió para siempre el 11 de octubre de 1841? "No, no puedo llegar al matrimonio." Ruptura de la que no llegó a borrar nunca su pesar, su remordimiento y su tormento. "¿Culpable, no culpable?" No lo sabrá jamás. Víctima de una falta que no era suya—como el pecado original—, cuyas consecuencias sufría y que se sentía llamado a expiar, ¿no se atrevería tal vez a confesarla a la persona que amaba? Sin duda, prefería a la presencia y a la posesión de la mujer amada la imagen que se forjaba de ella en la soledad, esa pura imagen que da a las cosas y a los seres que no hemos poseído su verdadero rostro y su significación profunda. Se encontraba en sí mismo con sus sentimientos de angustia, de sufrimiento, de desgarro interior, su vocación de hombre excluido, su fatal apetito por lo extraordinario, por lo difícil, por

[14] Chestov, 54, con referencia al diario (Haecker, I, 176-77).

[15] Véase lo que escribe sobre ello P. H. Tisseau, el traductor de Kierkegaard, en su "Vie de Sören Kierkegaard" *(Table Ronde,* noviembre de 1955, págs. 9-11). Según su biógrafo Peter P. Rohde *(Sören Kierkegaard, le philosophe danois,* Copenhague, Imprimerie F. E. Bording, pág. 6) al hijo habría sorprendido la confesión de un "exceso sexual" de su padre, que, un año después de la muerte de su primera mujer, se casó en segundas nupcias con una criada, que fue la madre de Sören, y que dio a luz un hijo solo dos meses después de su matrimonio. Así se explicaba, para Sören Kierkegaard, el desacuerdo extraordinario entre la devoción de su padre y su inquietud interior: y entonces, se decía, ¿no basta la piedad para conseguir la paz? ¿No será Dios infinitamente bueno? Esta revelación conmovió su equilibrio moral y le arrojó en un período de diversión y de desesperación, del que solo salió para caer en la angustia que responde a la llamada de lo eterno en nosotros y a la impotencia del esfuerzo humano.

[16] Cuya historia fue diseñada excelentemente por Geneviève Jarlov en el *Figaro littéraire* del 12 de noviembre de 1955.

el fracaso, liberando así en el interior de él, con su fuerza creadora, la idea por la que quería vivir y morir, y que, en un dolor parecido al del parto, debía crear en él primeramente como un ser nuevo para entregarlo luego a sí mismo y a Dios. No dejó de meditar durante toda su vida, en una especie de tensión interior, sobre las consecuencias y sobre las razones de este compromiso, contraído y roto, y sobre el imposible equilibrio de lo finito y de lo infinito, del tiempo y de la eternidad, de lo sensible y de lo espiritual, de lo real para nosotros y de lo posible para Dios, de las obligaciones que el mundo nos impone y de la gracia divina que nos libera de ellas.

Esta antinomia que se halla en la fuente de la paradoja de la existencia la denunció con vigor en el caso del pastor Adler, que había creído tener una revelación de Cristo y había sido suspendido en sus funciones (1843-1846); en este sentido, se verá llevado a precisar la distinción entre el individuo incorporado a la masa y el individuo extraordinario que se subordina a Dios sin intermedio del orden establecido, y subsidiariamente los problemas que plantea la diferencia entre el genio que tiene en sí mismo la responsabilidad de sí y de su misión y el apóstol que tiene una autoridad divina, así como la diferencia entre la Cristiandad geográfica y el cristianismo en el sentido de devenir interior. Un individuo extraordinario, un genio, pero un genio sin autoridad, tal se aparece a sí mismo, como lo confió en el lecho de muerte a su amigo Boesen: "No he podido entrar en las categorías humanas ordinarias. He llegado a ser la 'excepción'. Por eso no me he casado con Regina." ¡Regina!, siempre ella... Estos mismos sentimientos se encuentran en los violentos incidentes que le pusieron en disputa con el obispo Martensen y con la Iglesia oficial entre 1854 y 1855, al oponer la verdad del cristianismo a sus falsificaciones que no supieron separarlo del mundo para ser eminentemente lo que debe ser. Esta actitud, que explica toda su acción y toda su obra, tiene su origen en la historia o mejor en el drama de amor que fue su primera revelación. Drama que nos hace pensar en el de un Novalis, en el de un Hölderlin, en el de un Augusto Comte, contemporáneos suyos[17], y que nos traslada a la historia de Eloísa y de Abelardo, de Dante y de Beatriz, pero que en Kierkegaard, lo mismo que en cada uno de los hombres, reviste una significación

[17] Piénsese, en efecto, en la Sofía de Novalis (1796), en la Suzette Diotima de Hölderlin (1804), en la Clotilde de Augusto Comte (1844), así como en los amoríos y en las Hijas del fuego de Gerardo de Nerval († 1855), como lo recuerda André Thérive en su *Clotilde de Vaux ou la déesse morte*, Albin Michel, 1957, págs. 190-92. Veremos también el papel que representó en la vida de Maine de Biran el recuerdo de su "esposa celeste" y en la vida (y la locura) de Nietzsche su amor por "Ariadna".

singular, sin analogía posible. De este sufrimiento encerrado en sí mismo, cerrado a todo, nos da Kafka una idea cuando escribe[18]: "En la época en que me encontraba satisfecho quise estar insatisfecho y estuve constantemente insatisfecho, incluso de mi insatisfacción." La vida real rehúsa el encerrarse en un sistema: no es esto *y* aquello, es esto *o* aquello, *entweder... oder.* ¿No es la necesidad de elegir una fuente constante de decepciones para el espíritu? "Descender a la fuente de los deseos", escribe por su parte Simone Weil[19]. "Kierkegaard lo intentó vanamente. Descender a la fuente de los deseos para arrancar la energía a su objeto. Es aquí donde los deseos son verdaderos en tanto que energía. Solo el objeto es falso. Pero desgarro indecible en el alma a la separación de un deseo y de su objeto. Este desgarro es condición de la verdad." Sí. Pero ¿cómo vivir en un mundo en el que el deseo no alcanza su objeto? ¿Se puede desear de otra manera? Pero ¿de qué manera? Kierkegaard no lo supo. "Hay un período en el que el alma está ya despegada del mundo sin poder aferrarse a Dios; vacío terrible, angustia (Noche oscura)." Y Kierkegaard rechazaba el vacío.

No quería, en efecto, el vacío, y no sabía cómo salir de él. Es el vacío lo que él denunció como la tara de la filosofía hegeliana, de la que su propia filosofía se presenta como la viva antítesis, oponiendo al valor absoluto de la Idea pura el valor existencial del crecimiento individual o del *yo* en su caminar hacia su destino espiritual, que no es otra cosa que ser un *yo* personal ante Dios[20]. Porque *existir* es *existir ante Dios.* Toda verdadera filosofía es una filosofía de la existencia, y toda filosofía de la existencia debe en último término encontrar su origen, su conclusión y su expresión en soledad con El, en la existencia Aquel que la creó. Todo el problema consiste en saber cómo alcanzarlo.

Tal es el sentido de la vida y de la búsqueda de Kierkegaard,

[18] *Diario de Kafka*, texto íntegro, 1910-1923, trad. fr. por Marthe Robert, Grasset, 1954, en la fecha del 24 de enero de 1922, pág. 538.

[19] Simone Weil, *Cahiers*, t. II, Plon, 1953, pág. 56 ("*Dasein.* Una verdad en el existencialismo, pero mezclaron en ella una tentación"), pág. 113 (San Juan de la Cruz: *Noche oscura).*

[20] P. H. Tisseau: "Vie de Sören Kierkegaard" *(Table ronde*, noviembre de 1955, pág. 15). Karl Jaspers, en un estudio sobre la "actualidad de Kierkegaard" *(ibid.*, pág. 59), hace notar justamente que por varias veces en su Diario (sobre todo en 1848) Kierkegaard asegura "que vivió en secreto y en toda naturalidad con Dios como un hijo con su padre". Es decir, que para él la existencia no está solamente "fuera de la esfera del concepto" (Diario, 1849. Wahl: *Etudes kierkegaardiennes*, Aubier, 1949, pág. 646), sino que no hay otra existencia *auténtica* que la del *yo* ante Dios, porque solo en Dios y por Dios el individuo encuentra un fundamento y se encuentra a sí mismo (R. Jolivet: *Aux sources*, págs. 135-38). *Myself and my Creator*, dirá Newman. Mi alma a solas con Dios, decía Santa Teresa *(Pensamiento cristiano*, págs. 647-64).

tal es el sentido de su obra[21]. Ahora bien: es notable que todos los rasgos de la doctrina que desarrolló en el curso de veinte años se encuentren ya anunciados y prefijados en lo que escribía en 1841, *Sobre el concepto de ironía*[22]. El modelo de la ironía, a sus ojos, es Sócrates, el más grande de los que vivieron en la tierra antes que la Biblia hubiese sido revelada al mundo occidental: "Fuera del cristianismo—escribirá en su Diario en 1854, unos meses antes de su muerte—, Sócrates se presenta como único en su género." Y en Sócrates se encarna por primera vez en el hombre; porque es el hombre el que hace existir el pensador, y no se trata de ser un pensador, sino de ser un hombre. Ahora bien: la ironía así entendida y en su justo sentido no es otra cosa que una irrisión con respecto a todas las apariencias que el mundo, y la razón en consecuencia, toman como la realidad[23], pero que la evocación de la existencia auténtica, de la existencia profunda, nos revela como nadas, liberando así nuestro espíritu de su servidumbre al objeto por el ejercicio de una teología negativa que cada vez más, y a través de los diferentes estadios de la existencia, concluye por poner el alma en relación privada con Dios, en una soledad absoluta en la que por fin se encuentra. Estos estadios de existencia,

[21] Podrá encontrarse la lista en la bibliografía.

[22] Como lo mostró Pierre Mesnard en su hermoso libro *Le vrai visage de Kierkegaard* (Beauchesne, 1948), II: "Eléments de la doctrine. 1. Les Interrogations liminaires, L'ironie. 2. La philosophie des stades d'existence". Y sobre la distinción y las relaciones entre los tres estadios: estético, ético, religioso, R. Jolivet, *Aux sources*, III p., págs. 143 y sgs., en referencia a *Alternativa* y *Diario del seductor* (trad. fr. Gallimard, 1943), a los *Estadios en el camino de la vida* (trad. fr. Gallimard, 1948), y para lo referente al estadio cristiano, a las grandes obras del último período, así como a las *Oraciones* reunidas y traducidas por Tisseau, 1937. Jolivet mostró muy justamente (pág. 148) cómo en Kierkegaard el *salto* entre los estadios, comparable a la discontinuidad de los órdenes pascalianos, se opone a la *mediación* hegeliana, que es la categoría de lo continuo y de lo homogéneo, y que por la identificación de los contrarios pretende "engendrar la existencia".

[23] Como, en un grado más alto, y así lo mostró Mesnard (pág. 425 y sgs.), el *humor*. El humor es también una irrisión, pero cargada de simpatía y de seriedad con respecto al mundo. Abre, más allá de la ética y en el interior de la inmanencia, por la renovación del recuerdo fuera de la vida temporal en la felicidad eterna, el camino a la religión, es decir, a la decisión cristiana y a lo trascendente *(Post-scriptum*, págs. 180 y sgs., 194), lo mismo que la ironía abría un camino de la estética a la ética, que no llega a alcanzar el sistema hegeliano, perdido en la distracción *(ibid.*, sobre Lessing, pág. 80), porque uno de los más grandes reproches que puede hacerse a Hegel es el "de distraernos de nosotros mismos para fijar nuestra atención en una multiplicidad de cosas que nos son extrañas y el de hacernos la historia de China más familiar que los problemas que afectan a nuestro propio destino individual" (J. Wahl: *Etudes kierkegaardiennes*, pág. 45, nota 1).

por los que el alma se eleva poco a poco hasta Dios, representan tipos de vida, inconciliables entre sí, del uno al otro de los cuales pasa el alma por una serie de saltos discontinuos o de crisis.

Tenemos primero el estadio estético, el de los griegos, caracterizado por la primacía del gozo y por la heterogeneidad profunda de un alma que no se ha despegado todavía de las apariencias, que juega con ellas en el instante fugitivo del que pretende hacer su morada, cediendo, como el Don Juan de Mozart, a todas las seducciones que se presentan ante ella. En vano trata el alma de evadirse de él por medio de la poesía, que eleva la imaginación por encima de todo lo dado, pero sin alcanzar a despegarlo interiormente; porque decir que el instante es todo es decir que no es nada, ya que no es efectivamente nada fuera de lo eterno, lo mismo que pretender que todo es verdadero equivale a decir que nada es verdadero.

En el estadio ético en el que el alma se libera de la desesperación por la obediencia a la ley absoluta del deber, en este estadio en el que la seriedad y la simplicidad se hallan en completo contraste con la inestabilidad y la multiplicidad incoherente del estadio estético, el alma hace una elección, por medio de la reflexión y del querer; y queda ligada por un compromiso, que sustituye el instante efímero por la promesa de un siempre, como se ve en el matrimonio en el que se realiza el amor, que le ofrece la seguridad del valor eterno del *yo*.

Pero el estadio ético mismo, que es el del judío, no es otra cosa que la preparación o el esbozo de un estadio superior, el estadio religioso, el del cristiano, en el que el alma, despegándose del mundo no ya por la poesía, sino por el sufrimiento, optando por la eternidad contra el tiempo sin cesar evanescente, sobrepasa la generalidad de la ley para conquistarse a sí misma en su individualidad propia, y se encuentra en fin colocada de una vez en la presencia de Dios, en lo absoluto de un instante (*112) que es la esperanza y la experiencia anticipada de la felicidad celeste. En este estadio, del que el cristianismo nos trae la revelación y la realización, "la *eternidad* es anunciada como algo *futuro*, al ser anunciada como *existente*"[24]. Pensar lo existente de otra manera, es decir, de una manera abstracta, como lo hace Hegel, *sub specie aeterni*, equivale a suprimirlo esencialmente y a reemplazar el futuro por la ilusión del pasado del que todo devenir está excluido.

[24] Michèle F. Sciacca hace observar justamente a este respecto *(L'existence de Dieu*, Aubier, 1951, pág. 33) que una filosofía existencial auténtica solo puede ser una filosofía del *existente*, no de la *existencia*, y que subsiste la cuestión de saber si una tal filosofía no viene obligada a superarse a sí misma.

Por ello, observa, un hegeliano no puede comprenderse a sí mismo, porque no puede comprender más que lo que es finito y pasado. Ahora bien: vivir así no es vivir. Es ignorar la situación del hombre, puesto en la existencia por una conjunción de lo eterno y de lo temporal, y que solo puede escapar a ella por la obediencia a las órdenes de Dios, regla y garante de lo individual, en quien el hombre se sobrepasa y se conserva a la vez por el amor.

"¿Hay un *cómo* que tiene la propiedad, desde el momento que se le plantea exactamente, de ofrecer también una respuesta a *lo que es?* Se trata del cómo de la fe"[25]. Por ello humildes campesinos que tuvieron este cómo de la oración se vieron favorecidos con revelaciones que coinciden con las de la Iglesia y que se encuentran así confirmadas, puesto que todo descansa, en definitiva, en la autoridad de la palabra divina y es imposible para el individuo prescindir de la autoridad de la Iglesia. Kierkegaard aquí se aparta de Lutero: "Lutero, en el lugar del Papa, ha puesto al público" (*113). Así, el cristianismo interior en el que Kierkegaard encuentra la solución a toda dificultad se orientaba finalmente hacia el catolicismo (*114); y si no abocó a él, por falta de confianza en el valor de la razón y en sus límites, reconocidos como la señal positiva de un más allá de la razón, de una objetividad que sería algo distinto y más que la "subjetividad de Dios" o su interés por el individuo, al menos debe reconocerse que, bajo otro sesgo y en otro dominio, pero próximo, Kierkegaard se liberó de la concepción protestante de la *justificación en el instante* para reencontrar la verdad profunda de esa *santificación* que en la vida presente nos encamina hacia la felicidad eterna, la única capaz de asegurar a la persona la existencia que no tiene fin[26].

Aquí como allí, el problema es el que plantea la conjunción de la verdad objetiva o de la verdad en sí con la verdad subjetiva o la verdad para nosotros, la conjunción de la eternidad con el tiempo, o, si se quiere, la relación del sujeto, del individuo *yo,* con la verdad del cristianismo, que es la verdad sustancial, el mensaje de la existencia verdadera aprehendida en su profundidad. ¿Cómo llegar a ser un cristiano? ¿Cómo concebir y merecer una felicidad eterna con un comienzo histórico en el tiempo? Este es el misterio, y el filósofo no puede hacer otra cosa que preparar el terreno a la comprensión del misterio. Kierkegaard así lo hizo. Si no

[25] *Papirer,* XII A 299. Trad. fr. Ferlov y Gateau, III, 286. Cf. Paul Petit, prólogo al *Post-scriptum,* pág. VII.

[26] Véase lo que decimos en la *Revue catholique des Eglises,* 25 de junio y 25 de noviembre de 1904 (págs. 321-34, 528-44), en la introducción al "Essai sur le pays de Galles" *(Pour une science de l'individuel,* pág. 8) y en *L'idée et le réel* (pág. 100).

vio la solución con el rigor y la fuerza de un Pascal, supo al menos hacernos presente la cuestión que se plantea a todos los que no renuncian a ser hombres, y ayudarlos a buscarse y a encontrarse a sí mismos ante Dios. Y, con esto, dio un impulso decisivo a la filosofía que denomina "existencial": vio, mostró, que en la lucha a muerte que se libra entre la *existencia* y el *pensamiento* —quiero decir el pensamiento del hombre—, es la *existencia* la que debe tener la primera y la última palabra; y la existencia solo toma su verdadera significación en el *yo existente,* solo reviste su significación entera y original en *Dios, el existente supremo,* el existente por excelencia.

Pero existir es a la vez vivir y pensar, es realizar y conciliar las contradicciones para unirlas en esa paradoja y en ese escándalo en que consiste precisamente la existencia. Ahora bien: el *irracionalismo existencial* de Kierkegaard, nacido del desacuerdo profundamente experimentado entre estos dos términos, ese irracionalismo en saludable reacción contra el realismo a ultranza de Hegel, falla, no obstante, en su base por una especie de ambigüedad fundamental, esencial, de la que no llega a deshacerse, de la que tal vez, aprisionado entre la desconfianza y el abandono[27], no quiere deshacerse, como tampoco de la angustia. La angustia, ese vértigo de la libertad que toma conciencia de sí misma en el fracaso y en la falta, es la expresión más concreta y la más fuerte autoafirmación de la existencia en relación con la felicidad eterna que es su fin, pero que, "en tanto que bien absoluto, tiene esa particularidad de que se deja definir exclusivamente por su modo de adquisición"[28]; y así lo que importa no es tanto la verdad en

[27] Como lo muestra el profundo e inexorable análisis de Karl Jaspers. Jaspers se mueve en la línea de Kierkegaard, pero culmina la evolución hacia el existencialismo puro de un pensamiento que había permanecido cristiano en Kierkegaard, y aboca así a reconocer nuestra situación fundamental como una situación de fracaso, único acceso, según él, a la trascendencia, cual si se tratase de un horizonte absoluto que no es ni visible ni cognoscible sino en la "cifra" que nos envía a ella, pero sin alcanzar una divinidad que solo existe en tanto que límite. Véase a este respecto Jean Wahl: *Etudes kierkegaardiennes,* 1935 (págs. 510-22 y 477-509), así como la obra de Dufrenne y Ricœur: *Jaspers et la philosophie de l'existence,* con prólogo de Jaspers, Seuil, 1947. Como observan Wahl (pág. 505) y Dufrenne y Ricœur (pág. 247), la cifra juega en Jaspers un papel bastante análogo al que juega, en Kierkegaard, el Cristo que sufre, cifra evanescente de Dios.

[28] *Post-scriptum,* pág. 288. Se encuentra aquí la señal de la primacía que Kierkegaard atribuye a la subjetividad, es decir, a la relación del sujeto con la verdad del cristianismo (págs. 125 y sgs., 148, 152). Cf. Jacques Delesalle: "Cet étrange secret", *Etudes carmélitaines,* Desclée de Brouwer, 1957, págs. 285-86 (Kierkegaard), págs. 300-01 (Origines kierkegaardiennes de la doctrine de Jaspers).

sí misma como la manera de apropiársela personalmente; la verdad, en último término, es la subjetividad. Ante Dios, dice Kierkegaard en el ultimátum que sirve de conclusión a la *Alternativa*, ante Dios nunca tenemos razón, y la única actitud posible es el arrepentimiento, que nos coloca, no *en* El, sino *frente* a El, como está lo finito ante lo infinito, sin que el pensamiento pueda unirlo de otro modo que por la fe que lo niega, que se detiene en esa negación y que se complace en ella; porque "la revelación se reconoce en el misterio; la felicidad, en el sufrimiento; la certeza de la fe, en la incertidumbre; la facilidad, en la dificultad; la verdad, en la oscuridad"[29]. Pero el misterio tal como lo entiende Kierkegaard no es la *ratio mystica* de la gran tradición cristiana, escrituraria y medieval[30]. Esta es el signo, el tipo o el símbolo de la realidad oculta, de la que constituye el "sacramento" y en la que nos hace participar efectivamente como en la verdad cuya figura e imagen representa, de tal suerte que el misterio, que nos pone en contacto con los hechos obra de Dios[31], *plena rationis, plena mysterii*, es cosa eminentemente racional, y cuanto más misterio se dé, más razón habrá y más habrá también que comprender. Tan solo esta razón, que es la razón de las cosas, sobrepasa a nuestra razón, a la que no excluye, sino que culmina. Tal es el fundamento del realismo en el que comulgan el pensamiento y la realidad que lo mide y lo fundamenta; tal es la salvación del espíritu y del alma. Ahora bien: no obstante la inquietud fecunda de un alma que se siente obsesionada por la angustia de la vida y de la muerte, del *Sein zum Tode*, y que sabe perfectamente que no podría encontrar su descanso en este mundo, esta plena racionalidad del misterio es precisamente lo que Kierkegaard fue impotente para comprender, e incluso para creer, puesto que la fe, en él, permanece separada de la realidad, única que le confiere su contenido objetivo, real, de suerte que nos sustrae a Dios en lugar de revelárnoslo, y nos lo revela sustrayéndolo al poder del pensamiento. Compara, en una página de su Diario[32], la sociedad de su tiempo a un navío en el que ni los pasajeros ni la tripulación ven en el horizonte la mancha blanca, presagio de la inminente tempestad: "Cuando el tiempo de convulsión haya pasado, el género humano

[29] *Post-scriptum*, pág. 292, nota 1.
[30] Cf. *Pensamiento cristiano*, págs. 673 y sgs.
[31] Lo que San Pablo denomina τὰ ποιήματα τοῦ θεοῦ *(Rom.*, I, 20), por los que Dios se da a conocer a nuestra razón (Concilii Vaticani, canones de Revelatione, citado en el *Pensamiento cristiano*, pág. 18).
[32] En octubre de 1848 (como prólogo, no publicado, a los *Dos pequeños tratados ético-religiosos)*, y en la víspera de su muerte, en 1855. Traducido al fr. por P. H. Tisseau *(Table ronde*, noviembre de 1955, págs. 44-45 y 46-47).

se encontrará tan agotado por sus sufrimientos y por los derramamientos de sangre, que la cuestión de la eternidad podrá entonces tener probabilidad de plantearse." Esto, dice Kierkegaard, "yo lo he sabido, pero, ¡ay!, yo no he sido ni soy más que un pasajero". Un pasajero, no un piloto, porque, apto para señalar el peligro, se complació en él, en lugar de indicarnos el medio de evitarlo; y, por ello, el existencialismo surgido de él tenderá después de él a privar al hombre de su única salvación, rompiendo el lazo de la criatura con el Creador, y, al encerrar la existencia en la conciencia del ser-en-el-mundo, le negará su único sentido, que es el de ser-en-Dios, por su mediador Cristo, *per ipsum, et cum ipso, et in ipso*[33].

Tal es, en efecto, el resultado al que, entre otros, abocó esta filosofía, clarividente pero impotente, y singularmente conmovedora por su impotencia misma. Se vio bien con Schopenhauer, con Nietzsche y con Karl Marx, todos los cuales, salidos, lo mismo que Kierkegaard, de una reacción contra el hegelianismo, no pudieron evitar un escollo más que para caer en un exceso todavía más peligroso. Se le advierte, todavía en nuestros días, en los existencialistas que, de Jaspers a Heidegger y, mucho más radicalmente, a Jean-Paul Sartre[34], no obstante los esfuerzos de un Gabriel Marcel por reencontrar en Dios la esencia y el sentido del existente, lo buscan, y piensan crearlo, haciendo del hombre lo que él haya de hacerse; porque, para el hombre arrojado en el ser, en ausencia

[33] Conclusión de la gran oración sacrificial del Canon de la misa.
[34] En *L'existentialisme est un humanisme* (Ed. Nagel, 1946), Jean-Paul Sartre escribe, en oposición al *Homo viator* de Gabriel Marcel (1945): "El existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente" (pág. 94). Muy distinto, todo hay que decirlo, es el existencialismo de un Jaspers y de un Heidegger, que deja subsistir una apertura hacia el ser—es decir, hacia Dios. Sin embargo, como ya se ha señalado (M. M. Davy: *Rev. philos.*, junio de 1956, págs. 240-246. Cf. Jean Wahl: *Etudes kierkegaardiennes*, ap. sobre Heidegger y Kierkegaard), si Heidegger, admitiendo con Kierkegaard que solo lo auténtico es existencia, se esforzó, lo que no había hecho Kierkegaard *(La philosophie de Martin Heidegger*, por A. de Waehlens, Lovaina, 1942, pág. 340), por determinar el "status" ontológico de lo inauténtico, de lo "inexistente" en donde nos hallamos sumergidos y como enajenados de nosotros mismos, con todo no supo explicar el hecho de que, y la razón por qué, la finitud y la nada, en suma, la existencia inauténtica, que apoya en la totalidad de lo existente (la diversión de Pascal), nos devuelve, y nos devuelve necesariamente, al Ser auténtico, al Ser trascendente, único que le confiere su sentido, porque es también el único que tiene valor y que explica el malestar o la angustia que aquella deja subsistir. "Miseria del hombre sin Dios", dice Pascal. Pero en ninguna parte, tanto en Heidegger como en Jaspers mismo, aparece el verdadero rostro de Dios.

de Dios, la única manera de hacerse es darse a sí mismo su esencia, sin salir de sí, lo que en la práctica da pretexto para justificarlo todo. Por lo que Jaspers, tratando de definir la actualidad de Kierkegaard, confiesa que Kierkegaard, lo mismo que Nietzsche, nos abrió los ojos, pero que "lo que queda por saber es lo que nuestros ojos verán y lo que nos queda por vivir y por hacer"[35].

¿Lo que nuestros ojos verán? Kierkegaard, sin embargo, y él mismo nos lo dice, desde su más tierna infancia creyó en la inmortalidad del alma como en la cosa verdaderamente esencial; y pidió que se grabasen en su tumba los versos del poeta danés Brorson:

> Un poco de tiempo todavía
> y todo se habrá ganado,
> nuestro combate en la tierra
> habrá tenido fin.
> Entonces podré beber
> en las fuentes de la vida
> y para la eternidad
> hablar con Jesús.

¿Lo que nos queda por vivir y por hacer? Kierkegaard no supo indicárnoslo ni indicárselo a sí mismo, porque no supo justificar ante la razón lo que creía, o lo que quería creer. Ahora bien: la fe en Dios, que no alcanza a justificarse ante la razón, "esa alegría que no puedo compartir con nadie", como le confesaba al pastor Boeren en su lecho de muerte—él, ese hombre solitario, sin lazo alguno con nada ni con nadie, con un solo consuelo, el de Dios que es amor, con el único deseo de un amigo al que pudiese pertenecer totalmente, Nuestro Señor Jesucristo—, esa fe y esa alegría incomunicables, injustificables, ¿qué cosa es a los ojos del que hace depender el valor de la justificación sino un ateísmo más o menos larvado?

Los límites y el fracaso mismo de la razón son la señal y el efecto de su eficacia real. Porque, cuando, luego de haber agotado todos sus recursos, llego al umbral de aquello que me siento incapaz de conocer o, al menos, de comprender, tiemblo de gozo en el pensamiento de que me encuentro frente a lo real y de que es esta precisamente la razón por la que no puedo comprenderlo, ya que el hombre no comprende más que lo que él ha construido. Para el que, como Kierkegaard, no conoce esto, el Dios oculto conduce inevitablemente al Dios ausente, y el Dios ausente, al Dios muerto.

[35] Karl Jaspers: "Actualité de Kierkegaard" *(Table ronde,* noviembre de 1955, pág. 65). Para lo que sigue, véase *ibíd.,* págs. 59, 62, y el "Diario de Kierkegaard", 1855, apéndice *(Haeker,* págs. 406-15).

2. Schopenhauer. Contra Hegel, el "Caliban intelectual", vuelve, como Herbart, a Kant, pero haciendo de la Cosa en sí el objeto de la voluntad realizado en nosotros y en la naturaleza. De la Idea platónica al mundo como voluntad. El pesimismo de Schopenhauer: el sufrimiento que engendra sin fin el querer vivir, y la negación del querer vivir como remedio al sufrimiento. El amor y la muerte. El arte. La abdicación del querer vivir, por la que el individuo se aniquila libremente. Schopenhauer educador de la generación siguiente.

Si, para discernir la influencia principal que se ejerció sobre un filósofo, es preciso mirar primero a aquel a quien combatió, será verdad decir que Schopenhauer[36], lo mismo que Kierkegaard, solo se comprende en función del hegelianismo, al que toda su filosofía denuncia. Pero la manera cómo uno y otro la denunciaron es característica y reveladora de su intención profunda.

Contra el idealismo especulativo de aquellos a quienes llama "los tres grandes sofistas": Fichte, Schelling, Hegel, contra su pretensión de hacer del espíritu la facultad creadora absoluta, contra Hegel sobre todo, Schopenhauer se alza con violencia, para volver a Kant, porque, dice, "la verdadera y seria filosofía se encuentra todavía en el punto en que Kant la dejó. En todo caso, no reconozco que entre él y yo se haya producido nada importante, por lo que me relaciono directamente con él"[37]. Por lo demás, como dice también en el prólogo a la segunda edición del *Mundo*[38], el que no asimiló la doctrina de Kant permanece en una especie de inocencia primitiva; no salió de ese realismo ingenuo que todos traemos con nosotros al nacer, propio tal vez para todo, excepto para filosofar. Ahora que si Kant echó por tierra definitivamente el viejo dogmatismo al establecer la subjetividad de los principios *a priori,* cometió el error de mantener el postulado de que la metafísica solo puede tener su punto de apoyo en estos principios, es decir, fuera de toda experiencia, negándole, por consiguiente, toda comprensión del mundo, cuando la metafísica puede, y debe, apoyarse en la totalidad de la experiencia[39].

A Kant, igualmente, vuelve Herbart[40], pero de una manera dis-

[36] Véase la bibliografía al final del capítulo.
[37] Crítica de la filosofía kantiana en *El mundo como voluntad y representación,* ed. Grisebach, I, 533, trad. fr. A. Burdeau, II, 210.
[38] 1844, *El mundo,* trad. fr. A. Burdeau, I, pág. XVII.
[39] Crítica de la filosofía kantiana, en apéndice al *Mundo,* trad. fr. Burdeau, II, págs. 15-18.
[40] Herbart no ahorra sus críticas a Kant y se opone a él por su rea-

tinta, denunciando en nombre de la *Crítica de la razón pura* la *Crítica del juicio,* que, a sus ojos, contiene en germen los errores del idealismo especulativo. La tesis esencial de la *Crítica de la razón pura* es, en efecto, que la existencia de una cosa está fuera del concepto y de la posibilidad misma de esta cosa; y, por consiguiente, la elaboración de los conceptos *(Bearbeitung der Begriffe),* objeto propio de la filosofía, consiste en mostrar, a la inversa de lo que intentó Hegel, que los conceptos, lejos de identificarse con lo real, no tienen valor sino en tanto se refieren, mediata o inmediatamente, a lo real, o más exactamente al ser *(Sein),* que se distingue de la existencia *(Dasein)* y de la realidad *(Wirklichkeit)* en el hecho de que es en sí, independientemente de toda relación a otra cosa que no sea él, posición absoluta, verdad primera [41]. Para Herbart es, pues, el pensamiento el que gravita alrededor del ser, y no a la inversa. Contrariamente a Hegel, niega la existencia de un devenir absoluto y ensalza a los eléatas por haber proclamado contra Heráclito la simplicidad y la inmutabilidad del ser; les reprocha únicamente el haber roto todo lazo entre el ser absoluto y los fenómenos y el no haber visto que las apariencias son otras tantas invitaciones a postular el Ser [42], de suerte que toda filosofía especulativa debe tener su punto de partida en lo dado, es decir, en el fenómeno y en la experiencia, sin quedar por esto encerrada en ella, porque su tarea consiste en buscar la realidad o el ser del que proviene la apariencia, sin excluir de la unidad del ser la pluralidad de los seres, pudiendo el ser simple dar lugar a una multiplicidad de determinaciones o de perspectivas que, según el método de las relaciones, se resuelven sin contradicción en el conjunto en el que las oposiciones se desvanecen. Ahora que para Herbart, lo mismo que para Kant, el ser en sí permanece incognoscible en razón del carácter subjetivo del conocimiento humano; pero este carácter, dominador en Kant, se aparece subordinado en Herbart, que, en oposición a su maestro Fichte y a Hegel, trata de atenerse a la experiencia, a lo *finito,* y hace de la dialéctica, no ya un movimiento del pensamiento idéntico al movimiento del ser, sino un

lismo. Pero no por ello deja de referirse constantemente a él, y él mismo se declara explícitamente kantiano. Véase Delbos: *Rev. Méta.,* 1928, páginas 529 y sgs.

[41] *Allgemeine Metaphysik,* §§ 196 y sgs. En su crítica del argumento ontológico, Kant mostró perfectamente, dice Herbart *(Allgemeine Metaphysik,* § 32. Cf. *Hauptpunkte der Metaphysik,* § 1), que lo posible designa el concepto, mientras que lo real designa el objeto y la posición del objeto, o dicho de otro modo, que la existencia no es una determinación conceptual.

[42] "Wieviel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein" *(Hauptpunkte,* Vorfragen. *Allgemeine Metaphysik,* § 199).

procedimiento de depuración o de elucidación del pensamiento, orientado hacia el Ser que es postulado como verdad primera, independientemente de toda relación con cualquier otra cosa, especialmente con el pensamiento, y liberado de su contradicción aparente.

Es así como, reduciendo la tendencia idealista y subjetivista de Kant, aboca Herbart a un realismo radical. Por el contrario, llevando hasta su límite esta misma tendencia del pensamiento kantiano, Schopenhauer, por compensación, suscitó de nuevo su aspecto realista [43], determinando positivamente la existencia de la Cosa en sí, concebida finalmente por él como objeto, no de la representación, sino de la voluntad realizada en nosotros y en la materia. Pero lo hace a su manera, y su manera no es la de los "profesores de filosofía", hacia quienes experimenta un sentimiento de viva repulsa, mezclado de cierta envidia en presencia de su éxito de mala ley. "Los profesores de filosofía, en lo que a mí respecta, practican, según la expresión de Goethe, el método que consiste en ignorar lo que se quiere hacer ignorar" [44]. Desgraciadamente, el hombre de hoy está hecho de tal modo que solo siente admiración por los maestros a los que no comprende, cuya oscuridad le parece profundidad, cuyos períodos embrollados adrede presentan seis cosas a la vez, aguijoneando su deseo de conocer su término, y cuyo espíritu sistemático le parece ser el *summum* de la coherencia, cuando no tienen nada sensato que decir y solo viven de préstamos o de trivialidades encubiertas con un lenguaje especulativo o, por decirlo mejor, con un verbalismo que disimula su vicio radical: "Toda la serie de ensayos frustrados conocidos con el nombre de filosofía postkantiana no es otra cosa que spinozismo adornado sin gusto y envuelto en mil discursos incomprensibles" [45]. A la inversa

[43] Como lo mostró muy bien Delbos (art. cit., pág. 541).

[44] *El mundo,* pról. a la 2.ª ed., trad. fr. Burdeau, I, pág. XIX. Cf. lo que dice Schopenhauer sobre la pesadez y la oscuridad de los alemanes *(Parerga und paralipomena,* 3.ª ed., Leipzig, 1874, II, 577-78), y en la 2.ª ed. de su *Mundo* (1844), la manera cómo califica el favor universal otorgado a la jactancia de un Fichte y de un Schelling, y al charlatanismo de un Hegel, ese "Caliban intelectual" al que una generación convirtió en el más grande de los filósofos (pról. cit., pág. XIV), y que, por "la influencia embrutecedora de su falsa ciencia, rebajó y degradó de tal modo la inteligencia de nuestros contemporáneos" *(El Mundo,* § 45, trad. fr. Burdeau, I, 231, nota).

[45] *El Mundo,* Epifilosofía (suplemento al lib. IV, cap. L, conclusión. Burdeau, III, 456). Schopenhauer añade: "Mi doctrina es al spinozismo lo que el Nuevo Testamento es al antiguo." Y lo explica así: "En mí, al igual que en Spinoza, el mundo existe por sí mismo, y gracias a su energía intrínseca. Pero en mí la voluntad o la esencia íntima del mundo no es en modo alguno Jehová (es decir, el Dios creador al que Spinoza solo priva de la personalidad); es mejor, y en cierto modo, el Salvador cruci-

de esta concepción y de esta expresión sistemáticas, así como de las inspiraciones que se exorna con el nombre de intuición intelectual, Schopenhauer[46] declara que trata de descifrar el mundo situado ante nuestros ojos, mostrando para ello el encadenamiento de todas sus partes referidas a un "único pensamiento". A este "único pensamiento" le reducen siempre, como a su centro, todas las observaciones y todas las reflexiones que hace[47] sobre el dolor y la muerte, el amor y las mujeres, el arte, la música, el juego y la telepatía, la moral y el hombre en sociedad, y de parecido modo todas las lecturas que él ha gustado: Platón y Séneca; Shakespeare y Goethe; Calderón y Baltasar Gracián (del que tradujo al alemán el *Oráculo manual y arte de prudencia)* y el Decamerón; y Pascal, Chamfort, Voltaire y Hume; y los autores ingleses y franceses del siglo XVIII; y la historia de Raimundo Lulio y su conversión, así como la de Rancé, tal como la cuenta Chateaubriand; y la vida de Santa Isabel de Hungría por Montalembert; y Bichat; y Jean Reynaud; y los héroes atacados de la enfermedad del siglo, el dolor del mundo, el *Weltschmerz,* de Werther a René, de Childe Harold a Rolla; y, en fin, Buda, al que veneraba, lo mismo que a Platón y a Kant, y cuyo retrato tenía siempre ante su vista, en su mesa de trabajo, mientras escribía.

Odiaba a los profesores de Berlín, pero amaba a los animales; fijó en su testamento una pensión a su perro: el perro, el único amigo del hombre; en Francfort, adonde se retiró de 1833 a 1860 luego del fracaso de su enseñanza en Berlín, gustaba de visitar a un orangután que había encontrado en una feria y comparaba la mirada de este ser detenido en los confines de la humanidad con la mirada de Moisés ante la tierra prometida; observaba la manera como los animales, p. ej., los rapaces, las aves de los pantanos y las aves nocturnas, supieron y saben todavía desarrollar los órganos necesarios a su género de vida, o servirse de órganos que aún no tienen, como el cachorro de jabalí, que ataca con las partes del hocico en donde estarán más tarde sus defensas y que tiene ya todas las actitudes del gran jabalí. "Mi filosofía—escribe a su discípulo Frauenstaedt[48]—no habla nunca de la *Wolkenkukuksheim,* la ciudad de los cucos en las nubes donde reside el Dios de los judíos, habla de este mundo; es decir, es inmanente y no trascendente." Y, sin duda, la manera como expresa esta idea central no le hace apto para ser comprendido por los hombres formados en una filosofía sistemática, así como por todos aquellos que, para escapar al manjar materialista de un Moleschott o de un Büchner[49], apelan a las pretendidas revelaciones de los místicos, y, en lugar de permanecer en lo inmanente, como él hace, pretenden saltar más allá del fenómeno hasta el dominio indefinido de lo "absoluto", de lo "infinito" y de las vanas ficciones sin objeto. Pero, como escribía Stendhal para sus lectores de 1880, dice[50]: "No puedo hacer que mis ideas parezcan a mis contemporáneos otra cosa que palabrería; lo que me consuela es que no soy el hombre de mi tiempo. Pero si este siglo no me comprende, todavía vendrán muchos otros: *tempo è galant'uomo.*"

Sin embargo, a pesar del carácter desigual que reviste la expresión de su pensamiento, hay en Schopenhauer una doctrina cohe-

ficado, o también el ladrón crucificado, según el partido por el cual se determina." Entre el fatalismo de los unos y el creacionismo de los otros, concluye Schopenhauer, "yo fui el primero en plantear la existencia real de este *tertium:* el acto de voluntad del que nace el mundo es el acto de nuestra propia voluntad".

[46] En las primeras líneas de su *Mundo* (1819) y luego en el pról. a la 2.ª ed. (1844).

[47] Se las puede encontrar exactamente reunidas en el librito de J. Burdeau *Arthur Schopenhauer: Pensées et fragments* (15.ª ed., Alcan, 1899), con un interesante prólogo sobre la vida y las opiniones de Schopenhauer, fragmentos de su correspondencia y todas las referencias a sus obras, a las que resulta fácil trasladarse.

[48] En una carta fechada en Francfort del Main, 21 de agosto de 1852, publicada al final del volumen *A. Schopenhauer: Von ihm, über ihn,* von Lindner, *und Memorabilien,* von Frauenstaedt, Berlín, 1863, pág. 553 (Burdeau, págs. 32-33). Cf. lo que dice en el *Mundo,* § 53.

[49] Véase los severos juicios que formula sobre la *Circulación de la vida,* de Moleschott, y *Fuerza y materia,* de Büchner, a los que opone (lo mismo que a la escuela espiritualista alemana) la escuela fisiológica francesa fundada por Bichat (cartas a Frauenstaedt del 12 de octubre de 1852, 29 de junio y 15 de julio de 1855 y 11 de julio de 1856, *Memorabilien,* páginas 565, 652, 654, 696. Burdeau, 46-48). Cf. también la carta del 13 de agosto de 1855, en la que toma contra Taine la defensa de "ese Jean Reynaud, que está muy cerca de pensar como yo, a no ser que concibió su filosofía natural sin recurrir a Kant y a la filosofía trascendental; pero apela a la miseria real del mundo, a lo innato del carácter moral, a nuestra existencia antes del nacimiento, y deja entrever afinidades con el brahmanismo y el budismo. ¡Perfecto! ¡Perfecto!".

[50] *Werke,* ed. Grisebach, III, 284. En el prólogo a la 1.ª ed. del *Mundo,* escrito en Dresde en agosto de 1818, Schopenhauer declara: "Para volver a lo serio, presento este libro al público con la firme convicción de que tarde o temprano descubrirá a aquellos por los que fue hecho; por lo demás, descanso tranquilamente en el pensamiento de que tendrá el destino reservado a toda verdad: para él un triunfo de un instante separa tan solo el largo espacio de tiempo en que fue tachado de paradoja de aquel en que será rebajado al rango de trivialidades. En cuanto al inventor, con frecuencia no ve de estas tres épocas más que la primera; pero ¿qué importa? Si la existencia humana es corta, la verdad tiene la vida dura; digamos, pues, la verdad." Y en el prólogo a la 2.ª edición, Francfort, febrero de 1844: "No he tenido nunca más que un guía: la verdad. Al proponerme seguirla, no podía contar con otra estima que la mía propia."

rente que debemos resumir en su contenido esencial y en su desenvolvimiento.

Paul Deussen, que estudió el Vedanta y el platonismo a la luz de la filosofía kantiana, escribe en sus *Elementos de la metafísica*[51] que Schopenhauer es a Kant lo que Platón es a Sócrates. Schopenhauer mismo, en el prólogo a la primera edición del *Mundo*[52], dijo que los escritos de Kant producen en los espíritus que se penetran profundamente de ellos un efecto semejante a la operación de la catarata, y que él—Schopenhauer—viene a ofrecer a los que se libraron de esta enfermedad los anteojos que les hacen falta. La filosofía de Kant es, pues, indispensable para que el que quiera entender la suya. Pero para comprenderle verdaderamente es preciso conocer también al divino Platón y haber recibido por medio de los vedas la iniciación en la vieja sabiduría india. Tales son, en efecto, las tres influencias principales que se ejercieron sobre su pensamiento y que explican a la vez su desenvolvimiento.

Con Kant postula, en primer lugar, como una verdad evidente para todo ser vivo y pensante, reflexiva en el hombre, que *el mundo es mi representación.* Como dice en su disertación sobre *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813), Wolff fue el primero en distinguir claramente el *principium cognoscendi* y el *principium essendi;* pero no vio que el segundo no puede probarse sin círculo vicioso y que, según el punto de vista de Kant, el mundo, tal como nosotros lo conocemos, no es más que nuestra representación, sujeto de un objeto, objeto de un sujeto, es decir, que, como objeto de conocimiento, no es más que el conjunto de los fenómenos posibles y aprehendidos gracias a formas subjetivas *a priori.* El principio de razón suficiente expresa precisamente los enlaces que existen entre nuestras representaciones, correspondiendo las cuatro clases de objeto para el sujeto a las cuatro aplicaciones que admite: el principio del devenir o de la causalidad que enlaza las impresiones sensibles; las leyes lógicas que enlazan los conceptos del entendimiento; el orden matemático del espacio y del tiempo que enlaza las intuiciones; en fin, las leyes de la motivación y de la acción que regulan el querer, objeto inmediato del sentido íntimo.

Pero ¿qué hay, e incluso hay algo, más allá de nuestras representaciones? Para Kant había la incognoscible cosa en sí. Pero un Schulze-Enesidemo[53] rechazaba enérgicamente esta solución, para

[51] *Aix-la-Chappelle,* 1877, trad. fr. Nyssens, pág. 67. Véase también la obra del mismo autor *Vedanta und Platonismus im Lichte der kantischen Philosophie,* Berlín, 1904.
[52] Trad. Burdeau, I, pág. VIII.
[53] Schulze, al que no debe confundirse con Albert Schultz, director del *Collegium Fridericianum,* en el que Kant hizo sus estudios secundarios, y

afirmarse en un puro fenomenismo que tendía, lo mismo que el idealismo de Berkeley, a resolver la realidad en la percepción que tenemos de ella. Schopenhauer se inclina primero en este último sentido. En la primera edición de *La cuádruple raíz*[54] trata la cosa en sí como cosa desacreditada *(berüchtigt);* en sus notas de 1812-1813 sobre Kant[54 bis] declara incomprensible que este filósofo la haya mantenido como causa del fenómeno, cuando reducía el uso de las categorías a los objetos de experiencia sensible[55]. Pero entonces este mundo no es otra cosa que mi representación. ¿Pasa tal vez ante nosotros como un fantasma aéreo o como un sueño sin sustancia? ¿No será más que la apariencia de la que el velo de la ilusión, que recubre los ojos de los mortales como la Maya de la sabiduría india, nos impide decir si representa algo real y consistente o si no es otra cosa que el rayo de sol sobre la arena?[56]. El espíritu se resiste a creerlo porque hay en él una especie de asombro frente a la existencia, un deseo metafísico y como una exigencia de realidad que se ve reforzada por la experiencia interior que tenemos de nosotros mismos, y por esa "mejor conciencia" que trata de constituir una estética y una ética fundadas en la esencia metafísica de las cosas. Tales son las reflexiones que Schopenhauer anota en

que fue en vida más conocido con el nombre de *Enesidemo,* título del libro que había publicado en 1792, que con su propio nombre aconsejó a Schopenhauer que estudiase en primer lugar a Platón y a Kant, y que no abordase otros autores, en particular Aristóteles y Spinoza, sino después de haberse adueñado de su pensamiento. V. Delbos: "Facteurs Kantiens", *Rev. Méta.,* 1919, págs. 587-88.
[54] La fórmula desapareció de la 2.ª ed. (Grisebach, III, 176). Sobre la evolución del pensamiento de Schopenhauer con respecto a la cosa en sí y la manera cómo en cierto modo tomó posesión de ella, bajo la influencia de la doctrina platónica de las Ideas que le ofrecía las bases de una ética en conjunción con la metafísica (su gran preocupación de los años 1813-1814), véase Th. Lorentz: *Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers,* Leipzig, 1897, y Delbos: art. cit., *R. Méta.,* 1928, págs. 530-34.
[54 bis] *Nachlass,* ed. Grisebach, III, 35-37.
[55] Para Schopenhauer es el entendimiento el que es intuitivo, no la sensibilidad. Toda intuición es intelectual, y solo cuando el entendimiento ha referido el efecto a la causa, se aparece el mundo, extenso en el espacio, cambiante en la forma, permanente y eterno en tanto que materia. He aquí en qué sentido el mundo es mi representación; y así la fenomenalidad del mundo no es más que una apariencia, puesto que el espacio, el tiempo y la causalidad no convienen a la cosa en sí, sino que son formas del conocimiento *(Die Welt,* § 23). A este respecto reconoce y alaba toda la verdad y la profundidad de la teoría de Malebranche sobre las causas ocasionales (§ 26).
[56] *Die Welt,* ed. Grisebach, I, 38-39, 50, 247, 536; II, 10. Schopenhauer se refiere, sobre todo, al "profundo poeta" Calderón de la Barca, autor de *La vida es sueño* (§ 5, 63), del que gusta de repetir que el gran delito del hombre es el haber nacido.

el curso de los años 1813-1814 [57]. Y es entonces cuando se vuelve hacia Platón, en el que descubre la clave del enigma. La Idea platónica le restituye la verdad de la cosa en sí: se le aparece como "la *Cosa en sí* de Kant, liberada del tiempo y del espacio, y por ello de la pluralidad, del cambio, de todo comienzo y de todo fin. Solo ella, escribe [58], es el ὄντως ὄν o la Cosa en sí". Así, la doctrina de Platón, según la cual no son las cosas sensibles, sino las Ideas o las formas eternas, las únicas que son *reales*, no es más que otra expresión de la doctrina de Kant, según la cual, el tiempo y el espacio son las formas de nuestra intuición; y el parentesco, e incluso la identidad, de las dos grandes paradojas de los dos más grandes filósofos del Occidente, que dicen exactamente la misma cosa, pero en términos tan diferentes, constituye el mejor comentario a las dos y la mejor prueba de su verdad [59]. Por lo que en 1819, en su examen crítico de la filosofía kantiana, no dudará en escribir [60]: "El mérito más grande de Kant consiste en haber distinguido el fenómeno de la cosa en sí."

¿Qué es, pues, entonces la cosa en sí? ¿Qué es lo real? La disposición de Schopenhauer para buscar un principio *uno* de explicación le deja insatisfecho con la doctrina platónica de las Ideas, al menos tal como él la interpreta; porque si la Idea representa el tipo eterno, fijo y permanente de una diversidad de individuos, hay una pluralidad de Ideas que se corresponden con la pluralidad de las especies o de las formas [61]. Tan solo permitirá alcanzar la unidad del ser la Voluntad, cada Idea de la cual no representa otra cosa que una forma de objetivación; Schopenhauer, inventando una palabra que apenas fue empleada más que por él, dirá que es "su objetividad inmediata, realizada en un grado determinado" [62].

A partir de 1814 identifica la cosa en sí con la Voluntad; pero entonces dice todavía: "La Idea platónica, la Cosa en sí, la

[57] *Nachlass*, ed. Grisebach, III, 79; IV, 20, 27, 178, 222.
[58] *Nachlass*, IV, 24.
[59] *Ibíd.*
[60] *Die Welt*, I, 534. Trad. Burdeau, II, 6. Este largo apéndice fue considerablemente aumentado y retocado en la 2.ª ed.
[61] Hay que leer todo lo que dice Schopenhauer de la cosa en sí y de la Idea platónica (que difiere del concepto lo mismo que la *unitas ante rem* de la *unitas post rem*, § 49) en los §§ 25, 30-32 del *Mundo* y en el cap. XXIX de los Suplementos. Interpreta la Idea platónica en el sentido (discutible) de que "el individuo tiene su raíz en la especie, el tiempo en la eternidad, y lo mismo que cada individuo es individuo por reunir en sí la esencia de su especie, así también solo hay duración en el tiempo para existir en la eternidad" *(Supl.*, cap. XXIX. Burdeau, III, 177.).
[62] *Die Welt*, I, 234-35. Burdeau, I, 174-75. En este texto Schopenhauer renueva los términos mismos de la nota de 1814, citada anteriormente (IV, 24).

Voluntad, es una misma y única cosa" [63]. En *El mundo como voluntad y como representación* (1819) eliminará de esta ecuación el término que sirvió para formarla, a saber: la Idea, e identificará en adelante la Cosa en sí con la Voluntad: el mundo como voluntad es el mundo como cosa en sí. Y no es que vuelva a la doctrina kantiana de la primacía de la razón práctica; porque, todo lo contrario, para él la voluntad es un principio único, ciego, irracional, que no está sujeto a ninguna de las formas del principio de razón suficiente, y que nada tiene que ver en sí misma con la moral, sus exigencias y sus postulados. Es de manera muy distinta y por otro camino como determina la voluntad en el sentido de la esencia y la realidad en sí del mundo. La verdad filosófica por excelencia, según él, nos es dada por la experiencia singular, que nos hace ver en nuestro cuerpo y en sus movimientos la expresión o la manifestación inmediata de nuestras tendencias, aspiraciones y deseos; en suma, de un principio interno que es la voluntad; todo movimiento del cuerpo es un acto de voluntad y recíprocamente, de suerte que el cuerpo no es más que la voluntad conocida objetivamente, es decir, en la representación; en otros términos, la voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo, el conocimiento *a posteriori* de la voluntad [64].

Queda por saber lo que es, en último término, la voluntad considerada en su acepción más general, y cómo su noción puede ser extendida al mundo entero como principio de su realidad. La voluntad es la *voluntad de vivir* con todas las especificaciones que ella admite. En el hombre constituye, como cosa en sí, la realidad primera: es el principio mismo de su ser, la esencia íntima e indestructible, anterior y superior a la conciencia y al intelecto, que no es otra cosa que el medio para sus manifestaciones más altas, porque si el intelecto le proporciona motivos de determinación y de acción, permanece, sin embargo, subordinado a ella y no sabría explicar que el ser quiera ni que quiera precisamente lo que quiere [65]. En el universo se manifiesta por doquier, en todos sus estadios y en todos sus grados, algo que escapa al conocimiento claro, y que el hombre no puede conocer sino mediatamente, por analogía con lo que experimenta inmediatamente en sí mismo; porque es más justo aprender a conocer el mundo por el hombre que el hombre

[63] *Nachlass*, IV, 191.
[64] *Die Welt*, I, 150-54. Burdeau, I, 103-07 (L. II. El Mundo como voluntad: la objetivación de la voluntad. § 18: descubrimiento de la identidad de mi cuerpo con la voluntad).
[65] *Die Welt*, I, 228; II, 232. Es una idea sobre la que vuelve constantemente Schopenhauer en *El Mundo* (§§ 20, 29, 55 y cap. XIX del Suplemento: De la primacía de la voluntad en la conciencia de nosotros mismos).

por el mundo, que no es otra cosa, en definitiva, que un hombre grande, con sus fuerzas y tendencias inexplicables, cuyo sentido y realidad íntima, que corresponden a la cosa en sí, solo la voluntad nos permite descubrir y aprehender[66]. En su gran libro sobre *El mundo,* lo mismo que en su escrito sobre *La voluntad en la naturaleza* (1836), Schopenhauer trata de presentar la voluntad manifestándose por doquier en el mundo, tanto en la materia inorgánica como en la materia orgánica, tanto en la caída de una piedra como en la fuerza vegetativa de la planta, en los instintos y en los movimientos del animal, y en la estructura misma de cada ser, que hace que cada uno sea en cierta manera su propia obra. Y así el mundo entero, inexplicable por el fatalismo como lo es también (según él) por la creación, se aparece—y he aquí el punto débil de la teoría—lo mismo que nuestro cuerpo, como "el acto de nuestra propia voluntad": acto libre como tal porque se sustrae al principio de razón, que no es otra cosa que la forma del *fenómeno* necesario; pero uno, como una es también la voluntad, al encontrarse fuera del espacio y del tiempo, que son los principios de individuación y de pluralidad[67].

Por ello, en la *Epifilosofía,* que sirve de conclusión a la segunda edición del *Mundo,* Schopenhauer, a pesar de la declarada imposibilidad de concebir completamente la existencia, la naturaleza y el origen del mundo, no duda en acercar su doctrina a la que proclama la unidad y la identidad absoluta de la esencia íntima de las cosas, tal como la enseñaron los eléatas, Eriúgena, Bruno y Spinoza. Pero añade que la naturaleza de esta unidad y la manera como llega a manifestarse como multiplicidad es un problema cuya solución se encuentra en él por primera vez, gracias al principio de la voluntad, tal como nos lo revela nuestra conciencia; y añade también que, si tiene de común con los panteístas el ἓν καὶ πᾶν, no

[66] Delbos: art. cit., págs. 538-40, con referencia a *Die Welt,* I, 157-63, 175-81; II, 319, 350, 377, 412. Sobre la voluntad en la naturaleza, inanimada y animada, véanse los caps. XX-XXIV del Suplemento al *Mundo.*

[67] La *pluralidad de individuos* por la que la voluntad debe manifestarse, en este universo que es su espejo, su producto objetivo, su fenómeno (§§ 54, 71), no la alcanza la voluntad, o cosa en sí (§ 61). El individuo, a nuestros ojos, nace, vive y muere, pero el individuo no es más que una apariencia o una sombra (la naturaleza, que se aparece como la voluntad de vivir, no se interesa más que por la especie, no por el individuo, § 60); y ni la voluntad, o cosa en sí, que se encuentra en todos los fenómenos, ni el sujeto, el espectador de los fenómenos, tienen nada que ver con estos accidentes que son la vida y la muerte. Tan solo el presente es la forma de toda vida y de toda realidad, porque es la forma propia de la manifestación del querer, que en sí mismo, como cosa en sí, está fuera del tiempo y es eterno (§ 54).

comparte su πᾶν θεός, porque no sobrepasa la experiencia ni quiere ponerse en contradicción con los datos existentes; de otro modo habría que ver en todo fenómeno, incluso en los más terribles y repugnantes, una teofanía, una manifestación de Dios o del Espíritu, lo que no cabría admitir en modo alguno, incluso si, como Hegel, se la adecuase a una metafísica del devenir que reabsorbe las oposiciones inherentes al Principio primero[68]. Este principio primero, según él, no es Dios, es decir, una X, una magnitud desconocida en sí misma, y que solo sería conocida por nosotros a través de las manifestaciones en las que despliega su magnificencia. Es la Voluntad, que, por el contrario, constituye la realidad mejor conocida, la única inmediatamente dada, la única apropiada para explicar todas las demás. Y esta Voluntad, en sí misma absurda, sin razón, sin fundamento y sin fin *(unvernünftigt, grundlos),* es la única que explica los males de este mundo, que son una contradicción viva y espantosa para los que ven en él la obra de un Creador justo y bueno; al mismo tiempo que la posibilidad para ella de llegar por su objetivación al conocimiento de sí y al descubrimiento de la esencia del mundo hace también posible su supresión, su conversión y su salvación, lo que, según nuestro autor, ofrece a la moral su fundamento más sólido, en armonía con las religiones más profundas y más altas: el brahmanismo, el budismo, el cristianismo.

Veamos estos dos últimos puntos, que constituyen todo lo esencial del pesimismo schopenhaueriano; quiero decir, la doctrina de los sufrimientos, que engendra sin fin el querer vivir, y del remedio que le ofrece la negación de este querer-vivir, que arrastra consigo la anulación del sufrimiento[69].

La experiencia, cuando se reflexiona sobre ella, nos revela un mundo en el que todo es sufrimiento, en el que todo placer, lo mismo que todo bien, es negativo, en el que solo el dolor es positivo, en el que el querer-vivir engendra siempre nuevas necesidades y nuevos deseos que no hacen más que aumentar nuestra insatisfacción y nuestro tormento. Al tormento de la existencia viene a añadirse todavía la rapidez del tiempo que nos oprime y nos hostiga; perdona solo a aquellos que condenó al hastío[70]; pero el re-

[68] *Epifilosofía,* suplemento al lib. IV, cap. L (que sirve de conclusión a la 2.ª ed. del *Mundo),* Burdeau, III, 454-58.

[69] Para todo lo que sigue, trasladamos al lector a los *Pensamientos y fragmentos de Schopenhauer,* traducidos al francés por J. Burdeau (1899), con las referencias: Dolores del mundo, El amor y las mujeres, La muerte, El arte, La moral, La religión, La política, El hombre y la sociedad.

[70] "La vida del hombre oscila, como un péndulo, entre el dolor y el hastío" (A. Schopenhauer: *Lichtstrahlen aus seinen Werken,* von J. Frauenstaedt, 3.ª ed., Leipzig, 1874, pág. 72). *El Mundo,* IV, 57. Burdeau, I, 326.

medio es peor que el mal y nos conduce a la desesperación. El hombre no vive más que en el presente que huye irremediablemente hacia el pasado y se hunde en la muerte. En vano trata de escapar a él por el amor, en el que la voluntad individual, transformada en voluntad de la especie, alcanza su más alto poder: al perpetuar la vida no hace otra cosa que perpetuar el dolor. Seducido por el instinto, víctima inocente del "genio de la especie", ese hábil alcahuete[71], el individuo se convierte en el esclavo inconsciente de la naturaleza en el momento en que cree obedecer únicamente a sus propios deseos. No tiene entonces mayor preocupación que mantener por la unión de los sexos la sucesión funesta de las generaciones desgraciadas. Pero nuestra voluntad de vivir, esa aspiración a la duración, garantía de la indestructibilidad de nuestra esencia, que es absolutamente idéntica en todos los individuos, no se realiza así más que en la especie. Para el individuo, la muerte es la solución dolorosa del nudo formado voluptuosamente en la generación; es la destrucción violenta del error fundamental de nuestro ser, el gran desengaño. La esperanza en la inmortalidad, que asienta tan firmemente en el corazón de los hombres y que constituye el fundamento de todas las religiones y el secreto de su poder, la esperanza en una existencia futura y en un mundo mejor, único consuelo al mal de la vida, no es más que una ilusión que apoya en la fe o en el ensueño. La generación de los hombres, decía el viejo Homero *(Ilíada,* VI, 146), es parecida a la de las hojas. El viento esparce las hojas por la tierra, y el bosque germina y produce otras nuevas, y llega luego el tiempo de la primavera. ¿Pondrá entonces el hombre su esperanza en el porvenir terrestre reservado a la humanidad? Pero el progreso tampoco es otra cosa que una ilusión. Aumentando la ciencia lo que se hace es aumentar el dolor. El hombre en su fondo es un animal salvaje; la civilización, esa gran mascarada, no ha hecho más que domarle. Se comprueba lo que es cuando se rompen las cadenas del orden legal: estalla la anarquía y queda como único remedio el despotismo; por lo que toda constitución debe contener una ligera posibilidad de despotismo. Por lo demás, la única solución del problema político y social sería el despotismo de una aristocracia de sangre, pura y verdadera, a imagen de la naturaleza, que es también lo más aristocrático que

[71] Véase el cap. XLI de los Suplementos al *Mundo* (De la muerte y de sus relaciones con la indestructibilidad de nuestro ser en sí) y el capítulo XLIV (Metafísica del amor). "La naturaleza considera y trata a los individuos solo como medios, únicamente la especie es su fin" (Burdeau, III, 375). Según este principio, Schopenhauer pretende explicar el vicio homosexual (ap. al cap. XLIV), por el que la naturaleza extravía al individuo y le engaña, para evitar la degradación de la especie.

hay en el mundo. Pero, aunque se pudiese poner remedio a la injusticia y a la miseria, los hombres no dejarían de pelearse por hastío, por vanidad, por orgullo, por odio y por envidia, o porque el exceso de población acarrease el hambre, que la destruyese. El progreso infinito de la humanidad no es, pues, más que un engaño.

¿Y el remedio? No hay más que uno, y Goethe lo vio bien: así como la magia nos hace dueños de los espíritus de la tierra, de sus fuerzas y propiedades, evocándolas y revelando en nosotros su esencia oculta—puesto que "en el comienzo era la acción"—, así también la filosofía, desvelando esa voluntad de vida que es la causa de sufrimientos siempre renovados, realizará el acto supremo que no es otro que el de anular con ella el sufrimiento mismo. Para ello, el filósofo tendrá que reflexionar sobre las dos maneras que encontró el hombre para liberarse de los deseos y del dolor que engendran.

La primera es el arte[72], que, por la contemplación desinteresada de la pura esencia de las cosas, levanta al individuo por encima de sí, fuera del torrente infinito del deseo, liberándole así de la opresión de la voluntad y de la ilusión de la esperanza que le dejan siempre insatisfecho, para darle el sentimiento de la paz en su plenitud: la vida no es nunca bella, solo hay cuadros de la vida que resultan bellos y nos arrancan al sufrimiento cuando son iluminados y reflejados por el espejo de las Ideas, de las que cada una de las artes, bajo la inspiración del genio, nos revela sus aspectos y sus grados, de la arquitectura a las artes plásticas, a la pintura, a la poesía; en fin, a la música, que, como en el caso de una sinfonía de Beethoven, nos descubre bajo el desorden aparente un orden maravilloso, imagen fiel de la esencia del mundo y de la esencia misma de la humanidad, que hace que el hombre sienta claramente todo lo que vale o mejor todo lo que él podría valer. Pero el arte mismo solo nos libera por un instante de las inquietudes, de los deseos y de los sufrimientos que están ligados a la voluntad de vivir y a las acciones exteriores en las que se expresa, se busca y no llega a encontrarse. El hombre del querer permanece unido a la rueda de Ixión, vierte siempre en la vasija sin fondo de las Danaïdes, es el Tántalo devorado por la sed eterna; después del Sábado

[72] "Posición singular e incluso fascinante para ciertos hombres", observa Nietzsche *(Genealogía de la moral,* III, 5): "Así es como Wagner, por ejemplo, aceptó al filósofo Schopenhauer cuando llegó el tiempo de elegir un jefe de filas, un escudo." "Es ella—esta posición de Schopenhauer calificada de singular por Nietzsche—la que hizo pasar a Wagner del lado de Schopenhauer (por consejo de un poeta, como es sabido, del poeta Herwegh), y esto con tal convicción, que hubo oposición violenta y completa entre su fe estética de los primeros tiempos y la que adoptó más tarde."

del presidio de la voluntad que celebra el artista, vuelve a los trabajos forzados del querer, y la rueda de Ixión comienza de nuevo a dar vueltas. ¿Cómo escapar a esta ley inexorable? El suicidio mismo no es un remedio, porque "quien se mata quiere la vida, se queja tan solo de las condiciones en que se le ofrece; no es, pues, a la voluntad de vivir a lo que renuncia, sino únicamente a la vida, de la que destruye en su persona uno de sus fenómenos pasajeros; precisamente porque no puede dejar de querer, deja de vivir, y suprimiendo en él el fenómeno de la vida, afirma su deseo de vivir". De él, "como de un enfermo que no tiene la energía necesaria para dejar terminar una operación dolorosa pero saludable, preferiría preservar su mal. El sufrimiento soportado con valor le permitía suprimir la voluntad; pero se sustrae al sufrimiento determinando en su cuerpo esa manifestación de la voluntad, de tal suerte que esta subsiste ya sin obstáculos" [73].

El único remedio, el remedio soberano, está en la renuncia de la voluntad a sí misma, en la negación del querer vivir. Es aquí donde se encuentra la liberación para el hombre que llegó, por el conocimiento reflexivo de las cosas, a penetrar y a disipar la ilusión del *principium individuationis,* a deshacerse de ese egoísmo sin límites que pretende reducir todo a sí, de esa moral misma de la justicia que no es otra cosa que una suma de los egoísmos individuales y que conserva intacta la ilusión de una pluralidad de los seres [74] para elevarse a la piedad, ese hecho sorprendente, misterioso, principio real de toda libre justicia y de toda caridad verdaderas. La piedad, privilegio y señal característica de la humanidad, borra la línea de demarcación que, a los ojos de la razón, separa totalmente un ser de otro, de suerte que el no-yo se convierte en cierto modo en el *yo* [75]; nos hace comprender y conocer, en fin, la verdad absoluta, que es la identidad absoluta de todos los individuos, de todos los seres en el seno de la voluntad única. Así, el sabio indio, por medio del *Nirvana,* abdica de la voluntad de vivir. En un grado superior, de acuerdo con los indios, pero superando sus mitos vacíos de sentido, el santo, por la práctica del ascetismo que, secando la fuente de la humanidad, haría desaparecer el mal del mundo, nos enseña el medio y nos da el ejemplo de esa liberación suprema que no puede ser obtenida, como lo muestra el cristianismo, más que al precio de los sacrificios más penosos, por la renuncia, por el anonadamiento de sí mismo, es decir, por la transformación total

[73] *Lichtstrahlen,* 186. *El Mundo,* lib. IV, § 69 (Burdeau, I, 416).
[74] *Die beiden Grundprobleme der Ethik,* 1841 (2.ª ed., Leipzig, 1860, páginas 190-98).
[75] *Ibíd.,* pág. 213.

de la naturaleza humana [76]. Sin duda, como reconoce Schopenhauer [77], lo que queda después de la supresión total de la voluntad no es ya absolutamente nada para todos aquellos que están como llenos de la voluntad de vivir; es, en efecto, la nada. Pero consolémonos, porque el fenómeno de la voluntad, el universo, no es más que dolor irremediable y miseria infinita, y esto es lo que desaparece al mismo tiempo que la voluntad. Lo que subsiste puede muy bien ser la nada a los ojos de los que siguen apegados a este mundo. En cambio, para aquellos que lograron apartarse de él convirtiendo y anulando la voluntad, es nuestro mundo actual, en apariencia tan real, con todos sus soles y sus vías lácteas, el que no es nada: *nichts.* El, precisamente, es la nada.

Ultima palabra de una filosofía desengañada o, como Nietzsche hizo observar, que se quiere tal [78]. Su falta de coherencia interna y su desconocimiento del fondo auténtico y verdadero de la voluntad individual no la impidieron ejercer una inmensa influencia sobre los espíritus, fatigados del optimismo humano de un Hegel y de su dialéctica que no proponía otro remedio a nuestros males que el triunfo final del Espíritu, en el que nadie se reconoce ni se encuentra. He aquí lo que hizo de Schopenhauer, según la frase de Nietzsche, el educador de la generación siguiente (*115). Pero ¿qué valor tiene el remedio que él propone a su vez? Para evitar la esperanza engañosa de una redención del individuo en el seno de un Espíritu impersonal, donde de hecho se aniquila, Schopenhauer propone al hombre, al individuo, aniquilarse a sí mismo libremente para encontrar en este anonadamiento de sí el descanso y la paz, que no son otra cosa que la muerte. El santo, cuyo ejemplo invoca, tiene otro consuelo: el de la salvación individual, que le asegura, a él y a los demás hombres en comunión con él, una luz en la que solo habrá perdido sus sombras para encontrarse en Dios, en quien su voluntad no se suprime, sino que se libera, al hacerse una con la voluntad divina.

3. NIETZSCHE. LO QUE DEBE A SCHOPENHAUER Y POR DÓNDE SE SEPARA DE ÉL: LA EXALTACIÓN DE LA VOLUNTAD DE SER, FUNDAMENTO DE TODA REALIDAD, POR LA VOLUNTAD DE PODER. LAS TRES FASES, O SUPERACIONES, DE LA EVOLUCIÓN DE SU PENSA-

[76] Por lo que Schopenhauer considera que "el protestantismo", al eliminar el ascetismo y el celibato, atacó por esto mismo la esencia del cristianismo, pudiendo, desde este punto de vista, ser considerado como una apostasía" *(Lichtstrahlen,* 193).
[77] En las últimas líneas del *Mundo* (lib. IV, § 71; Burdeau, I, 430-31).
[78] *Genealogía de la moral,* III, 7.

MIENTO. SU FUENTE PROFUNDA: LA OBSESIÓN POR LA MUERTE DE DIOS Y LA NOSTALGIA DEL DIOS PERDIDO, QUE TRATA DE SUSTITUIR POR LA VOLUNTAD HUMANA CREADORA DE LO DIVINO. EL GAY SABER LIBERADOR Y LA TRANSMUTACIÓN DE LOS VALORES. LA REVELACIÓN DEL ETERNO RETORNO Y EL TEMA DEL SUPERHOMBRE. DIONISOS Y EL CRUCIFICADO. EL DRAMA DEL ALMA MODERNA.

El principio del querer ser como fundamento de toda realidad, en nosotros y en el universo, he aquí lo que Nietzsche, su discípulo [79], retiene de la doctrina de Schopenhauer. He aquí, pues, el punto de donde partió en su visión dionisíaca del universo, de sus males y de su esencia, que es el querer vivir. Pero las consecuencias que saca de ello Schopenhauer, quiero decir, la depreciación de la vida, la necesidad para el artista y para el hombre de despersonalizarse y de abdicar de su propia voluntad ante un mundo salido de una voluntad ciega que se busca solamente a sí misma a través de las existencias individuales que hubo de producir para manifestarse y objetivarse, esto constituye el objetivo contra el cual no tardó en protestar como abogado de la vida y de la verdad de la vida. Si el querer ser es nuestra naturaleza, y si la naturaleza, como lo muestra Homero, es toda de oro [80], es ir contra la naturaleza el predicar, como Schopenhauer y el Wagner de *Parsifal*, la renuncia, el ideal ascético, la abnegación, la piedad; en suma, la negación del querer vivir. Lejos de renunciar al ser, es preciso realizarlo en su plenitud, poniendo en el lugar de la conciencia moral, de sus prejuicios y de sus escrúpulos, la *voluntad de poder (Wille zur Macht)*, la única que permite alcanzar el más alto grado de poder y de esplendor del tipo hombre [81]. Así, el pesimismo de Schopenhauer, lo mismo que el de Hartmann [82], que desdobla la voluntad en un segundo principio, la Idea, destinado a servirle de guía sin que ella lo sepa, no está en modo alguno ligado a su voluntarismo, y la moral de Schopenhauer contradice, por consiguiente, su metafísica, porque no es por la abdicación de la voluntad, sino por su exaltación, como se afirmará en todo su poder, en el superhombre, la *voluntad de ser*,

[79] Véase la bibliografía al final del capítulo.

[80] *Genealogía de la moral*, III, 25. Véase lo que dice Nietzsche de Schopenhauer (y de Wagner) en las *Consideraciones inactuales*, 2.ª serie (Schopenhauer educador, 1874), y en la *Genealogía de la moral* (III, Cuál es el sentido de todo ideal ascético), donde llena de reproches (§ 26) a la metafísica petersburguesa y a la "piedad" de un Tolstoi, a la "contemplación" de uno de esos "mignones" perfumados de la historia, "semisacerdote, semisátiro, en el gusto de Renan".

[81] *Genealogía de la moral*, prólogo, 6.

[82] Ed. von Hartmann (1842-1906): *Filosofía de lo inconsciente* (1869). *Fundamento crítico del realismo trascendental* (1875). En Hartmann lo Inconsciente representa el papel de un Dios creador impersonal.

que es el fundamento de todo, y que al ponerla en cuestión, reduce a nada la *voluntad de verdad* y la mentira que más ha durado: Dios [83]. Porque "la voluntad de verdad, una vez consciente de sí misma, será—no cabe duda—"la muerte" de la moral; este es el espectáculo grandioso en cien actos, reservado para los dos próximos siglos de historia europea, espectáculo terrorífico entre todos, pero quizá fecundo entre todos en magníficas esperanzas..." [84].

Tal es la posición que Nietzsche adoptó con respecto al que llama "su ilustre Maestro", Schopenhauer. No llegó a ella de una vez. Su doctrina se edificó con influencias diversas: la de los presocráticos, físicos y sofistas griegos, a los que consagró sus primeros estudios filosóficos; luego la de Hölderlin y los románticos, y, en fin, la de Schopenhauer y Wagner; y estas influencias se conjugaron con la experiencia de un *yo* que piensa y que sufre, de cuya doctrina nos ofrece una expresión apasionada: doctrina que provocó la admiración por la magnificencia lírica de la forma y su musicalidad profunda [85] y que se impuso a todos por el escándalo o el entusiasmo que sus tesis suscitaron.

Se ha distinguido generalmente en la evolución de su pensamiento, como él mismo había hecho [86], tres grandes fases, que corresponden a la tesis, a la antítesis y a la síntesis. La primera, señalada por sus años de estudios universitarios en Bonn y en Leipzig, bajo la dirección del célebre filólogo Ritschl, en compañía de Erwin Rohde, culmina con el libro sobre *El origen de la tragedia*, escrito justamente antes de la guerra de 1870, publicado en 1872, y cuya

[83] *Genealogía de la moral*, III, 24.

[84] *Ibíd.*, III, 27.—Se han aproximado estos puntos de vista de Nietzsche sobre la moral a los de Jean-Marie Guyau (1854-1888), tal como se los encuentra expuestos en el *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción* (1884), en *La irreligión del porvenir* (1887), y en el libro que le consagró Alfred Fouillée (1889). Guyau, que no dejó de ejercer una cierta influencia en el autor de *Más allá del bien y del mal*, ve, en efecto, en la moral una manifestación de la vida y de su poder de expansión, que es la fuente de todos los valores. El encuentro de ambos en Niza está fijado en el invierno de 1886-1887; y se halla el *Esbozo* entre los libros de Nietzsche de Weimar, anotado por él, cuando entraba también en contacto con el novelista Dostoyevski (Daniel Haléry: *Nietzsche*, Grasset, 1944, págs. 432 y sgs.).

[85] "La vida sin música no es más que un error, una tarea agobiante, un exilio", escribe Nietzsche a su amigo el compositor Peter Gast *(Cartas a Peter Gast*, 1876-1889, con introducción y notas de A. Schaeffner, Editions du Rocher, 1957).

[86] Véase a este respecto una excelente exposición de Richard Roos en la *Revue philosophique* de junio de 1956, págs. 262 y sgs., en referencia a las indicaciones dadas por Nietzsche (Werke, ed. Kröner, XIII, 39 y sgs. Cf. el apéndice de Otto Weiss en el t. XVI).

edición de 1886 lleva el subtítulo "Helenismo y pesimismo". La segunda, que corresponde a los años de enseñanza en la Universidad de Basilea, a su amistad con Richard Wagner y con Paul Rée, cuyo libro sobre *El origen de los sentimientos morales* (1877) ejerció sobre él una decisiva influencia por la contradicción que suscitó en su espíritu, concluye en *Humano, demasiado humano,* "un libro para los espíritus libres", escrito en Sorrento durante el invierno de 1876-1877, dedicado a la memoria de Voltaire en ocasión del centenario de su muerte, por el cual, nos dice[87], "M. Taine demostró un interés excepcional", que envió al maestro de Bayreuth antes de su ruptura (*116) y que señala, junto con *El Gay Saber* (1882), una nueva orientación de su filosofía, hasta entonces sometida a la influencia de Schopenhauer y de Wagner. La tercera, en fin, se abre con el comienzo del mal que le tortura, que le obliga a "vivir al día, como si cada día contuviese la historia de toda una enfermedad", y a abandonar su enseñanza para retirarse del mundo y vivir en Italia, en Sorrento, en Roma, en Génova o en Sils-Maria en la Engadina, donde tuvo, a comienzos de agosto de 1881, la revelación fulgurante del eterno retorno. Este período de su vida, al que preludia esta revelación, está dominado por la *Voluntad de poder* y por el anuncio de una nueva era, de una "nueva interpretación del mundo". Se expresa en el *Zaratustra* (mayo de 1883-abril de 1885), "el primer libro de todos los tiempos, en el que está encerrado el destino de la humanidad"[88], y en las obras que le siguieron. Se cierra con el delirio en el que se sumió para vivir en una clínica de Jena, luego con su madre en Naumburg y, finalmente, con su hermana en Weimar, donde murió el 25 de agosto de 1900, dejando un cierto número de ensayos y de fragmentos, que fueron publicados después de su muerte, al cuidado de su hermana Elisabeth Förster-Nietzsche[89].

Esta configuración, *grosso modo,* es exacta. Pero cuando se le examina más de cerca, se da uno cuenta que el pensamiento de Nietzsche presenta una evolución continua, un flujo constituido por varias corrientes, cada una de las cuales lo lleva consigo por una serie de *superaciones* que están conformes con las palabras de Zaratustra: "La vida me reveló este secreto: Mira—me dijo—, yo

[87] Carta a J. Burdeau, diciembre de 1888 (Cahiers W II, 10, Kröner, citada por Roos, pág. 286).
[88] Como dice en una carta de diciembre de 1888 a Deussen (Paul Deussen: *Erinnerungen,* Leipzig, 1901, pág. 96, citada por Roos, pág. 286), en la que anuncia su *Ecce homo,* "donde me expreso por primera vez en el tono de los que gobiernan el mundo", y que "aclara por primera vez mi *Zaratustra*". Y añade: "Ya no soy un hombre, soy la dinamita."
[89] Véase la nota bibliográfica.

soy lo que siempre "debe superarse a sí mismo"[90]. Porque "quien consigue su ideal, por esto mismo lo supera"[91], y "cuando se ha llegado a encontrarse uno mismo, es preciso saber perderse de cuando en cuando, para luego volverse a encontrar"[92], puesto que "el hombre es algo que debe ser superado"[93]. Estas superaciones, en las que se pierde para encontrarse, tienen un nombre: pesimismo estético, transformismo intelectualista, afirmación lírica; en fin, voluntad de poder, que es el verdadero nombre de la voluntad de vivir[94]. Pero en cada una de las etapas de su evolución es siempre a Nietzsche mismo al que encontramos. Sin duda, aparece revestido en cada ocasión de una máscara diferente, puesto que, dice[95], "todo lo que es profundo ama la máscara" y "alrededor de todo espíritu profundo crece y se desarrolla sin cesar una máscara". Pero en vano se disfraza, porque es él el que siempre se aparece: él solo y él en soledad. Ya que "permanecemos siempre en nuestra única compañía"[96] y "para mí, ¿cómo podría haber algo fuera de mí? ¡No hay no-*yo!*"[97]. Su *yo,* Nietzsche lo lleva siempre con él, lo mismo que el dolor y la "tensión del alma en la desgracia", que, semejante al martillo que trabaja sobre el yunque, golpea el alma para disciplinarla[98]. Y, por todas partes y siempre, "el desierto y la tierra santa, de límites infranqueables, vaya donde vaya"[99], porque, como confiará a uno de sus amigos[100], "la soledad absoluta se me aparece cada vez más como una fórmula esencial, como mi pasión fundamental; es a nosotros a quienes incumbe provocar este estado, en el seno del cual creamos nuestras obras más bellas". Ultima soledad de la persona, como decía magníficamente Duns Scoto[101]. Pero para Duns Scoto esta soledad se hacía perfecta por la unión del alma con su Dios; para Nietzsche es la soledad del hombre consigo mismo, en quien se pierde sin esperanza.

De hecho, tanto su persona como su obra, al decir de Lou An-

[90] *Así hablaba Zaratustra,* II, 49-50: De la superación de sí mismo. Este instinto le impulsaba a convertirse en un "Don Juan del conocimiento", tal como lo describe en *Aurora,* 327.
[91] *Más allá del bien y del mal,* 73.
[92] *El viajero y su sombra,* 306.
[93] *Así hablaba Zaratustra,* I, 47: De la alegría y de las pasiones. "Por eso debes amar tus virtudes—añade Nietzsche-Zaratustra—, porque tus virtudes te matarán."
[94] Es así como las denomina y las califica Ch. Andler.
[95] *Más allá del bien y del mal,* 40.
[96] *Gay Saber,* 166.
[97] *Así hablaba Zaratustra,* II, 95: El convaleciente.
[98] *Así hablaba Zaratustra,* II, 33: De los sabios famosos.
[99] *El viajero y su sombra,* 337.
[100] Carta desde Italia, 31 de octubre de 1880.
[101] *Op. oxon.,* 3, d. 1, q. 1, a. 17.

dréas-Salomé, que le conoció íntimamente[102], presentaba un aspecto sorprendente. *Mihi ipsi scribo* ("Escribo para mí mismo"), exclama Federico Nietzsche cada vez que termina una de sus obras, como ese *Gay Saber*, el más "personal" de sus libros en su opinión, en el que se expresaba su alma en busca de mundos desconocidos y de "posibilidades aún no realizadas"[103]. Y esto es verdad. No pensaba, no escribía más que para sí mismo, y cada uno de sus libros no hace otra cosa que transmutar en pensamiento y en palabras la sustancia de su ser. "Poco a poco he ido dándome cuenta—escribe[104]— de lo que ha sido, hasta el presente, toda la gran filosofía: la confesión de su autor, una especie de libro de *memorias* involuntarias o insensibles." Pero "nosotros, los que buscamos el conocimiento, no nos conocemos, nos ignoramos a nosotros mismos, y hay una buena razón para ello. Nunca nos hemos buscado"[105]. La única manera de pensar digna de un filósofo es la de madurar, la de elucidar progresivamente y enlazar en un haz cada vez más apretado ideas que no cesan de embrollarse y de sostenerse mutuamente porque expresan su personalidad; lo mismo que es absolutamente necesario que un árbol dé sus frutos, de igual manera nuestras ideas, nuestras valoraciones, nuestros síes, nuestros noes, todas nuestras razones, relacionadas unas con otras, nunca aisladas, salen de nosotros como otros tantos testimonios de una voluntad fundamental, de un estado de salud, de un terruño, de un sol.

¿Cuál fue para Nietzsche esta voluntad fundamental? Nació de un escrúpulo que, como él dice, debiera llamarse justamente su *a priori*, ya que traduce en él la más profunda de sus tendencias, a saber: ese instinto religioso que es la fuente de toda su filosofía (*117): una obsesión por la muerte de Dios, una nostalgia del Dios perdido, que surge muy pronto en su vida, de una manera inesperada, con una fuerza irresistible, en contradicción con su ambiente, su origen y su juventud y los ejemplos que tenía ante sus ojos. Su curiosidad, lo mismo que sus recelos, se detuvieron ante esta pregunta: "¿Qué origen debe atribuirse a nuestras ideas del bien y del mal?" Y de hecho no tenía todavía trece años cuando ya le preocupaba el problema del mal; a él consagró su primer ejercicio de caligrafía filosófica en una edad en la que "Dios y los juegos infantiles se reparten el corazón". La solución que entonces proponía ni que decir tiene, afirma, que honraba a Dios, puesto que le hacía el padre del mal. Pero aprendió muy pronto a distinguir

[102] *Frédérich Nietzsche*, trad. fr., págs. 5 y sgs., 14-56, 167-71.
[103] *Más allá del bien y del mal*, 45.
[104] *Más allá del bien y del mal*, 6.
[105] *Genealogía de la moral*, prólogo, 1-2, y lo que sigue, donde Nietzsche refiere la génesis de sus ideas sobre la moral.

el prejuicio teológico del prejuicio moral; desde entonces ya no buscó el origen del mal *más allá* del mundo, y su educación histórica y filológica, al mismo tiempo que un tacto innato delicado con respecto a las cuestiones psicológicas, transformaron prontamente el problema que se había planteado en este otro: "¿En qué condiciones el hombre se inventó para su uso esas dos valoraciones, el bien y el mal, y qué valor tienen por sí mismas?" Así, luego de haber aventurado muchas respuestas que se transformaron en nuevas cuestiones, comprendió que este mundo está constituido de Bien y de Mal y que el uno no puede existir sin el otro[106], de suerte que el hombre debe conciliar en él la discordia del Bien y del Mal, como se concilia en Dios, sin que el Mal sea anulado—porque el Mal se da en Dios[107]. Así también conquistó un suelo que le era propio, todo un mundo ignorado, floreciente y en pleno desarrollo, semejante a un jardín secreto cuya existencia nadie podía sospechar.

Fue, nos dice, en el curso del invierno de 1876-1877 cuando comenzaron a aflorar las ideas que poco a poco se habían formado en él. Antes había pasado por una crisis de pesimismo que se encuentra expresada en *El origen de la tragedia* (1872), que opone el éxtasis de Dionisos a la contemplación apolínea[108], buscando, lo mismo que Schopenhauer y el *Tristán* de Wagner, la causa de nuestros males en el querer vivir y el remedio en su negación. Rompiendo con Schopenhauer y Wagner, descubría entonces, y mostraba en *Humano, demasiado humano* (1878), luego en *El viajero y su sombra* (1880) y en *Aurora* (1881), en una forma todavía torpe e imperfecta, nos dice, que todos los valores que sustentan nuestra cultura europea moderna, y que Schopenhauer había divinizado haciendo de ellos "valores en sí"—valores del no-egoísmo, de los instintos de piedad, de renuncia, de abnegación, moral de la compasión, moral altruista, así como moral del deber, el cristianismo, el racionalismo,

[106] Dieser Welt steht im Bösen und Guten, and mag Eines ohne das Andere nicht sein.
[107] Ch. Andler: *Nietzsche*, t. VI, págs. 381-82.
[108] La idea nietzscheana del dionisismo es hoy día muy discutida. Aceptada por Mario Untersteiner, para el cual todo mito es intrínsecamente dionisiaco (*Le origini della tragedia e del tragico*, 2.ª ed., Milán, 1955), y por A. Lesky, que recoge la teoría, clásica desde Aristóteles, según la cual la tragedia nacida del ditirambo tiene sus orígenes en el culto de Dionisos (*Dic tragische Dichtung der Hellenen*, 2.ª ed., Gotinga, 1956), fue, por el contrario, abandonada por la mayor parte de los historiadores, que, siguiendo a sir William Ridgeway (*The origin of tragedy*, Cambridge, 1910), piensan que no hay relación esencial entre la tragedia y la leyenda dionisíaca, que apenas es recogida en el drama clásico ateniense, y tienden, como Platón en el lib. X de la *República*, a buscar en Homero, y no en Dionisos, la fuente verdadera y venerable del arte trágico.

la ciencia, la democracia, el socialismo—, no eran más que los síntomas de un empobrecimiento y de una bajada de tono, de una degeneración nacida de una lasitud que mira hacia atrás, de una voluntad que se vuelve contra la vida; no es, como pensaba Rousseau, la civilización la causa de la decadencia de las costumbres; es nuestra moral, son nuestras concepciones afeminadas del bien y del mal, las que, debilitando los cuerpos y las almas, quebrantando la independencia del hombre, causaron la decadencia de una civilización que va hacia el nihilismo. Por ello, contra la fe en la moral, en toda moral, contra nuestras creencias ilusorias en el valor de lo verdadero, contra el trascendentalismo del que se había hecho el defensor su amigo Emerson [109], una exigencia nueva eleva su voz: tenemos necesidad de una crítica de los valores morales, y el *valor de estos valores*, y el de todas las cosas que se fundan en ellos, debe primero ser puesto en cuestión. Porque se trata de saber si, y por qué, en el hombre "bueno" hay, en efecto, un síntoma de retroceso, una seducción, un veneno, un narcótico, que hace vivir el presente a expensas del futuro, de suerte que la moral constituye el peligro más grande de todos, puesto que trata nada menos que de impedir al hombre que alcance, como se ha dicho, el más alto grado de su poder y de su esplendor [110]. Era ya lo que oponían a Sócrates, en el *Gorgias* de Platón [110 bis], Calicles y los sofistas de la Grecia antigua, cuyos puntos de vista recoge Nietzsche para oponerlos a la moral de los débiles, a la cultura de los filisteos, a esa moral de esclavos que caracteriza, según él, nuestra cultura y esa aberración universal de la humanidad que se aparta de sus instintos fundamentales, fuente de una decadencia que comenzó con Sócrates y Platón.

Una *transmutación de los valores*, he aquí, pues, lo que se impone al hombre que toma a pecho este grande y único problema; porque el *Gay Saber, die fröhliche Wissenschaft*, que nos liberará

[109] Ralph Waldo Emerson (1803-1882) ejerció un verdadero ascendiente sobre Nietzsche, al menos en sus comienzos; pero, finalmente, el autor de *Zaratustra* se separa del pensador americano, al que reprochaba su idealismo optimista, el carácter místico de su doctrina, su creencia en el porvenir espiritual de la humanidad, su afirmación de la trascendencia y del poder creador del Ser absoluto, contra lo cual se levanta la rebeldía del superhombre. Véase Stanley Hubbard: "Nietzsche und Emerson", *Philosophische Forschungen*, t. VIII, Basel, 1958.

[110] Véase lo que dice Nietzsche de la historia de sus ideas sobre el origen y el valor de la moral en el prólogo de la *Genealogía de la moral*, en particular 4-7, con referencia a lo que ha dicho en *Humano, demasiado humano* (I, 45, 96, 99, 136; II, 89), en *El viajero y su sombra* (22, 26, 33), en *Aurora* (112), a completar con *El ocaso de los ídolos* (cap. II, El problema de Sócrates, V. 3: La moral como manifestación contra naturaleza, IX, 435, Incursiones de un inactual) y muchos fragmentos de *La voluntad de poder*.

[110 bis] *Gorgias*, 482 C-486 D. Cf. *La Pensée antique*, pág. 199, y cuanto decimos acerca de las tesis de los sofistas, págs. 123-32.

de la vieja moral, que la hará entrar de nuevo en el dominio de la *comedia*, ese gay saber que, en presencia del Dios muerto, le hace descubrir por el drama dionisíaco del Destino del alma una nueva posibilidad y un nuevo desenlace, ese gay saber liberador no puede ser otra cosa que la recompensa de un esfuerzo continuo, atrevido, obstinado, subterráneo. Es el esfuerzo de que dan prueba sus libros, *Más allá del bien y del mal*, preludio de una filosofía del porvenir, y la *Genealogía de la moral*, que constituye su complemento necesario, y que, denunciando el verdadero sentido de la falta, de la mala conciencia y de todo ideal ascético, proclama en toda su novedad la verdad salvadora: contra una humanidad domesticada, inclinada ante tres judíos y una judía: Jesús de Nazaret, Pedro el pescador, Pablo que hacía tiendas y María, madre de Jesús [111]; contra el movimiento de resentimiento plebeyo del que surgió la Reforma; contra la Revolución en la que se hundió la última nobleza de Europa, que afirma la *prerrogativa de la mayoría* e inaugura el reino de los débiles (que terminan siempre, a pesar de lo que diga Darwin, por hacerse señores de los fuertes); frente a la voluntad de humillación, de envilecimiento, de nivelación y de decadencia; frente al ocaso de los hombres y al ocaso de los ídolos, se levanta el terrible y encantador santo y seña de sentido contrario de la *prerrogativa de las minorías*, encarnado por Napoleón, "hombre único y tardío si los hubo", en el que transparece "el ideal noble por excelencia"; "¡Napoleón, esa síntesis de lo 'inhumano' y de lo 'sobrehumano'!" [112], en quien se afirma la *voluntad de poder*, la voluntad de vivir, la voluntad de verdad.

He aquí lo que proclama Nietzsche. Pero no nos advierte de

[111] Este pasaje debe ser puesto en relación con los dos aforismos que figuraban en la 1.ª ed. Kröner de *La voluntad de poder* y en la traducción que dio de ellos H. Albert, pero cuyo carácter "blasfemo", "nihilista", "inmoralista", aconsejó excluir de la edición definitiva: el aforismo 164, en el que declara: "No fui cristiano en ningún momento de mi vida; considero todo lo que se llama cristianismo como un despreciable equívoco en las palabras, como una verdadera cobardía ante todos los poderes..."; y ese otro aforismo (89) que traduce el retroceso señalado más abajo, y en el que Nietzsche califica a los apóstoles del "amor", como Jesús de Nazaret, San Francisco de Asís, San Vicente de Paúl, de "grandes eróticos del ideal", en los que "el instinto sexual sufre engaño y extravío hasta verse obligado a satisfacerse con fantasmas como Dios..., satisfacción que se realiza verdaderamente en los extáticos de la unión mística, no sin que esté acompañado de los síntomas fisiológicos de la saciedad sexual física y más conforme con la naturaleza".

[112] *Genealogía de la moral*, I, 16. En *Humano, demasiado humano* (I, 64), Nietzsche formulaba un juicio más severo sobre Napoleón, y sobre el fatalismo al que aboca su fe en sí mismo y en su estrella, que, luego de haber dado a su personalidad "la poderosa unidad que le eleva por encima de todos los hombres modernos, se convirtió en la causa de su ruina".

ello: nadie podrá percibir su sentido ni podrá envanecerse de conocerlo, como tampoco podrá comprender los anuncios proféticos de *Zaratustra* y del *Ecce homo,* si no es a condición, nos dice, "de sentirse antes profundamente herido, y luego, al contrario, secretamente seducido por cada una de sus palabras, pues solo entonces se disfrutará del privilegio de participar en el elemento alciónico del que esta obra ha nacido, se sentirá veneración por su resplandeciente claridad, por su amplitud, por su perspectiva lejana, por su certidumbre" [113]. Y en un corto capítulo de *El ocaso de los ídolos* [114] concluye: "Punto culminante de la humanidad: Incipit Zaratustra." Ahora bien: lo que transparece en estas líneas finales de una significación misteriosa, una vez anulada la fábula del mundo real y del mundo de las apariencias, es esto: "Yo, Nietzsche-Zaratustra; yo, el sabio, soy el universo; el mundo existe porque yo existo, es como yo quiero que sea."

Y de hecho tal es la misión del filósofo. "Los verdaderos filósofos tienen por misión mandar e imponer la ley." Ellos dicen: "Esto *debe* ser así." Determinan, ante todo, la dirección y el porqué del hombre y disponen para esto del trabajo preparatorio de todos los obreros filosóficos, de todos los sojuzgadores del pasado... Su "investigación del conocimiento" es *creación,* su creación es legislación, su voluntad de verdad es... "voluntad de poderío" [115]: voluntad de "crear el mundo", voluntad de la "causa primera" [116]. Porque la misión del hombre es crear a Dios. "Es el hombre—dice—quien creó a Dios" [117].

En esta voluntad creadora del hombre busca Nietzsche en adelante, bajo las diferentes formas de divinización de sí, un sustituto para el Dios muerto. Releamos, en el *Gay Saber,* el vehemente y terrible apóstrofe del insensato [118]:

> ¿Dónde está Dios? Yo os lo voy a decir. *"Nosotros le hemos matado, ¡vosotros y yo!* ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros, que entierran a Dios? ¿Nada sentimos aún de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros quienes le hemos dado muerte! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esta sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿La grandeza de este acto no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses, al menos para parecer dignos de los dioses?"

[113] *Genealogía de la moral,* prólogo, 8.

[114] *El ocaso de los ídolos,* IV: De cómo el "verdadero mundo" se convirtió en una fábula, Historia de un error. Nietzsche esboza aquí una breve historia de la filosofía que se termina con estas palabras, a las que Lou-Salomé da la interpretación citada (pág. 193).

[115] *Más allá del bien y del mal,* 211.

[116] *Ibid.,* 9.

[117] *Gay Saber:* Bromas, ardides y venganzas, 38.

[118] *Gay Saber,* 125.

Esta necesidad, o mejor esta exigencia, nacida de la nostalgia del Dios perdido, habría de manifestarse, en efecto, bajo la forma de la divinización del hombre, es decir, de la divinización de sí mismo, y terminar con la creencia, preludio de su hundimiento y de su locura, de que su misión—la de Nietzsche—era la de "crear el mundo".

De esta misión y de la verdad de esta misión recibió la confirmación fulgurante cuando bruscamente, un día del mes de agosto de 1881, cerca de Sils-Maria en la Engadina, a seis mil pies por encima de los hombres y del tiempo presente, tuvo la revelación, o mejor, nos dice, la reminiscencia intuitiva del *Eterno retorno,* al que vendrá a añadirse el tema del *Superhombre:* "Porque todos los dioses han muerto, ahora queremos que viva el superhombre" [119]. Este último tema, que no se había sabido unir a él, se concilia, sin embargo, sin contradicción con el tema del eterno retorno o del gran año, si se acierta a encontrar sus fuentes en Pitágoras, en Heráclito y en los estoicos, así como en el Avesta iranio y en la cosmología india, y si se busca su fórmula en los descubrimientos de la ciencia, tal como los interpreta Nietzsche [120]. Parecía que la visión

[119] *Así hablaba Zaratustra,* I, final. Hay que hacer notar, por lo demás, que el tema del *superhombre (Ubermensch)* desaparece del vocabulario nietzscheano luego de la terminación de *Zaratustra.* En cuanto a la ley del Eterno retorno, está perfectamente descrita en *Zaratustra,* III, 9 y sgs.: De la visión y del enigma: "¿Ves ese pórtico? Tiene dos caras. Hasta aquí conducen dos caminos, que nadie ha recorrido por completo. Esta larga calle en declive se prolonga eternamente, y esta otra que va hacia arriba es también una eternidad. En el frontispicio del pórtico está escrito su nombre: "Instante." Tal es, para Nietzsche, la solución del misterio incomprendido al que denomina *die Verlösung der Vergangenen (Zarathoustra,* Vorrede, § 4, Werke, Naumann, VI, 17. Cf. VI, 206). Sobre esta teoría del Eterno retorno, en la que se combinan los dos aspectos de una marcha circular de los sistemas mecánicos y de una resurrección de las almas, véase E. Morneffer: *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft,* Leipzig, 1900; Abel Rey: *Le retour éternel et la philosophie de la physique,* 1927; Andler, VI (1931); *La dernière philosophie de Nietzsche,* págs. 60 y sgs.

[120] En abstracto. Porque *in concreto* la segunda ley de la termodinámica, el principio de Carnot-Clausius, relativo a la degradación de la energía y al aumento de la entropía—la más metafísica, a la vez que la más real, de las leyes de la física, que Nietzsche, no obstante ser adepto de la energética de Thomson, tenía, desconsideradamente, por una doctrina nihilista—, nos presenta la marcha del universo no como un círculo cerrado, en el que todo volvería sin cesar sobre sí, sino como la duración irreversible de un mundo que tuvo un comienzo y tendrá un fin, en el que toda la materia se encamina hacia la simetría y la nivelación, es decir, hacia la muerte, mientras

del superhombre solo podría aparecer al final de un camino recto y ascendente en el tiempo. Pero ¿cómo podría operarse esa ascensión en la eternidad? El tiempo mismo, según diría Einstein, tiene un radio de curvatura y en lo infinito circular, que es la imagen de nuestro mundo finito, todas las líneas rectas vuelven sobre sí mismas; de esta suerte, la fatalidad del eterno retorno hace posible la contingencia, puesto que al vivir el futuro nuestros actos modifican su pasado y aseguran así como en un círculo el nuevo comienzo eterno en el seno de un cambio eterno. Ahora bien: es aquí donde se encuentran la vida eterna, el eterno retorno de la vida, el futuro prometido y santificado en el pasado, la afirmación triunfante de la vida, más alta que la muerte y las metamorfosis, y la eterna alegría de vivir, que lleva consigo la alegría del anonadamiento en cada uno de los instantes que marca el sello de la eternidad, a la vez que la promesa de una resurrección de las almas que, según él, restituye a los hombres la inmortalidad, cosas todas ellas que expresan los misterios dionisíacos [121].

"No podré olvidar nunca—escribía más tarde Lou-Salomé [122]—los momentos en que me confió por primera vez su idea del eterno retorno como un secreto cuya verificación le producía un horror indecible: hablaba en voz baja y con signos manifiestos del terror más profundo." Como lo dice él mismo en el penúltimo aforismo del *Gay Saber*, donde se complace en presentar su idea en su desnudez más completa, sabiendo que el mejor medio de ocultar una cosa es, con frecuencia, retirarle su máscara:

¿Qué ocurriría si un día te siguiese un demonio y te dijese: "Esta vida, tal como tú la vives actualmente, tal como la has vivido, tendrás que revivirla una vez más, y una serie infinita de veces; nada nuevo habrá en ella; al contrario, es preciso que cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de tu vida, vuelvas a pasarlo con la misma consecuencia y el mismo orden, y también esta araña y este claro de luna

que la vida y el espíritu constituyen una subida hacia lo improbable, es decir, hacia la elaboración de edificios cada vez más complejos e imprevisibles a las leyes de la estática, para converger hacia el punto Omega—Dios—y terminarse en él, como lo mostró con Edouard le Roy, el padre Teilhard de Chardin, que argumenta, partiendo de esta noción de irreversibilidad, para afirmar la conservación del ego después de la muerte. Cf. a este respecto J. Chevalier: *Bergson*, págs. 230-32. Claude Cuénot: *Pierre Teilhard de Chardin*, Plon, 1958, págs. 81, 291.

[121] *El ocaso de los ídolos*, X, 4-5: Lo que yo debo a los antiguos. Y los fragmentos citados de *Zaratustra*. Pero, en fin de cuentas, como dice Andler (VI, 380): "Si el pensamiento profundo del protestantismo consiste en alcanzar en la tierra la salvación del hombre, no dudamos que Nietzsche sea la última eflorescencia del protestantismo pietista."

[122] *Frédérich Nietzsche*, págs. XVII, 255-69.

entre los árboles, y también en este instante, y yo mismo. ¡La eterna clepsidra de la existencia dará vueltas incesantemente, y tú con ella, polvo del polvo!" ¿No te arrojarías a tierra rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así hablase? ¿O bien has vivido ya el instante prodigioso en que le contestarías: "¡Tú eres un dios, y jamás he oído palabras más divinas!"? [123].

Entre los dos polos de esta ruptura interior, entre este horror y esta espera, se mueve ya en adelante toda la vida y la obra de Nietzsche. Quien rehúse creer en un proceso circular del universo, decía [124], tendrá que creer en un Dios soberano absoluto. Mas ¿cómo creer en Dios, si Dios ha muerto? Nietzsche no veía ninguna solución a esta alternativa, en la que se mezclaba a la cólera del destructor la voluntad furiosa del creador; no veía otra solución que la locura, la locura que "a veces es una máscara que oculta un saber fatal y demasiado seguro" [125], la locura que le acecha, la locura que desea y que pide a los habitantes de los cielos que le envíen para que, al fin, pueda creer en él, en la soledad suprema que, luego de haberle separado de los hombres, le separó de Dios y le separó de sí mismo. Tal es el sentido de ese "tañido de la antigua campana" que da la hora de medianoche para anunciar el primer día del que se despertó a la vida [126]:

¡UNA! ¡Hombre, ten cuidado! ¡DOS! ¿Qué es lo que dice la profunda medianoche? ¡TRES! ¡Yo he dormido, yo he dormido! ¡CUATRO! He despertado de mi profundo sueño. ¡CINCO! ¡El mundo es profundo! ¡SEIS! ¡Y más profundo de lo que pensó el día! ¡SIETE! ¡Profundo es su dolor! ¡OCHO! ¡El goce es más profundo que la aflicción! ¡NUEVE! El dolor dice: ¡pasa y acaba! ¡DIEZ! Pero todo goce quiere eternidad. ¡ONCE! Quiere la profunda eternidad. ¡DOCE!

[123] *Gay Saber*, 341.

[124] Citado en la introducción al libro de Lou-Salomé, pág. XXVI. Cf. *Wille zur Macht*, § 1063 (Werke, ed. Naumann, XVI, 398).

[125] *Más allá del bien y del mal*, 270.—Como lo mostró el doctor E. F. Podach (págs. 26 y sgs., 79 y sgs., 201-18), los orígenes, la naturaleza misma y las causas de la locura de Nietzsche y de su hundimiento permanecen oscuras. ¿Abuso de estupefacientes, del cloral y del opio, luego de la penosa aventura de 1882-1883 con Lou? ¿Psicosis esquizofrénica, en un hombre que habría sucumbido a una parálisis progresiva de origen sifilítico, contra lo cual protesta su hermana, madame Förster-Nietzsche, a favor de la castidad de su hermano, castidad verdaderamente reprimida, para usar de un lenguaje freudiano? ¿Explosión de una megalomanía desmedida, por trastorno y agotamiento de su razón y de su fuerza vital? Es difícil confirmarlo. Pero lo que sí resulta verdadero es el desequilibrio de una naturaleza de la que su "dualidad mística" nos da la clave (Lou-Salomé, pág. 302), y que él creyó siempre enmascarada hasta que se convirtió en el que "desapareció para siempre", *der auf ewig Abhandengekommene*, como escribe él mismo desde Sils-Maria el 8 de julio de 1881.

[126] *Así hablaba Zaratustra*, III, 10: La otra canción de la danza.

Extinción de la vida: exaltación de la vida. Ficción del mundo: creación del mundo. Tortura: goce y serenidad[127]. Como lo declaraba un día a Lou-Salomé[128]: "¿Adónde dirigirse cuando ya todo el camino ha sido recorrido? ¿Qué acontece cuando todas las combinaciones están agotadas? ¿No debería volverse a la fe? ¿Tal vez a la fe *católica?* En todo caso, el cumplimiento del círculo es infinitamente más probable que el retorno a la inmovilidad." ¿Y Cristo? Nos absorbe en lo eterno. Hay que reintroducir en él el tiempo, por el eterno retorno que produce la síntesis de ambos y confiere a las cosas su valor más profundo. Pero ¿no es así como el hombre se eleva hasta alcanzar el superhombre? Entonces, como en el Zaratustra y en los Ditirambos dionisíacos, oculta bajo la risa sagrada del hombre coronado de rosas el horror y el declinar del hombre "solitario consigo mismo, con su propio saber en desacuerdo, titubeando entre sus mil memorias, de todas sus heridas dolorido..., y por su propia cuerda estrangulado"[129]. Pero "esta corona del que ríe, esta corona de rosas, he sido yo el que me la he puesto sobre la cabeza, yo he canonizado mi risa"[130].

Las últimas cartas que envía a Peter Gast y a Overbeck, a Erwin Rohde, a Burckhardt, a Strindberg, están firmadas por "El Crucificado" o "Dionisos". Y es que, en efecto, un día entre el 28 de diciembre de 1888 y el 3 de enero de 1889, tuvo, como Hölderlin, el presentimiento de que Dionisos y el Crucificado se habían fundido en él para sumergirle y hacerle desaparecer en un enigmático sueño, en el que será a la vez el hombre y el rayo: el hombre, Jesús, el hombre supremo, el Hijo del hombre, encarnación de lo Eterno; el rayo, Dionisos, el fuego vivo que asegura la unidad del género humano por el que Cristo se sacrificó. Hasta el día en que estalle la crisis de locura en la que el Viajero entregará el secreto de la sombra en un último mensaje a Cósima Wagner: "Ariadna, te amo. Dionisos"[131].

---

[127] Tal como esa conmovedora nota de fines de 1887 (impresa en la edición de *La voluntad de poder*, por Peter Gast, Ernst y August Horneffer, 1901, pág. 504, y omitida por Wurzbach, a la que Daniel Halévy, págs. 479-80, concede la mayor importancia): "Haber recorrido toda la extensión del alma moderna, haber devorado en cada uno de sus recodos, mi orgullo, mi tortura y mi alegría. Superar efectivamente el pesimismo, y, en fin, una mirada goethiana llena de amor y de buena voluntad."

[128] En el curso de una conversación sobre sus metamorfosis *(Frédéric Nietzsche,* pág. 61).

[129] *Ditirambos dionisíacos:* Entre los pájaros de presa (otoño de 1888), publicados en 1895 en el t. VIII de sus *Obras*, ed. Naumann, Leipzig, Podach, pág. 32.

[130] *Así hablaba Zaratustra*, IV, 87. Del hombre superior, 18.

[131] Billete conocido por el testimonio de Peter Gast y de madame Förster-Nietzsche, a quienes lo había revelado madame Cósima Wagner (Andler, IV,

En la misma fecha, el 5 de enero de 1889, escribía a Jacob Burckhardt: "Querido profesor, en el fondo y de mejor gana sería profesor en Basilea que Dios, pero no me he atrevido a llevar tan lejos mi egoísmo personal para abandonar, por él, la creación del mundo"[132].

Ultimo acto del drama vivido por un espíritu profundamente religioso, que tuvo la desgracia de caer en un mundo privado de Dios; que, ciertamente, al no poder prescindir de Dios, no tuvo otro recurso que hacerse Dios, y que, en su impotencia para concebir un más allá capaz de calmar su indigencia trágica y su sed de inmortalidad personal, creyó no poder escapar al anonadamiento de la muerte y realizar la totalidad de la vida y del tiempo más que por el mito de un eterno retorno que la anule. Tal es, en efecto, todo el drama del alma moderna[133].

4. El hombre marxista. Orígenes religiosos del pensamiento de Karl Marx; su ruptura con el cristianismo y su conversión al socialismo. Feuerbach: la enajenación religiosa del hombre y el humanismo ateo. La inversión de la dialéctica hegeliana y la subordinación del pensamiento a la praxis. La absorción del individuo en la colectividad. El materialismo histórico: su estructura dialéctica, su base económica, su conclusión comunista. En dónde radica el enorme éxito de la revolución marxista. Su indigencia filosófica. La debilidad de sus concepciones económicas. Su carácter mesiánico: el marxismo es una religión fundada en un mito, el futuro puramente terrestre de la Humanidad. Pero, una vez perdido Dios, ¿qué es del hombre?

Este drama alcanzó su máximo, en extensión y en profundidad, en el hombre marxista. Pero espera todavía una solución.

---

553. Texto alemán en Andler, II, 202). Sobre todo esto y sobre la identificación de Nietzsche con Dionisos y el Crucificado, cf. Podach, págs. 110-27; Daniel Halévy: *Nietzsche*, págs. 518, 523-24. El 27 de marzo de 1889, un médico de la clínica de Jena anotaba en el registro de los enfermos esta frase del paciente: "Fue mi mujer Cósima Wagner la que me trajo aquí."

[132] Citado por Podach, págs. 129-33. Cf. C. A. Bernoulli: *Overbeck und Nietzsche*, Jena, 1908, II, 229.

[133] Cf. H. de Lubac: *Le drame de l'humanisme athée* (Feuerbach, Nietzsche, Comte, Dostoyevski), Spers, 4.ª ed., 1950; J. Delesalle: "Cet étrange secret", *Etudes carmélitaines*, 1957 (Dostoyevski, págs. 13-59; Nietzsche et l'existentialisme, págs. 287-94). Como lo hicieron observar Nicolás Berdiaeff y Romano Guardini en sus obras sobre *Dostoyevski* (trad. fr., Delamain, 1945, Seuil, 1947), este drama había sido vivido ya, antes de Nietzsche, por

El marxismo, bien entendido, es, tanto en su conclusión como en su origen, algo más que un sistema económico; es una metafísica [134] y es también una religión. Se presenta como la negación de toda metafísica y de toda religión; pero, como decía Aristóteles, es filosofar decir que no es preciso filosofar [135], y, como vamos a verlo, si repudia la creencia en Dios, lo hace para levantar contra el cristianismo una religión nueva, para sustituirlo como guía y maestro de la humanidad.

El alcance religioso del pensamiento marxista está inscrito en sus mismos orígenes. Nieto de dos rabinos judíos, descendiente por su padre, el notario Hirschal Marx de Sarrelouis, de una larga línea de rabinos, bautizado el 24 de agosto de 1824, a la edad de seis años, con sus cinco hermanas y su hermano, en la iglesia evangélica de su ciudad natal, la vieja ciudad católica de Tréveris, Karl Marx había sido educado por su padre, deísta, en el temor y la aversión al "horrible pecado de ateísmo". Pero, al mismo tiempo, por su carácter, por su temperamento, por su aspecto de "moro" y su espíritu combativo y agresivo, unido a los sentimientos de desconfianza y de inseguridad de un hombre que no se sentía a gusto en la sociedad a la que pertenecía, Karl manifestó ya desde sus primeros años los rasgos que habrían de afirmarse muy pronto en su vida, su acción y su obra. A finales del año 1843 estalló la crisis decisiva que le separó del cristianismo y del judaísmo, al que odiaba tanto como odiaba a Rusia (*118), y le convirtió al socialismo. Su rebelión contra Dios, y más específicamente contra el Dios del cristianismo, fue una rebelión de esencia metafísica, religiosa incluso, muy alejada del escepticismo de un Henri Heine, y toda ella impresa de una especie de fervor profético, que se inspiraba en la enseñanza recibida, primero de su padre, luego en el curso de sus años de estudios, en Tréveris y en Berlín, donde había sido educado en una doctrina de libertad radical.

La evolución de su pensamiento es curiosa de seguir. En el examen final que hubo de sufrir al salir del gimnasio de Tréveris, sobre este tema, "La unión de los fieles con Cristo según San Juan, XV, 1-4, presentada en su fundamento y en su esencia, su absoluta

Dostoyevski (1822-1881): sabe todo lo que sabrá el autor de *Zaratustra,* pero lo sabe con algo más, es decir, el fracaso al que está llamada la tentativa prometeica del hombre por igualarse a Dios.

[134] Como lo mostró muy bien, entre otros muchos, el padre Bigo en su libro *Marxisme et humanisme,* introducción a la obra económica de Marx, P.U.F., 1953, en particular en los capítulos sobre "Marx y los filósofos" y "La ambivalencia de Marx". Cf. Louis Salleron: "Marx et l'économie" *(De Marx au marxisme,* ed. de Flore, 1948).

[135] *Fragmenta aristotelica,* Bonitz, 1483, b 30, 1488 a 18.

necesidad y sus efectos", concluía, luego de largas citas del Evangelio, con estas palabras:

> Así, la unión con Cristo comunica una elevación del alma, un consuelo en la aflicción, una tranquila confianza, un abrirse de corazón a todo lo que es grande y noble, no por ambición o por deseo de gloria, sino únicamente por el amor a Cristo. La unión con Cristo produce una alegría que los epicúreos buscan en vano en una filosofía vacía, que los más grandes pensadores persiguen vanamente en las profundidades ocultas del conocimiento. Se trata de una alegría que conocen tan solo los corazones simples, parecidos al corazón de un niño, unidos a Cristo, y por él, a Dios; una alegría que eleva la vida y la hace más bella [136].

Lo que hay que hacer notar en estas páginas del joven Marx es, ante todo, un ideal al que de cierta manera permaneció siempre fiel—él mismo, no el marxismo; pero ¿fue él realmente marxista? [137]—y al que parece incluso haber vuelto en cierta medida (*119): la creencia, como él mismo decía [138], en "la chispa divina que contiene el corazón del hombre, la pasión del bien, la sed de conocer, la ardiente búsqueda de la verdad". Pero es también, como justamente se ha hecho observar [139], la completa omisión de toda referencia a la vida futura y a un más allá personal, lo que constituye, en efecto, el rasgo distintivo y dominador de su doctrina. De hecho, cuando Karl Marx, algunos años más tarde, rechazó el cristianismo, no lo hizo, como Engels [140], en razón de las contradicciones y de las incoherencias que después de David Strauss [141] pretendía encontrar en él; lo hizo en nombre de un principio filosófico que recibía del joven movimiento hegeliano, por entonces dominante en Berlín (1838-1841), que le había permitido precisar sus primeras

[136] *Marx-Engels Gesamtausgabe,* Pt., I (1925), vol. I, 2, pág. 174.

[137] Cf. la carta que F. Engels escribía el 27 de octubre de 1890 a Paul Lafargue, el yerno de Karl Marx, que fue, con Jules Guesde, el propagandista del marxismo en Francia después de 1878 (prólogo del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú al libro de Karl Marx sobre *La guerra civil en Francia,* Bureau d'édition, 1933, pág. 13): "Esos señores—estudiantes, literatos y demás, jóvenes burgueses desplazados—hacen todos marxismo, pero de la clase que habéis conocido en Francia hace diez años, y del que Marx decía: Todo lo que yo sé es que yo no soy marxista."

[138] *Marx-Engels Gesamtausgabe, loc. cit.,* pág. 171.

[139] Eugen Kamenka: *The baptism of Karl Marx,* Hibbert Journal, julio de 1958, pág. 346.

[140] Cartas escritas por Engels en 1838 a los hermanos Grauber *(Marx-Engels Gesamtausgabe,* Pt., I, vol. II, págs. 485-564).

[141] *Das Leben Jesu, Krit. bearbeitet* (Tubinga, 1835), traducido por Littré (1839), cuya tesis mística fue recogida por Ernest Renan en su estudio sobre los *Historiadores cristianos de Jesús,* y luego con más matices y correcciones históricas en su *Vida de Jesús* (1863).

ideas sobre la naturaleza de esa "chispa divina" que se encuentra en el corazón humano, sobre las cualidades que distinguen al hombre libre del hombre esclavo y le aseguran, con su dignidad propia, el dominio de sí y del medio en que vive; porque no es de otra vida, sino de la vida presente, de la que el hombre—es decir, no el individuo, sino la humanidad—debe esperar su emancipación y su felicidad. Mas este principio había recibido su fórmula más radical en la obra de Feuerbach [142], y se resumía en un ataque frontal contra la idea misma de Dios y de todo lo que ella implica.

La tesis de Feuerbach, en la que la sustancia del humanismo ateo se expresa en términos de dialéctica hegeliana, el descubrimiento esencial que ella realiza, es el de la *enajenación religiosa del hombre.* No es, como piensa Hegel, la Idea [143], no es el espíritu, el que se enajena en las cosas para encontrarse y reconquistarse en el curso del tiempo por la historia en la que esta enajenación se enajena a sí misma; es el hombre el que se enajenó en una Idea desprovista de realidad. La Idea, la religión, Dios mismo, no son otra cosa que productos del hombre, o proyecciones fuera del hombre de lo que es en realidad el hombre mismo, tal como se encuentra al volver sobre sí. La enajenación tiene, pues, un sentido muy diferente al que tenía en Hegel: lo que es exterior al hombre no es, en la realidad, más que un modo que deriva del hombre. En el reino de la Idea debe ocupar un lugar el reino del hombre. Una vez comprendido esto, no subsistirán ya las antinomias, porque todas las antinomias no son más que el resultado de la enajenación del hombre como hombre [144]. Todo se reduce, en definitiva, a la lucha contra la enajenación, que no es un simple momento de la dialéctica, como en Hegel, sino que hay que suprimirla, pura y simplemente. Entonces se aparece que Dios no es otra cosa que la conciencia del hombre enajenado de sí, que se confunde con esta conciencia cuando ella vuelve de su enajenación y se posee a sí misma. Según la religión, el misterio de la Encarnación es el misterio del amor de Dios hacia el hombre: pero el misterio de Dios mismo no es, en realidad, más que el amor del hombre por sí mismo. No es Dios quien creó y rescató al hombre por amor; fue el hombre el que, por un falso amor de sí, creó a Dios a su imagen, para hacer de él, los poderosos

[142] Ludwig Feuerbach (1804-1872): *Das Wesen des Christentums,* Leipzig, 1841. *Das Wesen der Religion,* Leipzig, 1845. F. Engels: *L. Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie,* Stuttgart, 1888, trad. fr. Bureau d'éditions, 1935. Las *Tesis sobre Feuerbach,* de Marx, que figuraban en *La idología alemana* (escrita en 1845, editada en 1932), están reproducidas al final del libro de Engels.

[143] *Fenomenología* (trad. fr. Hyppolite), II, 311.

[144] Este punto fue puesto en claro por el padre Juan Yves Calvez en su importante obra sobre *La pensée de Karl Marx,* Seuil, 1956.

por interés, los débiles por desesperación, un ídolo ante el que humillarse. El desenvolvimiento o el progreso histórico consiste, pues, en humanizar el deber, puesto que Dios no existe más que por el hombre, para el hombre y en el hombre. Tal es, según Feuerbach, la traducción fiel de la religión cristiana en lengua moderna, tal es la solución del enigma del cristianismo y de todo enigma. Así, la filosofía nueva hace del hombre, y de la naturaleza base del hombre, su objeto único, universal y supremo. "Es la esencia del hombre la que constituye el Ser supremo, y el giro de la historia se producirá en el momento en que el hombre tome conciencia de que el único Dios del hombre es el hombre mismo. *Homo homini Deus*" [145].

Esta doctrina de la enajenación religiosa, este ateísmo nuevo (*120), tanto Marx como Engels, lo aceptaron con "entusiasmo". Ya en 1837, desde Berlín, donde estaba estudiando, escribía Marx a su padre: "Poco a poco abandono el idealismo; me inclino a buscar las ideas en la realidad misma. Antiguamente los dioses habitaban sobre la tierra; ahora constituyen su centro" [146]. Cuatro años más tarde, en el prólogo a su tesis sobre la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro,* fechada en Berlín en marzo de 1841, proclamaba: "La filosofía hace suya la profesión de fe de Prometeo: Siento odio hacia todos los dioses. Y esta divisa la opone a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la conciencia humana como la divinidad suprema" [147]. Ahora bien: en el instante en que la conciencia humana es presentada como absoluta, se produce el hundimiento de todo lo que es puesto frente a ella en una relación trascendental; y así, la supresión de la enajenación religiosa, que libera al hombre de Dios, es el primer paso decisivo en el camino de su liberación total, y anuncia al hombre esa libertad de espíritu que presagiaba Schelling [148], y que consiste, según la interpretación que Marx da de ella,

[145] L. Feuerbach: *Esencia del cristianismo* (1841), trad. J. Roy, pág. 27. Igual afirmación en sus *Principios de la filosofía del porvenir* (1849).

[146] Carta del 10 de noviembre de 1837 *(M.-E. Gesamtausgabe,* I, 2, página 221).

[147] Trad. fr. Molitor, edición A. Costes (1927), t. I, págs. XIV, 71-82. A este respecto, C. Bouglé hace notar justamente que "las ideas marxistas sobre la génesis del valor mercantil son ante todo una trasposición de las ideas de Feuerbach sobre la génesis de los dioses" ("Marxisme et sociologie", *Rev. Méta.,* 1908, pág. 721).

[148] En la última de sus cartas sobre el dogmatismo y el criticismo. Pero, para Schelling *(Werke,* I, 293-307), se trata de colocarse en el plano de la libertad eterna y absoluta, que es el de la libertad divina. Marx transfiere al hombre lo que no es verdad más que de Dios, o de una participación del hombre en Dios, como hará J.-P. Sartre con la teoría cartesiana de la libertad: lo que cambia todo.

en rehusar el reconocer un Dios objetivo. De hecho, las pruebas de la existencia de Dios, que Hegel sólo rechaza para tratar de justificarlas, como un abogado que para sustraer a sus clientes a la condena hubiese de molestarles continuamente; esas pruebas, que se reducen a decir "puesto que lo fortuito o lo contingente no es, Dios o lo absoluto es" (porque así lo exige mi razón), o bien son tautologías que carecen de sentido, o bien, si tienen un sentido, van a establecer la no-existencia de un Dios que estaría fundado en la sinrazón del universo, y no prueban otra cosa que la existencia de la conciencia humana esencial que se expresa y se afirma en ellas [149]. En la realidad fantástica del cielo el hombre no encuentra más que su propio reflejo. "El fundamento de toda la crítica religiosa es este: Es el hombre el que hace la religión, y no la religión la que hace al hombre. La religión es, en realidad, la conciencia y el sentimiento propio del hombre que, o bien todavía no se encontró, o bien se ha vuelto ya a perder. Es una conciencia errónea del mundo, producto ella misma de un mundo falso. Es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana no tiene realidad verdadera. La lucha contra la religión viene a ser, pues, por vía de consecuencia, la lucha contra ese mundo del que la religión constituye el aroma espiritual. La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real, y de otra, una protesta contra esta miseria. La religión es el suspiro de la criatura vencida por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu de una época que carece de él. Es el opio del pueblo. La verdadera felicidad del pueblo exige que la religión sea suprimida como felicidad *ilusoria* del pueblo." Es preciso, pues, privar al hombre de su ilusión para que piense y actúe como hombre razonable, "que crea su realidad y que se mueve alrededor de sí mismo como si se tratase de su propio sol". Así, "la historia tiene la misión, una vez que la verdad de la vida futura se ha desvanecido, de establecer la verdad de la vida presente" [150]. Todo radica en esto, y la tarea primera de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez desenmascarada esta falsa imagen de la renuncia del hombre a sí mismo, en desenmascararla en todas sus demás formas: jurídica, política, económica, etc., a fin de suprimir todas esas enajenaciones, ligadas todas ellas a la enajenación religiosa.

El ateísmo, para Marx, no es, pues, otra cosa que la forma misma del humanismo: de un humanismo real, total, terminado,

[149] "Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y la de Epicuro", *Oeuvres philosophiques*, trad. fr. Molitor, ed. Costes, 1927, t. I, págs. 71-79.

[150] "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", *ibid.*, págs. 83-85.

cuya condición primera, según él, consiste en liberar al hombre de la enajenación espiritual y de todas las demás formas de enajenación que están ligadas a ella, sea como causa, sea como efecto, a fin de instaurar el *reino del hombre* que realizará el *advenimiento del comunismo:* "el comunismo como abolición de la propiedad privada, de la autoenajenación humana, significa, en efecto, la apropiación real de la naturaleza humana por y para el hombre; por tanto, el retorno completo del hombre mismo, en tanto que ser *social,* es decir, en tanto que ser humano. El comunismo, al ser un naturalismo ya terminado, coincide con el humanismo. Es el verdadero fin de la disputa entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve" [151].

En esta perspectiva, el punto de partida de la dialéctica verdadera no es el conocimiento o el hecho de conciencia, cuyo papel es desdeñable, sino el encadenamiento necesario de los fenómenos y de las relaciones sociales, que son independientes de la voluntad humana y que la determinan. Por ello, Marx podrá escribir en el *Dieciocho brumario de Luis Napoleón Bonaparte* (1852): "Los hombres hacen su propia historia, no en condiciones determinadas por ellos, sino en condiciones dadas." En el interior de estas condiciones dadas el hombre debe actuar para adecuarse al curso de la historia, ya que, de otro modo, su acción está condenada a permanecer ineficaz. Tal es la clave de la acción, de la *praxis,* que constituye así mismo la clave del *pensamiento.* Las ideas por sí mismas nada pueden realizar; solo en la *praxis* el hombre puede demostrar la verdad, es decir, la realidad, el poder, la precisión de su pensamiento [152]. He aquí precisamente lo que vio Feuerbach. Y Marx, interpretando a Feuerbach, concluye: "Los filósofos no hicieron más que *interpretar* el mundo de diferentes maneras; se trata ahora de *transformarlo*" [153]. ¿Cómo?

Feuerbach escribía a Arnold Ruge en 1843 [154]: "¿Qué es la teoría? ¿Qué es la *praxis?* ¿En qué consiste su diferencia? Es teórico lo que está confinado en mi cabeza, práctico lo que se mueve en muchas cabezas, lo que las une y hace *masa.*" Es preciso, pues, dice Marx, que el individuo tome conciencia de sí como "ser genérico",

[151] *Economía política y filosofía* (1844), Costes, t. VI, págs. 22-23.

[152] *Segunda tesis sobre Feuerbach.* Con respecto a la *praxis,* véase la obra de R. Mondolfo sobre *El materialismo histórico,* 1917, págs. 98 y sgs.

[153] *Undécima tesis sobre Feuerbach.*

[154] Citado por R. Mondolfo, pág. 108. En este advenimiento del "hombre-masa", José Ortega y Gasset (1883-1955), el instaurador del *raciovitalismo,* ve el factor y el síntoma más grave de la subversión de nuestra época *(La rebelión de las masas,* Madrid, 1930, trad. fr., 1937).

que no existe como individuo, como persona, ya que "su relación consigo mismo se identifica en relación con la especie presente y viva"[155], el individuo que no es libre sino en la medida en que toma conciencia de la necesidad que le domina, en la medida en que la comprende y la obedece, comprometiéndose en ella por la acción; de suerte que, luego que el ser religioso se ha disuelto en el ser humano, el ser humano mismo debe disolverse en el ser *social*, y, en fin de cuentas, en la naturaleza, es decir, en el conjunto de las fuerzas *materiales*, de las que no es más que un producto, al igual que el resto de lo que existe[156].

Se ve así cómo Marx se relaciona con Hegel, cómo procede de Feuerbach y cómo, con Engels, se separa de uno y de otro. Hegel, a sus ojos, tuvo el mérito de comprender que la historia es la imagen y el acto de la razón, que el devenir es la posición concreta del ser en su verdad, que la contradicción es la fuente de todo movimiento y de toda vida, que el móvil y el alma de toda dialéctica, en tanto que principio determinante y creador, reside (como lo manifiesta la dialéctica del señor y del esclavo) en la lucha, que no suprime las oposiciones si no es para conservarlas, pero superándolas, de suerte que de la muerte renace una vida nueva, en el seno de la humanidad en la que se realiza el hombre, el hombre objetivo, el hombre verdadero como tal ser real, que es el resultado de su propio trabajo y que no fue creado por Dios, sino que se crea y se hace a sí mismo[157]. Por ello, su dialéctica, que completa y aclara la "dialéctica seriada" de Charles Fourier[158], se aparece como esencialmente revolucionaria. Solo que, añade Marx[159]—y de ahí que, dice, "mi método dialéctico no difiere únicamente por su base del método hegeliano, sino que incluso es su exacto opuesto"—, para Hegel el movimiento del pensamiento, que personifica con el nombre de Idea, es el demiurgo o el creador de la realidad, que consiste para él en la forma fenoménica de la Idea. Para mí, por el contrario, el movimiento del pensamiento no es más que la reflexión del movimiento real, transportado y traspuesto al cerebro del

[155] K. Marx: "El trabajo alienado" (1844), trad. fr. M. Rubel, *Revue socialiste*, febrero de 1947, pág. 161.
[156] *Economía política y filosofía* (1844), Costes, VI, 22-23. *Sexta y séptima tesis sobre Feuerbach.*
[157] *Economía política y filosofía*, Costes, t. VI, págs. 69-70. Cf. lo que dice Engels en su *Dialéctica de la naturaleza* (póst.), cf. Edition sociales, 1955, pág. 171: Del papel del trabajo en la humanización de los monos.
[158] Véase el estudio de Raymond Queneau sobre "Dialectique hégélienne et séries de Fourier" *(Deucalion*, octubre de 1955, págs. 62-75).
[159] *El capital*, nota final de la 2.ª ed. alemana (1873), trad. fr. J. Roy, Editions sociales, I, 29.

hombre. En Hegel, la dialéctica marcha en cabeza; basta con traerla a su lugar para encontrarle su fisonomía plenamente razonable.

Ahora bien: ¿quién es el iniciador de esta inversión? Feuerbach. "Fue Feuerbach el primero—escribe Marx[160]—que criticó y completó a Hegel desde el punto de vista hegeliano, reduciendo lo absoluto del espíritu metafísico a la realidad del hombre fundado en la naturaleza. ¿Quién desveló el misterio del sistema? Feuerbach. ¿Quién destruyó la dialéctica de los conceptos, la guerra de los dioses que conocen solo los filósofos? Feuerbach. ¿Quién colocó al hombre en el lugar de las antiguas bagatelas? Feuerbach y solamente Feuerbach." A él deben Marx y Engels el haber liberado el método hegeliano de ese "espiritualismo o idealismo especulativo", del que dice Marx en *La sagrada familia* que es "el enemigo más peligroso", para sustituirlo por un "humanismo integral", es decir (según ellos), por un humanismo ateo que hace del hombre mismo el único Dios del hombre. Pero ¿qué es el hombre sin Dios? Feuerbach no lo vio claramente. Sin duda, explicará Engels[161], comprendió con fuerza irresistible que la "Idea absoluta" de Hegel no es otra cosa que una supervivencia fantástica de la creencia en un Creador supraterrestre, que el mundo material es la única realidad, que nuestra conciencia y nuestro pensamiento, por trascendentes que nos parezcan, no son más que los productos de un órgano material, el cerebro. Pero, llegado a este punto, se detuvo bruscamente; no pudo remontar el prejuicio filosófico concerniente al materialismo, porque confundía este con su forma vulgar en el siglo XVIII, mecanicista y antihistórica. Feuerbach tenía razón al rechazar esta forma del materialismo, pero no tenía derecho a confundirlo con el materialismo en general. Porque, apoyándose en el método hegeliano y en el libro de Darwin, "que (escribe Marx[162]) encierra el fundamento biológico de nuestra teoría", un materialismo nuevo se afirma, el *materialismo dialéctico*, como lo llama Engels, el *materialismo histórico*, como se le denominó después corrientemente; materialismo que hace del universo entero una materia en eterno devenir, una inmensa "generación espontánea"[163], de la que emergen progresivamente,

[160] *La sagrada familia* (1845), Costes, t. II, págs. 249, 194.
[161] *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana clásica* (1888), trad. fr., págs. 24-27.
[162] Carta a Engels, diciembre de 1860 *(Marx-Engels Gesamtausgabe*, III, 2, pág. 532). El libro de Darwin sobre *El origen de las especies* acababa de aparecer en Londres (1859) el mismo año que la *Contribución a la crítica de la economía política*, en la que Marx da la primera exposición sistemática del materialismo histórico en su forma absoluta. Marx lo leyó pronto, y, "no obstante su pesadez inglesa", como escribe a Engels, lo aceptó "como base biológica de la lucha de clases en la historia" (Carta de 1861 a Lassalle, ed. Gustave Mayer).
[163] "Un rudo golpe ha sido dado a la *creación* por la *geognosia*, es decir,

en la lucha y la contradicción, todos los seres de la naturaleza y, finalmente, el hombre mismo.

Pero este materialismo, en el que Marx y Engels ven la verdadera fórmula del humanismo real, no debe limitarse a una representación abstracta del hombre y del mundo. Superando a Feuerbach, Moisés Hess, joven hegeliano al que Marx conoció en Bruselas en 1845, que redactó con él el escrito sobre *La ideología alemana* (1846) y que convirtió a Engels al comunismo [164], había mostrado que la fuente de la enajenación humana en todas sus formas debe ser buscada en el régimen social, que hace que, bajo el imperio del dinero, los hombres enajenen su personalidad, los unos como explotadores, los otros como explotados. Es un mismo acto, como lo había sugerido ya Feuerbach [165], el que despoja al hombre de lo que tiene y lo transfiere a Dios: "El hombre pobre posee un Dios rico." Marx, siguiendo a Hess, precisa [166]: cuanto más se consume el obrero trabajando, más poderoso se vuelve el mundo que creó fuera de sí y más se empobrecen él mismo y su mundo interior. Se comprueba el mismo fenómeno en religión: cuanto más confía el hombre en Dios, menos se posee a sí mismo. Tal es el origen de la enajenación económica, de la enajenación política y de la enajenación religiosa, que no es otra cosa que un producto social; porque no es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino su existencia social la que determina su conciencia; o, todavía con más precisión, la estructura económica de la sociedad, nacida de

por la ciencia que se representa la formación de la tierra, el devenir de la tierra, como un fenómeno de generación espontánea. La generación espontánea es la única refutación práctica de la teoría de la creación" (*Economía política y filosofía,* Costes, VI, 38). He aquí lo que escribía Marx en 1844. Menos de veinte años más tarde, en 1860-1864, las memorables experiencias de Pasteur demostraban el error de la teoría de las generaciones espontáneas, y, según la expresión de Paul Janet *(El materialismo contemporáneo,* 1864), establecían no "que la generación espontánea sea imposible", sino que "en el estado actual de la ciencia no existe ningún hecho comprobado de generación espontánea" y que "todos los argumentos que se hacían valer en favor de esta doctrina han fracasado ante la experiencia" (véase nuestra conclusión a la edición del manuscrito inédito de Claude Bernard: *Philosophie,* Hatier-Boivin, págs. 46-48). Por lo demás, las generaciones espontáneas que admitían los primeros Padres se concilian muy bien—suponiendo que existan o que hayan existido—con su idea, que es también la de un Bouyssonie y la de un Teilhard de Chardin, de que el Creador, Dios, depositó todas las cosas en el principio de la evolución, en la forma de gérmenes que brotan o nacen.

[164] Véase a este respecto la tesis de Aug. Cornu, sobre *Moses Hesst et la gauche hégélienne* y *La jeunesse de Karl Marx* (Alcan, 1934), así como su libro sobre *Karl Marx et la pensée moderne* (Editions sociales, 1948).

[165] *Esencia del cristianismo* (1841), trad. fr. J. Roy, pág. 23.

[166] En una página de "Economía política y filosofía", publicada por la *Revue socialiste,* febrero de 1947, pág. 158.

las relaciones materiales de producción, constituye la base real sobre la que se construye una superestructura jurídica y política a la que responden formas sociales determinadas de conciencia, de suerte que [167] el modo de producción de la vida material determina de una manera necesaria el progreso social, político, intelectual y el sentido mismo de la historia. Esta se resume en la lucha de clases, hasta el día en que la "dictadura del proletariado" instaure, por la destrucción de la economía capitalista y la revolución, espontánea o provocada [168], una sociedad sin clases, la única capaz de asegurar la satisfacción de las necesidades y la libertad total del hombre que se hace, por medio de su trabajo, criatura no de Dios, sino de sí mismo; así, el comunismo se aparece como la síntesis última y el término verdadero de la lucha del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza; es la sociedad comunista, y ella sola, la que debe resolver el misterio de la historia [169] (*121) y liberar al hombre de todas las servidumbres al liberarle de Dios y del más allá que le desvían de su destino terrestre [170].

Engels expresaba fielmente el pensamiento de su amigo cuando, sobre la tumba de Marx, en 1833, le ensalzaba por haber puesto en claro este simple hecho, hasta entonces oculto bajo el manto de la ideología, de que el único fin inmutable de los hombres es el de comer, beber, albergarse y vestirse, de suerte que la producción de estos medios de vida materiales constituye la base sobre la que se desenvolvieron las instituciones, las concepciones jurídicas, el arte y las representaciones religiosas [171]. Es decir, que el materialismo, descansando en un ateísmo radical, constituye el fondo de la doctrina marxista.

Pero el hombre no vive tan solo de pan. No es movido tan solo

[167] Como lo expone Marx por extenso en el prólogo de su *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), trad. fr. en los *Etudes philosophiques,* Ed. sociales internationales, 1935, págs. 83 y sgs.

[168] Catástrofe espontánea, aunque activada por la violencia, según Engels y el primer Marx; catástrofe provocada por fuerzas exteriores al régimen, como se inclina a pensarlo Marx después de 1857 (Piettre, pág. 67 y anejo X).

[169] *Economía política y filosofía,* Costes, VI, 23; *M.-E. Gesamtausgabe,* I, 3, pág. 114.

[170] Tal es, según la confesión que me hizo Robert Hertz *(Science et pensée,* pág. 13), la razón principal de la repudiación por el marxismo de toda religión, y en particular del cristianismo; como si la creencia en la vida eterna, es decir, en un más allá personal, desviase necesariamente a los hombres de su preocupación por mejorar la vida presente de sus semejantes, y como si la religión de la humanidad—replicaba Darlu a Loisy—pudiese bastar para consolar a una madre de la muerte de su hijo.

[171] Citado por Thomas Masaryk: *Die philosophische und soziologische Grundlagen des Marxismus,* trad. al., 1899, pág. 103.

por las necesidades materiales. Y entonces se plantea una cuestión a la que no es fácil contestar. ¿En dónde radica el éxito prodigioso de esta doctrina?

No podría explicarse por el valor intrínseco de la obra en la que se expresa, que no resiste un examen, y que, por otra parte, resulta inaccesible al lector no iniciado. Cuando se leen los escritos de Marx: los *Opúsculos filosóficos,* el *Manifiesto comunista* que compuso con Engels en 1847 y, sobre todo, ese pesado e indigesto *Capital,* cuyo primer libro apareció en 1867, siendo los otros dos terminados, revisados y publicados por Engels en 1885 y 1894, se siente uno impresionado por la indigencia de un pensamiento que carece de coherencia y casi siempre de fundamento sólido. No hablo de la crítica que presenta el *Manifiesto comunista* del régimen de la propiedad privada y que, impotente para discernir el *uso* del *abuso,* rechaza tanto al uno como al otro; ni de la teoría de las clases, clave de su economía política, que generaliza y extiende indebidamente a todos los medios sociales lo que solo conviene a la clase obrera y a su condición de hecho en el régimen capitalista; ni de sus puntos de vista "históricos", o con pretensión de tales, sobre la evolución económica y sobre la concentración, nacida del capitalismo, que debe volverse contra él por la socialización de los medios de producción, en la que ve Marx la única salida posible del régimen capitalista y la génesis de la revolución "comadrona de la sociedad trabajadora" [172], cuando los hechos han probado que el comunismo, por una inversión total del punto de vista marxista [173], se implantó con preferencia, no en los países industrializados con poderoso proletariado, sino en los países subdesarrollados, agrícolas, con mayoría campesina; cuando perspicaces economistas [174] predicen que al

[172] Siguiendo una expresión de Engels *(Anti-Dühring,* 1877-1878, trad. fr., en las *Editions sociales,* 1950, pág. 216), cuya idea se encuentra constantemente en sus escritos y en los de Marx, y que fue recogida, en su forma dialéctica, por Mao Tse-Tung, el promotor del marxismo en China, al afirmar que "la dialéctica materialista excluyó definitivamente la teoría metafísica de la causa exterior" y estableció que "la causa fundamental del desenvolvimiento de las cosas reside en la naturaleza contradictoria inherente a todas las cosas y a todos los fenómenos" (Mao Tse-Tung: *Obras escogidas,* Ed. sociales, 1955, pág. 368). Aplicación curiosa e imprevista, formulada en lenguaje neohegeliano y marxista, de la vieja doctrina china del *Tao* constituido por la oposición y la alternancia de los dos principios complementarios, el *Yin* y el *Yang.* Véase en el *Contrat social* de enero de 1959 un estudio de Samuel H. Baron sobre "Plekhanov et le despotisme oriental", con referencia a las obras de Wittfogel (1957) sobre el tema, y de Max Weber sobre la religión de la China (1951).

[173] Como lo había previsto, en el intervalo entre las dos guerras, Nicolás Berdiaeff, en un texto recogido por los editores de su obra póstuma, *De l'esprit bourgeois,* Neufchâtel, 1949, pág. 126.

[174] James Burnham: *L'ère des organisateurs,* Calman-Lévy, 1947.

capitalismo sucederá, no el socialismo, sino un régimen en el que dominarán los directores de empresa, como ya ocurre en la U.R.S.S. y en los Estados Unidos; cuando no es ilógico pensar que algún día la humanidad, agobiada por el peso de su progreso, volverá a una economía familiar y rural renovada, porque la historia, regulada según un movimiento pendular, tiene estos retornos imprevistos.

Pero Marx, obsesionado por el doble ídolo de lo *colectivo* y de lo *material,* ignora, desconoce o niega todo lo que fundamenta y garantiza el valor del individuo como tal, y, más específicamente, de la persona, es decir, del hombre mismo: la familia, el patrimonio, la educación, así como la economía agrícola, las pequeñas explotaciones, el artesanado y, más generalmente aún, todos los valores psicológicos, morales y espirituales que están ligados a estas instituciones en el espíritu de los hombres, comenzando por los trabajadores mismos. Los hechos, por lo demás, se encargaron de dar un mentís al marxismo, dondequiera que se puso en práctica, y le obligaron a tomar en consideración estos valores o estas realidades, que desconocía, aparte los que su radical ateísmo rechaza por principio o por pasión [175].

Lo que no resulta menos perjudicial para el sistema es que sus principios básicos no resisten el examen ni la prueba de los hechos. La *concepción del valor,* en la que descansa, no es nueva; Marx la tomó de los teóricos del liberalismo económico, en particular de Ricardo, cuyas tesis adopta para volverlas contra las conclusiones que él sacaba de ellas (*122). Pero esta concepción, ya superada en el momento en que la formuló, y hoy abandonada por los marxistas mismos, desconoce enteramente los factores psicológicos y éticos que entran en juego en la apreciación de los valores económicos y morales, reduce, en fin de cuentas, el valor de uso al valor de cambio, y este a la simple cantidad de trabajo necesario para producirlo y que se encuentra materializado en él, lo que equivale, según la marcha primera y esencial de todo materialismo, a reducir abusivamente la *cualidad* a la *cantidad.* Partiendo de aquí, Marx fundamenta su *crítica del capitalismo* sobre un principio manifiestamente erróneo y abandonado hoy por todos, incluso por sus discípulos. Según él, en efecto, el gran obstáculo a la instauración de una sociedad de hombres libremente asociados sobre la base de la producción material y de las relaciones que implica es el capitalismo, que se apodera del trabajo para hacer de él su propiedad, de suerte que su gran preocupación es producir, no tanto una cosa útil como un valor intercambiable, y menos un valor que una *plusvalía,* resultante de la explotación del trabajador por el patrono, y que es

[175] Como se comprueba en el régimen soviético, de Lenin a Stalin y de Stalin a Krutschev.

la fuente de su provecho; en otros términos, como lo repitió Marx hasta la saciedad, el patrono por una jornada de trabajo del obrero se contenta con pagarle el salario de media jornada, que representa sus medios de subsistencia, creando así un valor superior al valor de compra, valor del que se adueña en beneficio suyo, y que se mide por la diferencia entre el precio de coste y el precio de venta. Así, la explotación de la clase de los asalariados crearía valor únicamente para los capitalistas, que obtienen su renta sobre el trabajo de aquellos.

No ha habido dificultad en mostrar que esta teoría, tanto en su principio como en sus aplicaciones, está en contradicción con los hechos (*123). Sin embargo, sobre esta frágil base edificó Marx su materialismo histórico y el monismo al que este tiende [176]. En ella se apoya para afirmar que la producción material, las formas y las estructuras que utiliza, las clases que son su producto y su expresión, las relaciones que implica o que preside, determinan toda la vida social, que depende así enteramente de las condiciones económicas y, por ellas, de las condiciones materiales dadas [177]; de suerte que, para ser fiel al movimiento inevitable de la historia, es preciso eliminar toda ideología moral, toda religión, en particular el cristianismo, y en el cristianismo, la creencia en una vida futura, que aparta al individuo de su verdadero destino, de su destino terrestre; porque, como ya se ha dicho, solo se sueña con lo que no se posee, y no se intenta conquistar lo que se posee en sueños.

Volvemos, pues, siempre al mismo punto, que constituye el punto de partida y el punto de llegada de la doctrina marxista, y que aseguró su enorme éxito, no solamente en países hasta entonces subdesarrollados, como la Rusia de Lenin y la China de Mao Tse-Tung, sino también, en un cierto grado, en países como Francia, que, ciertamente, parecían muy alejados de ella (*124). Proudhon escribía

[176] Como lo mostró Labriola *(Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, págs. 118, 224). Y nosotros precisaremos: monismo de la cantidad. Max Adler, en sus *Marx Studien* (I, 289: Kausalität und Teleologie), denunció su equívoco.

[177] Como se expresa en la famosa frase de Karl Marx en *Miseria de la filosofía*, que escribió directamente en francés contra Proudhon en 1847: "Las relaciones sociales están enteramente ligadas a las fuerzas productoras... El molino de sangre os dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalismo industrial" (Ed. Costes, 1950, pág. 127). Contra esta manera de reducir el fenómeno social y el fenómeno religioso a una suplantación del fenómeno material protestaron Stammler, Simiand, Bouglé y muchos otros *(Rev. Méta.*, 1908, pág. 738), contestando Andler de este modo a la frase de Marx: "El mismo arado con el que ya trabajaban los esclavos romanos y los monjes carolingios sirve todavía al campesino de hoy" *(Rev. Méta.*, 1897, pág. 653). Le sirve, en efecto, luego del advenimiento de las máquinas.

desde Lyon al joven Marx el 17 de mayo de 1846: "Porque nos encontramos a la cabeza de un movimiento, no nos hacemos los jefes de una nueva intolerancia, no nos presentamos como los apóstoles de una nueva religión, sea esta la religión de la lógica, la religión de la razón." Pero esto es precisamente lo que hizo Marx. En lugar del cristianismo y de las creencias tradicionales, propone una *religión nueva*, la religión del hombre, o, mejor, de una humanidad anónima, sin alma y sin Dios, sujeta a la materia, ligada a una esperanza puramente terrestre, hasta el punto de que el ateísmo y el materialismo, reverso de la economía marxista, constituyen no solamente su base, sino su inspiración profunda y permanente. En esta forma fue presentado el marxismo al pueblo por los intelectuales que se hicieron sus propagandistas y sus apóstoles; en esta forma se impuso, finalmente, a un tercio de la humanidad, después de haberla convencido de su desgracia y de su miseria, lanzándola contra los abusos de que era víctima para hacer resaltar a sus ojos el mito de un paraíso terrestre, de un "progreso indefinido e infinito del hombre", de una "marcha de la humanidad hacia un sol que el hombre de hoy no verá, pero cuya aurora habrá preparado oscuramente" [178], del que a veces se le hace promesa, y él exige, naturalmente, su disfrute inmediato—lo que resulta bastante lógico, puesto que se le ha privado, junto con la fe en una justicia trascendente, de la esperanza en una recompensa futura—, pero creando para ello en él esos "reflejos de apremio" [179] que le fuerzan a esperar y a preparar su realización con su propio trabajo.

Fue este mito, o, todavía con más precisión, este *nuevo mesianismo*, aún más que las realizaciones técnicas, económicas y sociales del marxismo, el que produjo y produce todavía—¿por cuánto tiempo?—su atractivo y su fuerza de propaganda [180].

[178] En estos términos definió Aragon "el ideal del comunista" por oposición al ideal cristiano *(L'homme communiste*, Gallimard, 1946, pág. 39). Tal es la fe de estos hombres que no tienen "otro Dios que el hombre", como dice también Aragon, y que murieron para afirmar su fe en el hombre *(ibíd.*, pág. 182. Cf. los testimonios de los intelectuales reunidos en el folleto *Pourquoi je suis communiste*, Ediciones del partido comunista francés). Pero séanos permitido hacer notar, por lo demás, que la actitud de gran número de los intelectuales comunistas con respecto a los métodos soviéticos se vio considerablemente modificada y su fe (comunista) en el hombre fuertemente quebrantada como consecuencia de los acontecimientos de Hungría (23 de octubre-5 de noviembre de 1956).

[179] Siguiendo el mecanismo de los "reflejos condicionados" de Paulov, según el cual, p. ej., se produce saliva en el perro valiéndose del sonido de un timbre asociado a la comida (J. Chevalier: *L'habitude*, pág. 106). Véase, sobre la planificación soviética, la obra de Ch. Bettelheim *La planification soviétique*, publicada en Rivière en 1945, así como su estudio sobre *Les problèmes théoriques et pratiques de la planification*, P.U.F., 1946.

[180] "¿De hecho—se pregunta C. Bouglé *(Rev. Méta.*, 1908, pág. 746)—no

En un texto inédito sobre "Sócrates y Cristo", escrito como preparación de su tesis sobre la *Filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, en quien saluda al más grande de los racionalistas griegos y al profeta del ateísmo, Karl Marx, a propósito del libro de Baur sobre *El elemento cristiano en el platonismo* (Tubinga, 1837), observa que, cuando Platón aborda las cuestiones concernientes a las grandes verdades éticas, religiosas o incluso naturales, "no se contenta con una interpretación negativa de lo absoluto, sino que pasa a una interpretación positiva, cuya fórmula esencial es el mito y la alegoría, convirtiéndose así lo positivo en el mediador de la luz absoluta" [181]. Ocurre lo mismo, *mutatis mutandis,* con la doctrina marxista: más que cualquier otra verdad verifica lo que los filósofos del socialismo sindicalista, como Georges Sorel [182], escribieron sobre el mito creador de acción, cuyo papel es suscitar y coordinar los entusiasmos, a fin de transformar la realidad y, en primer lugar, el destino del hombre.

Tal fue el móvil de una doctrina que se presenta como un humanismo integral; que niega a Dios porque Dios, según ella, es la negación del hombre; que rechaza toda trascendencia porque, según ella, el fin del hombre es puramente inmanente a la historia; que niega la inmortalidad del alma y la vida futura como el principal obstáculo para el mejoramiento de la condición humana en esta

actúan las fórmulas marxistas más por su irradiación sentimental que por su núcleo científico? ¿No reside su fuerza de propaganda más en el ideal que encarnan que en la realidad que traducen? He aquí uno de los rasgos que tienen presente los que repiten que el movimiento socialista es por excelencia un movimiento religioso."

Por su parte, en su libro *Oppression et liberté* (Gallimard, 1955, publicado en la colección *Espoir,* dirigida por Albert Camus), Simone Weil muestra con gran fuerza que, tanto por su doctrina como por su método (211 y sgs.), el "socialismo llamado científico"—seudocientífico (203, 264), cientista (226), mitológico (64, 191)—, "creado por Marx, ha pasado al estado de dogma" (185); cómo se convirtió en una religión, religión materialista (60), religión de las cosas, no de los hombres (137), que propone, con una "ilusión mesiánica" (224), la creencia en una "nueva divinidad", la colectividad (176), en el milagro sin Dios (180, 208) y no sobrenatural (218, 238), la revolución, ese "mecanismo productor del paraíso" (252); y concluye: "El marxismo es plenamente una religión en el sentido más impuro de la palabra (229). Tiene de común con las formas de vida religiosa más ásperamente combatidas por Marx un gran número de cosas, y, sobre todo, el haber sido frecuentemente utilizado, para citar la fórmula de Marx, como *opio del pueblo*" (214. Fragmentos escritos en Londres en 1943. Cf. pág. 113).

[181] La Nef, junio de 1948, pág. 62. Véase *El pensamiento antiguo,* número 124 del Apéndice.

[182] Inspirándose en Bergson, en sus *Reflexiones sobre la violencia (Réflexions sur la violence,* Pages libres, 1908), Georges Sorel (1847-1922) ejerció una gran influencia, tanto sobre Lenin como sobre Mussolini.

vida, puesto que es en esta vida, según ella, donde se sitúa la verdadera inmortalidad del alma, transferida del individuo a la especie.

Tal es la esencia de esa religión nueva, que pretende sustituir el Mesías espiritual, venido al mundo en la persona de Cristo, redentor de los hombres, por un "Mesías carnal", como hubiese dicho Pascal [182 bis], que ha de venir a la tierra en la forma de la Humanidad: la Humanidad, el dios de los marxistas. Y, sin duda, los mitos solo arrastran a los hombres, como diría Bergson, por lo que contienen de "fabulación verídica" [183], y no podríamos desconocer la sinceridad, el entusiasmo y la generosidad de muchos de los que se adhieren a una doctrina a la que pidieron lo que no habían podido encontrar en otra parte. Muchos de los que niegan a Dios, o que creen no creer en él, no niegan, decía Jules Lagneau [184], más que una falsa imagen de Dios que se les ha presentado en lugar del Dios verdadero, de suerte que su negación es un homenaje indirecto a Aquel a Quien niegan por no conocerle y al que adoran sin nombrarle. Así, el ateísmo de algunos, pero no, ¡ay!, el de la mayor parte, no es hoy más que un teísmo inconsciente, al igual que su anticristianismo no es más que un cristianismo fallido. Pero esta actitud, cuando se ha endurecido por la lucha, se carga de odio o afecta una indiferencia peor todavía que la negación, llegando entonces a mutilar la naturaleza, a renegar de la razón y, finalmente, a esclavizar al hombre. Sin duda, también para el hombre ser libre es obedecer; pero obedecer a Dios, no al hombre [185]. Porque si la obediencia a la ley de Dios libera al hombre, lo mismo al señor que al esclavo, de todas las servidumbres y le hace encontrarse verdaderamente, ocurre de manera muy distinta cuando se transfiere el poder de Dios al hombre: someter el hombre al hombre puramente hombre no es liberarlo,

[182 bis] *Pensées,* 577. Cf. Raison pourquoi figurer. Les deux sens de l'Ecriture.

[183] *Dos fuentes de la moral y de la religión,* págs. 207 y sgs., 224, 289.

[184] Jules Lagneau (1851-1894), discípulo de Lachelier, fundador con Paul Desjardins de la Unión para la acción moral, maestro de Alain (Emile Chartier, 1868-1951: *Souvenirs concernant Lagneau,* 1925). Sus *Ecrits* fueron reunidos por sus discípulos, en *l'Union pour la Vérité,* en 1924, y sus *Célèbres leçons,* impresas en Nimes en 1926 y publicadas en las P.U.F. en 1950. *De l'existence de Dieu,* Alcan, 1925. Véase lo que decimos (*120) a propósito del ateísmo actual.

[185] La libertad verdadera y la necesidad verdadera son una sola cosa, pero en Dios, o, desde el punto de vista de Dios, en la sumisión del hombre al modelo divino. En este sentido decía Platón: La sumisión a la divinidad es conforme a medida, la sumisión a los hombres es contra medida (Carta VIII, 354 *e);* obedecer a las leyes es obedecer a Dios *(Leyes,* VI, 762 *e).* Y Santa Teresa de Avila: La dependencia con respecto al hombre es servidumbre, la dependencia con respecto a Dios es soberana libertad. "A la verdad, como el Señor, consigo trae la libertad, y como nos ama, hácese a nuestra medida" *(Camino,* c. 28). *Pensamiento cristiano,* págs. 656-59.

sino esclavizarlo. Los hechos lo prueban. Así, el humanismo destronado se degrada en una doctrina en la que el hombre, buscándose sin Dios, se enajena y se pierde, y, lo que es más grave, se pierde sin saberlo, puesto que se le ha quitado hasta la conciencia de sí y de lo que pierde.

Tal es, en fin, la conclusión de una filosofía que, desde Kant o después de él, tendía a hacer del hombre su Dios, y que, al exaltarlo desmedidamente, termina por abismarlo en una nada de la que no puede salir. Hechizo del que se discierne sin demasiada dificultad su origen, pero del que se comprendería mal su poder soberano y su influencia maléfica si se olvida que el hombre es más sensible al error que a la verdad, al que da un impulso que la verdad no conoce, al menos durante un cierto tiempo, porque el error, si se mantiene, es por la porción de verdad que contiene, y la verdad, al fin, le arrastra consigo.

BIBLIOGRAFIA

Sören KIERKEGAARD nació en Copenhague el 5 de mayo de 1813, benjamín de siete hermanos y hermanas, de los cuales uno solo, con él, sobrevivió a su padre. Era de aspecto físico poco grato y de salud delicada. Educado en un cristianismo severo por un padre de temperamento melancólico y de conciencia atormentada, atravesó hacia el final de sus estudios de teología, en 1834-1835, una violenta crisis espiritual, en relación con un "terrible acontecimiento" del que habla solo con palabras encubiertas, llevó luego durante algún tiempo una vida disipada, y no sufrió su examen de teología hasta 1840, después de la muerte de su padre sobrevenida en 1838. El mismo año de 1840 se promete con una joven de dieciocho años, Regina Olsen; pero rompe sus desposorios en agosto de 1841. Defiende su tesis doctoral en filosofía y parte para Berlín, en cuya Universidad sigue los cursos del viejo Schelling. De vuelta a Copenhague (1842), publica en el espacio de cuatro años (1843-1846), con seudónimos diversos, una serie de obras que tienen una gran resonancia en las esferas literarias de Copenhague. A partir de enero de 1846 es objeto, por parte de una revista satírica, el *Corsario*, de vivos ataques, que, al ridiculizarle, le afectan profundamente; no cesa entonces de acentuar el rigor de su cristianismo. A la muerte del obispo Mynster, en 1854, entra en polémica con la Iglesia oficial, y sobre todo con el teólogo Martensen, al que acusa de dulcificar el cristianismo; y publica a partir de mayo de 1885 un escrito periódico titulado *El instante*. Se siente enfermo y cae desvanecido en la calle el 2 de octubre de 1855, muriendo el 11 de noviembre en el hospital Frederik. Consúltese Peter P. Rhode, *Sören Kierkegaard, le philosophe danois*, Copenhague, Imprenta F. E. Bording. T. Bohlin, *Sören Kierkegaard, l'homme et l'œuvre*, trad. fr. por P. H. Tisseau, Bazoges - en - Pareds (Vendée) 1941. P. H. Tisseau, *Vie de Kierkegaard*, Table ronde, noviembre de 1955. Johannes Hohlenberg, *Sören Kierkegaard*, trad. Tisseau, A. Michel, 1956. En alemán: Walter Lowie, *Das Leben Sören Kierkegaards*, Eug. Diedrich, 1955. Cada volumen de los *Fragmentos* del *Diario* por K. Ferlov y J. Gateau fue completado con una

tabla biográfica detallada, que presenta para el período considerado una especie de almanaque de la vida de Kierkegaard.

Obras. Las obras de Kierkegaard pueden ser agrupadas bajo cuatro rúbricas: 1.° La serie de sus obras maestras, todas (salvo la primera, su tesis doctoral) publicadas con seudónimos diversos, que son por orden cronológico: *Sobre el concepto de ironía, en relación constante con Sócrates*, 1841. *Alternativa, De dos cosas una*, 2 vols., febrero de 1943. *La repetición* y *Temor y temblor*, aparecidos el mismo día en octubre de 1843. *Las migajas filosóficas* y *El concepto de la angustia*, junio de 1844 (con algunos días de intervalo). *Los estadios en el camino de la vida (Etapas en el camino de la vida)*, abril de 1845. *Post-scriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, febrero de 1846. *La enfermedad mortal, Tratado de la desesperación*, julio de 1849. *Escuela del cristianismo, El ejercicio en el cristianismo*, septiembre de 1850. 2.° Una serie (ochenta y ocho en total) de discursos ético-religiosos, titulados *Discursos edificantes* o, excepcionalmente (en 1848), *Discursos cristianos*, publicados por grupos de 1842 a 1855. 3.° Artículos y opúsculos diversos, sobre todo los nueve números de *El instante* (mayo-octubre de 1855), *Acerca de mi obra de escritor* (1851) y *El punto de vista explicativo de mi obra de escritor*, escrito en 1848 y publicado en 1859. 4.° En fin, un conjunto considerable de *Papeles póstumos* convencionalmente designados con el nombre impropio de *Diario*, que sus editores agruparon en tres categorías, designadas por letras: A) Notas personales; B) Notas literarias: C) Notas filosóficas y teológicas.—*Ediciones* (en el original danés): *S. Kierkegaards Samlede Voerker*, udgivne af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg of H. O. Lange, 14 vols. Copenhague, Gyldendal, 1901-1906, 2.ª ed. 1920-1936. *S. Kierkegaards Efterladte Papirer*, ved H. P. Barford of H. Gottsched, 9 vols., Copenhague, Reitzel, 1869-1881. *S. Kierkegaard Papirer*, udgivne af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 20 vols. Copenhague, Gyldendal, 1909-1948. *Breve og Aktstykker vedrorende Sören Kierkegaard*, udgivne af Niels Thulstrup, 2 vols., Copenhague, Munksgaard, 1953-1954.

Traducciones alemanas. La obra de Kierkegaard, según una feliz expresión de P. Mesnard, encontró su Vulgata en sus traducciones alemanas. Existen dos de las Obras completas: una por Hermann Gottsched y Christoph Schrempf, 12 vols., 1909-1924, otra de Emmanuel Hirsch y otros, 26 vols., Eug. Diedrich, Dusseldorf-Colonia, 1952-1962. Sin embargo, la primera no contiene la tesis sobre el concepto de ironía, que puede leerse en la traducción de Wilhelm Rutemeyer, Munich, Kaiser Verlag, 1929. Trozos escogidos del *Diario* fueron traducidos a la misma lengua por Th. Haecker, 2 vols. Innsbrück, 1923 y por H. Ulrich, 2 vols. Berlín, 1925-1930. — *Traducciones francesas*. 1.° *Obras principales: Ou bien ... ou bien*, por F. y O. Prior y M. H. Guignot, con intr. de F. Brandt, Gallimard, 1943; *Le journal du séducteur* (que termina la primera parte de esta obra) por J. Gateau, Stock, 1929; *L'alternative* (segunda parte de la misma obra) por P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1940. *La répétition*, por P. H. Tisseau, Alcan, 1933. *Crainte et tremblement* por P. H. Tisseau, con intr. de J. Wahl, Aubier, 1935. *Les miettes. Philosophiques* por P. Petit, Le caillou blanc, 1938 y 1947, así como (con el título *Riens philosophiques*) por K. Ferlov y J. Gateau, Gallimard, 1937. *Le concept d'angoisse* por P. H. Tisseau, con intr. de J. Wahl, Alcan, 1935, y por K. Ferlov y J. Gateau, Gallimard, 1935. *Etapes sur le chemin de la vie* por F. Prior y M. H. Guignot, Gallimard, 3.ª ed. 1948. *In vino veritas* (fragmento de esta obra) por A. Babelon y C. Lund, con intr. de Babelon, Ed. du Cavalier, 1933, y (con el título: *Le banquet*) por P. H. Tisseau, Alcan, 1933. *Coupable? Non coupable?* (otro fragmen-

to de la misma obra) por P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1942. *Post-scriptum,* por P. Petit, Gallimard, 1938, *La maladie à la mort* por P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1947, y (con el título: *Traité du deséspoir*) por K. Ferlov y J. Gateau, N. R. F., 1932. *L'école du christianisme* por P. H. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1936; nueva edición precedida del *Point de vue explicatif de mon œuvre,* Perrin, 1963. 2.° y 3.° *Discours édifiants et opuscules divers: Les lys des champs et les oiseaux du ciel* por P. H. Tisseau, Alcan, 1935. *La pureté du cœur* por P. H. Tisseau, Bazoges, 1935. *Le droit de mourir pour la vérité. Le génie et l'apôtre* por P. H. Tisseau, Bazoges, 1935. *L'Evangile des souffrances,* por P. H. Tisseau, Bazoges, 1947. *Le souverain sacrificateur, Le péager, Le pécheresse* por P. H. Tisseau, Bazoges, 1934. *Pour un examen de conscience* por P. H. Tisseau, Bazoges, 1934. *Vie et règne de l'amour* por P. Villadsen, Aubier, 1946. *Point de vue explicatif de mon œuvre* por P. H. Tisseau, Bazoges, 1940; nueva ed. Perrin, 1963 (al frente de *L'école du christianisme*). 4.° *Journal. Extraits,* con tablas biográficas detalladas, por K. Ferlov y J. Gateau, 5 vols. Gallimard, 1941-1961. 5.° *Lettres: Lettres à Régine Olsen, et à Emile Boesen* por P. H. Tisseau, 1949. *Lettres des fiançailles* por Grimault, Falaize, 1956.

Estudios. La obra de Kierkegaard ejerció primero su influencia en los países escandinavos, donde señaló sobre todo con su impronta, en Noruega las de Björnson e Ibsen, en Suecia la de Strindberg. Alcanzó difusión fuera de estos países en los últimos años del siglo XIX y en los primeros años del siglo XX, comenzando por Alemania, donde tuvo un importante papel en el desenvolvimiento de la teología dialéctica ilustrada por Karl Barth. Pero adquirió una difusión inmensa con el impulso del existencialismo del que es la fuente primera, como reconocieron, entre otros, Jaspers y Heidegger. Señalaremos solamente, entre las obras danesas, el *Sören Kierkegaard* de G. Brandès, Copenhague, 1877; el *Sören Kierkegaards preson och författarskap* de W. Rudin, 1880; y el *Sören Kierkegaard som filosof* de H. Höffding, Copenhague, 1892 (trad. al. por A. Dorner y Chr. Schrempf, Sören Kierkegaard als Philosoph, 1892, 1902, 1925). En Alemania, el *Sören Kierkegaard. Eine Biographie* de Chr. Schrempf, 2 vols., Jena, 1927-1928, y el grueso libro de W. Ruttenbeck, *Sören Kierkegaard, der Christliche Denker une sein Werk,* del que dijo un buen juez que era "la mina de noticias más completa y mejor establecida". En Inglaterra, el *Kierkegaard* de W. Lowrie, Oxford University Press, 1938. En Italia, el *Kierkegaard* de Franco Lombardi, Florencia, 1936. En Francia, los primeros trabajos sobre Kierkegaard fueron los de Deleuran, *Esquisse d'une étude sur S. Kierkegaard,* París, 1897; de H. Delacroix, Rev. Méta., 1900; de V. Basch, Grande Revue, 1903 (recogido en *Essais d'esthétique, de philosophie et de littérature,* Alcan, 1934); y de A. Ballessort, *Le crépuscule d'Elseneur,* Rev. des Deux Mondes, 1914, y Perrin, 1926, a los que deberá añadirse el artículo de Höffding en la Rev. Méta., 1913. Se dispone hoy de excelentes obras de base, sobre todo R. Jolivet, *Introduction à l'étude de Kierkegaard,* ed. de Fontenelle, 1946; P. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard,* Beauchesne, 1948; la traducción por P. H. Tisseau de la obra danesa de T. Bohlin, *Sören Kierkegaard, l'homme et l'œuvre,* Bazoges-en-Pareds, 1941; y el elegante resumen de Frithiof Brandt, *Sören Kierkegaard (1813-1855). Sa vie. Ses œuvres,* trad. Pierre Martens, Copenhague, 1963. Un estudio profundo no puede dar de lado los *Etudes kierkegaardiennes,* Aubier, 1938, de Jean Wahl, que fue entre nosotros el gran iniciador. Añadiremos el número especial de *Foi et vie* agosto-septiembre de 1934. Sobre Kierkegaard y Lutero, puede consultarse el artículo del padre Congar en *La vie intellectuelle,*

1934. Sobre Kierkegaard y Pascal los artículos de H. Delacroix, Rev. Méta., 1900; de Höffding, *ibid.,* 1923, y H. Fulgsans-Damgaard, Rev. d'hist. et de phil. relig. 1930. Sobre Kierkegaard y el existencialismo, Chestov, *Kierkegaard et la philosophie existentielle,* París, 1936; R. Jolivet, *Aux sources de l'existentialisme chrétien. Kierkegaard,* Fayard, 1958; y los apéndices de los *Etudes kierkegaardiennes* de J. Whal sobre Heidegger y Kierkegaard, Jaspers y Kierkegaard, y El problema de la elección en Jaspers.—Se encontrará una bibliografía clasificada y comentada en el libro de P. Mesnard. La bibliografía más completa es la de Jens Himmelstrup, *Sören Kierkegaard. International Bibliografi,* Copenhague, Nyt Norsisk Forlag, 1962, que cuenta con 6.995 registros.

Sobre la reacción contra el idealismo especulativo, véase Delbos, *Les facteurs kantiens de la philosophie allemande,* Rev. Méta., 1928, págs. 529-50, recogido en *De Kant aux post-kantiens,* Aubier, 1940, págs. 171-202. Jean-Frédéric HERBART (1776-1841) fue preceptor en Suiza, donde conoció a Pestalozzi (1797 a 1800); luego profesor en Gotinga y en Koenisgsberg (1805 a 1833). Su obra principal, con escritos sobre la psicología como ciencia y la pedagogía, es su *Metafísica general (Allgemeine Metaphysik).* 1828, que hizo escuela.—Arturo SCHOPENHAUER, hijo de un rico negociante y de una madre que se dio a conocer como novelista, nació en Dantzig el 22 de febrero de 1788. Luego de haber acompañado a sus padres por el extranjero y de haber permanecido en el Havre y en Londres, siguió los cursos de las Universidades de Gotinga (1809) y de Berlín (1811), dedicándose a todas las ciencias y licenciándose en 1813 con su tesis sobre *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde), 2.ª ed. aumentada 1847. Escribe después de Goethe un libro *Sobre la visión de los colores* (Über das sehn und die Farben). Leipzig, 1816, trad. lat. por el autor, 1830, 2.ª ed. aument., 1854. Medita y publica en 1819 su gran obra sobre *El mundo como voluntad y como representación* (Die Welt als Wille und Vortellung), 2.ª ed. aument., 1844, 3.ª aument. 1859. Luego, después de haber enseñado sin éxito como docente privado en la Universidad de Berlín de 1820 a 1831, se retira a Francfort, donde lleva una vida de soltero cómoda y un tanto original, escribe sus tratados *Sobre la voluntad en la naturaleza* (Über den Willen in der Natur), Francfort, 1836, 2.ª ed. aument. 1854, *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Die beiden Grundprobleme der Ethik), Francfort 1841, 2.ª ed. aumentada 1860, *Parerga und Paralipomena,* 2 vols., Berlín, 1851, y muere de repente el 23 de septiembre de 1860, legando sus manuscritos a Frauenstaedt, quien los legará a su vez, en su mayor parte, a la Biblioteca real de Berlín. Vida por W. Gwinner, Leipzig, 1878. —*Ediciones principales:* 1.° por el heredero de sus manuscritos y de sus derechos de autor Frauenstaedt, con adiciones y correcciones sacadas de las notas de Schopenhauer en sus ejemplares interfoliados, pero también con numerosas faltas: *Sämmtliche Werke,* 6 vols., Leipzing, 1873-1874; 2.° por Grisebach: *Sämmtliche Werke,* 6 vols., Leipzig, 1890, 2.ª ed. revisada, 1892. *Handschriftlicher Nachlass,* 4 vols., *ibid.,* 1892; 3.° por Paul Deussen: *Sämmtliche Werke* (que comprende los inéditos conservados en Berlín), 10 vols., Munich, Piper und C°, 1911-1913. Añádase: *A. Schopenhauer, von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlasstücke, von J. Frauenstaedt,* Berlín, Hayn, 1863; *A. Schopenhauer. Lichtstrahlen aus seinen Werken von J. Frauenstaedt* (pensamientos sueltos, extraídos de sus obras), 3.ª ed., Leipzig, 1874; *Gespräche und Selbstgespräche nach der Handschrift* εἰς ἑαυτόν, ed. Grisebach, Berlín, 1894; y dos colecciones de cartas

(Schopenhauers Briefe) por L. Schemann, Leipzig, 1893, y por Grisebach, Leipzig, 1894, 2.ª ed. 1898. Léxico por Frauenstaedt, *Schopenhauers Lexicon,* 2 vols. Leipzig, 1871. Véase también *Edita und inedita Schopenhaueriana* por Grisebach, Leipzing 1888, donde se encontrará el catálogo de su biblioteca.—*Traducciones francesas: La cuádruple raíz,* por Cantacuzène (París, 1882); del *Mundo,* por Cantacuzène (3 vols., París, 1886-1889) y por Burdeau (3 vols., París, 1888-1890); del *Fundamento de la moral,* por Burdeau (París, 1879); de numerosos fragmentos de *Parerga y paralipomena,* por Cantacuzène *(Aphorismes sur la sagesse dans la vie,* Alcan, 1880, 15.ª ed., 1964), por Burdeau *(Pensées et fragments,* París, 1881) y por Dietrich *(Philosophie et philosophes,* París, 1907; *Métaphysique et esthétique, ibíd.,* 1909; *Ethique, droit et politique, ibíd.,* 1909; *Philosophie et science de la nature, ibíd.,* 1911; *Fragments sur l'histoire de la philosophie, ibíd.,* 1912; *Essais sur les apparitions et opuscules divers, ibíd.,* 1912). Añádase: *Essai sur le libre arbitre,* trad. S. Reinach, París, 1876, 3.ª ed. 1886. Consúltese: R. Haym, *A. Schopenhauer,* Berlín, 1864; Th. Ribot, *La philosophie de Schopenhauer,* París, 1874; Kuno Fischer, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre,* Heidelberg, 1893, 2.ª ed. 1898; Th. Ruyssen, *Schopenhauer,* Alcan, 1911; A. Fauconnet, *L'esthétique de Schopenhauer,* 1913. Otras indicaciones bibliográficas al final del libro de Ruyssen, págs. 281-92.—Sobre Eduard von Hartmann (1842-1906), cf. pág. 135, nota 2; *Philosophie des Unbewussten,* 1869; *Kategorienlehre,* 1896, 2.ª ed. 1923; Historia de la metafísica, 1899-1900.

Federico NIETZSCHE, nacido el 15 de octubre de 1844 en Röcken cerca de Lützen, pequeña villa de la Turingia sajona incorporada a Prusia en 1815, perdió a su padre, que era pastor, a los cinco años en condiciones dramáticas. Hizo sus estudios en la ciudad vecina de Naumburg, adonde había marchado su madre, luego en el célebre colegio de Pforta, y, en fin, en las Universidades de Bonn y de Leipzig, donde fue uno de los alumnos predilectos del gran filólogo Ritschl y trabó amistad con Erwin Rohde. En 1869 se le nombró profesor de filología clásica en la Universidad de Basilea, donde tenía por colega y amigo al gran historiador del arte Jacob Burckhardt, a la vez que profesor de griego en el Paedagogium de esta ciudad; se hizo íntimo de Ricardo Wagner. Pero, luego de haberse entusiasmado por el hombre y por su obra, no tardó en apartarse progresivamente de él. El estado de su salud le obligó a tomar en 1876-1877 un año de licencia en Sorrento y en Suiza, luego a abandonar en 1879 su enseñanza para llevar una existencia errante y llena de sufrimiento, con frecuentes permanencias en Italia y en la Engadina. Víctima en enero de 1889 de una crisis nerviosa aguda, que señaló su hundimiento, vivió enfermo y privado de razón, primero con su madre, luego con su hermana, hasta su muerte en Weimar el 25 de agosto de 1900. Véase las dos versiones del Nietzsche de Daniel Halévy: *Vie de Frédéric Nietzsche,* Calmann-Lévy, 1909; *Nietzsche,* Grasset, 1944; así como los textos reunidos y traducidos por G. Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains,* Mónaco, Ed. du Rocher, 1959. Los libros de su hermana madame Elisabeth Förster, mujer de un agitador nacionalista y antisemita *(Das Leben Fr. Nietzsches,* 2 t. en 3 vols., Leipzig, 1896-1904; *Der junge Nietzsche, ibíd.,* 1912; *Der einsam Nietzsche, ibíd.,* 1914; y *Richard Wagner und Fr. Nietzsche zur Zeit ihrer Freundschaft,* 1915), son documentos importantes, pero que exigen crítica. Lo mismo, por otras razones, los de la joven intelectual rusa, Lou Andreas-Salomé, cuya mano había solicitado (*117): *Im Kampf um Gott,* 1885, donde no se le nombra pero se le reconoce en cada página, y *F. Nietzsche in seinen Werken,* 1894, trad. fr. Grasset, 1932. La obra de C. A. Bernoulli, amigo de Overbeck, él mismo colega y fidelísimo amigo de Nietzsche, *F. Overbeck und F. Nietzsche,* 2 vols. Jena, 1908, es, por el contrario, una mina muy preciada. Sobre el período final véase E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch,* Heidelberg, 1930, trad. fr. *L'effondrement de Nietzsche,* Gallimard, 1931.—*Obras: El origen de la tragedia en el espíritu de la música* (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik), Leipzig, 1872. *Consideraciones inactuales* (Unzeitgemässe Betrachtungen, que podría traducirse mejor: Consideraciones intempestivas): David Strauss, Utilidad e inconvenientes de la historia para la vida, Schopenhauer educador, R. Wagner en Bayreuth, 1873-1876. *Humano, demasiado humano* (Menschliches allzumenschliches), dedicado al recuerdo de Voltaire, 1878. *Opiniones y sentencias,* 1879, y *El viajero y su sombra* (Der Wanderer und sein Schatten), 1880, reunidas en 1886 con el precedente para formar el t. II *Aurora* (Morgenröthe), 1881. *El Gay Saber* (Die fröhliche Wissenschaft), cuatro libros precedidos de un prólogo en verso, 1882, 2.ª ed. aument. con un prólogo, un quinto libro y un epílogo, 1887. *Así hablaba Zaratustra* (Also sprach Zarathustra), 1.ª p., mayo de 1883; 2.ª, septiembre de 1883; 3.ª, abril de 1884, reunidas en un volumen en 1886; 4.ª p., 1885 (tirada privada de 40 ejs.) y 1892 (en publicación). *Más allá del bien y del mal* (Inseits von Gut und Böse), 1886. *La genealogía de la moral* (Zur Genealogie der Moral), 1887. *El caso Wagner,* 1888. *El ocaso de los ídolos* (Die Gögzendämmerung), 1889. *Ecce homo,* enviado a componer antes del hundimiento de enero de 1889, entregado al público en 1908. *El Anticristo,* terminado a fines de 1888 y publicado por Elisabeth en 1895, presentado por ella como el primer libro de la obra proyectada sobre *La transmutación de todos los valores,* pero que parece escrito en el último estado del pensamiento de Nietzsche. *La voluntad de poder* (Der Wille zu Macht), colección de fragmentos póstumos publicados en dos versiones diferentes, de muy desigual amplitud, en las ediciones de las Obras completas de Naumann (t. XV, 1901) y de Kröner (t. XV y XVI, 1911), y que, por lo que sabemos hoy, fueron escogidos, preparados y retocados arbitrariamente por su hermana Elisabeth. Véase a este respecto los artículos de R. Roos en la Rev. phil. de abril-junio de 1956, págs. 262-87, y en los Et. germ. de octubre-diciembre de 1956, págs. 321-41, así como el libro de Karl Schlechta, *Le cas Nietzsche* (Der Fall Nietzsche), trad. fr. Gallimard, 1960. Se espera todavía una publicación íntegra y crítica de los manuscritos reunidos en el Nietzsche-Archiv, cuya clasificación y cronología es indispensable revisar y establecer. Hay que añadir a esta lista el opúsculo *Nietzsche contra Wagner,* compuesto en diciembre de 1888 como complemento al *Caso Wagner,* que no es otra cosa que una colección de fragmentos sacados por Nietzsche de sus otras obras, pero retocados y en general abreviados. *Principales ediciones de conjunto:* 1.° las ediciones publicadas a partir de 1894, al cuidado de Elisabeth, primero en Naumann (Leipzig), luego en Kröner, primero 17, luego 20 vols. (de los cuales uno es índice), según métodos, a pesar de sus afirmaciones *(Das Nietzsche-Archiv, seine Freunde und Feinde,* Berlín, 1907) muy discutibles; 2.° la ed. Musarion, 23 vols., de los cuales tres son índices, 1922-1929; 3.° la *Historisch-kritische Ausgabe, Werke* de Beck, Munich, 1933 y sgs., desgraciadamente interrumpida; 4.° la ed. Schlechta *(Werke in drei Banden).* 3 vols., C. Hanser, Munich, 1954-1956. E. F. Podach publicó recientemente (Heidelberg, 1961), las obras del hundimiento de Nietzsche *(Werke des Zusammenbruch)* en una versión nueva.—*Correspondencia:* Los cinco vols. de *Gesammele Briefe* presentados por Schuster y Loeffler, Inselverlag, Berlín y Leipzig, 1906-1911, no están completos. Hay que

añadir a ellos los *Nietzsches Briefe* publicados *ibid.* por R. Oehler en 1911, 2.ª ed., 1917, así como la correspondencia con Overbeck, Leipzig, 1916; con Rohde, Leipzig, 1923; y con Peter Gast, Munich, 1923-1924. C. H. Beck comenzó en 1938 la publicación de una *Historich-kritische Ausgabe* de las cartas *(Briefe)* paralela a la de las obras, cuyos cuatro primeros volúmenes se terminan en el año 1877.—*Traducciones francesas:* Existen dos series principales de traducciones francesas de Nietzsche: la de las traducciones de Henri Albert publicadas por el Mercurio de Francia; y la de Geneviève Bianquis, publicada en Gallimard *(La naissance de la tragédie, Ainsi parlait Zarathustra, La volonté de puissance,* 2 vols.), Maurice Betz *(Ainsi parlait Zarathustra)* y Vialatte *(Le gai savoir, Ecce homo, Lettres choisies).* Aubier publicó en su colección bilingüe el *Zarathustra,* 1946, *Par-delà le bien et le mal,* 1951, y las *Considérations inactuelles,* III y IV en 1954 con el título de *Considérations intempestives,* I y II en 1964 (G. Bianquis). Señalaremos igualmente las *Lettres à Peter Gast,* trad. L. Servicen, con introducción y notas por André Schaeffner, Mónaco, 2 vols., ed. du Rocher, 1957, y la selección de cartas publicada en Stock. Está preparándose una traducción de las obras completas por G. Bianquis en Gallimard (Pléiade). *Estudios sobre Nietzsche:* La obra fundamental en francés es la Ch. Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée,* 6 vols., París, Bossard, 1920-1931, reed. en 3 vols. en Gallimard, 1958. Hemos señalado ya los dos *Nietzsche* de D. Halévy, que constituyen sin duda la mejor iniciación en nuestra lengua francesa. Hemos de añadir a ellos: Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche,* Alcan, 1898, 12.ª ed. aument. con aforismos y fragmentos diversos publicados antes separadamente, 1923; Jules de Gaultier, *De Kant à Nietzsche,* París, 1908, y *Nietzsche,* París, Delpech, 1911; André Gide, *Nietzsche* en el Jahrbuch des Nietzsches Gesellschaft, Munich, 1925; G. Bianquis, *Nietzsche en France,* Alcan, 1929, y *Nietzsche,* Rieder, 1933; L. Chestov, *Nietzsche, sa vie, son œuvre, sa philosophie,* 3.ª ed. P. U. F., 1933; Th. Maulnier, *Nietzsche,* Gallimard, 1935; H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* Spes, 1945, 1.ª p. cap. II; Ch. du Bos, *Nietzsche,* París, Table ronde, 1948; C. Baroni, *Nietzsche éducateur,* Buchet-Chastel, 1962; G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* P. U. F., 1962. En alemán: R. Richter, *Fr. Nietzsche, sein Leben und sein Werk,* 1903: F. Bertram, *Nietzsche, Versuch einer Mithologie,* Berlín, 1918 (trad. fr. Rieder, 1932); Th. Mann, *Rede über Nietzsche,* 1928 (trad. fr. 1938); Karl Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens,* Berlín, 1936 (tr. fr. Nietzsche. Introduction à sa philosophie, Gallimard, 1950), y *Nietzsche und das Christentum,* Hameln, 1946, y Munich, 1952 (trad. fr. Nietzsche et le christianisme por J. Hersch, Ed. de Minuit, 1949); E. Finck, *Nietzsches Philosophie,* Stuttgart, 1960; M. Heidegger, *Nietzsche,* 2 vols., Neske, 1961; así como los trabajos de H. Römer, Leipzig, 1921; A. Vetter, Munich, 1926; y R. Podach. Sobre puntos particulares, pero esenciales: A. Quinot, *Nietzsche philosophe de la valeur,* Soc. d'ét. nietzsch., 1956; K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen,* Stuttgart, 1956; Spenlé, *Nietzsche et le problème européen,* A. Colin, 1948. Sobre el Zaratustra los comentarios de G. Naumann 1899-1901, Weichelt, 2.ª ed., 1922, Aug. Messer *(Erläuterung zu Nietzsches Zarathustra,* 1922) y A. Quinot *(Essai d'introduction au Zarathustra* en el Libro del cincuentenario: véase más adelante). Existe en Francia una Sociedad de estudios nietzscheanos, constituida en 1946, que publicó un *Libro del cincuentenario* y cuya actividad está resumida en la Revue des Lettres modernes, núms. 76-77 (1962-1963). K. Schlechta y H. V. Reichert publicaron una *International Nietzsche's*

Bibliography, Chapel Hill, 1960. Puede encontrarse también una bibliografía hasta 1952 en J. C. Lannoy, *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée,* Desclée, 1952, e indicaciones más resumidas en J. Chaix-Ruy, *Pour connaître la pensée de Nietzsche,* Bordas, 1964.

Sobre la "IZQUIERDA HEGELIANA", puede consultarse la tesis de Auguste Cornu, *Moses Hess et la gauche hégélienne,* P. U. F., 1934, y el t. I, caps. III y IV, del libro del mismo autor sobre *Karl Marx et Friedrich Engels* (véase más abajo). Hemos mencionado ya en el capítulo precedente a David STRAUSS (1808-1874).—Moisés HESS (1812-1875), hijo de un pequeño industrial judío, publica en Stuttgart en 1837, al regreso de un viaje por Holanda, Suiza y Francia, donde había tomado contacto con las doctrinas de Saint-Simon, Fourier y Babœuf, *La historia sagrada de la humanidad por un discípulo de Spinoza* (Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas), luego en 1841, en Leipzig, después de su aproximación a la izquierda hegeliana, *La triarquía europea* (Die europäische Triarchie), que preconiza la formación de un bloque de las potencias progresistas, compuesto de Francia, Inglaterra y Prusia. Véase el libro antes citado de Cornu. — Ludwig FEUERBACH (1804-1872) comienza por una crítica de la filosofía de Hegel *(Zur Kritik der hegelischen Philosophie)* en el órgano de los neohegelianos, los Annales de Halle, agosto-septiembre de 1834, y publica en Leipzig en 1841 *La esencia del cristianismo* (Das Wesen des Christentums), manifiesto del humanitarismo ateo. Consúltese: F. Engels, *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie,* Neue Zeit, 1886, y Londres, 1888 (tr. fr. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande.* París, Ed. soc. intern., 1946); A. Lévy, *La philosophie de Feuerbach,* París, 1904; H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* Spes, 1944, primera parte, cap. I.—Hemos de añadir aquí a Max STIRNER, por su verdadero nombre Johann Gaspar Schmidt (1806-1856), que dio en 1845 en *El único y su propiedad* (Der Einzige und sein Eigentum), siguiendo la fórmula de Spenlé *(La pensée allemande,* pág. 123), el "breviario del individualismo anarquista". Consúltese H. J. Mackay, *Max Stirner. Sa vie et son œuvre,* Berlín, 1898; Víctor Basch, *L'individualisme anarchiste: Max Stirner,* P. U. F., 1928; H. Arvon, *Aux sources de l'existentialisme: Max Stirner,* P. U. F., 1951.

Karl MARX (1818-1883), *Biografía:* Nacido en Tréveris de dos líneas de rabinos, pero de un padre, abogado, convertido al protestantismo, pasa su infancia y su adolescencia en Renania, penetrada entonces totalmente por la influencia del pensamiento francés. Hace estudios superiores en Bonn, luego en Berlín, donde entra en relación con la izquierda hegeliana. Defiende en 1841 su tesis doctoral sobre la diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y la de Demócrito. Colaborador. y luego director de la *Rheinische Zeitung* de Colonia, con artículos que trajeron consigo su prohibición. hubo de buscar refugio político en París, donde entró en contacto con Heine y con Proudhon y conoció a Bakunin, pero de donde fue expulsado en enero de 1845, pasando a Bruselas, de donde es igualmente expulsado en 1848, y, en fin, luego de un regreso a Alemania en 1848-1849, fija su residencia en Londres, donde permaneció hasta su muerte y atravesó, de 1850 a 1860, un período de extrema escasez. En París trabó amistad con Federico ENGELS (1820-1895), hijo de un industrial de la rama textil, con el que no cesó de colaborar desde entonces en una intensa actividad intelectual y revolucionaria que se prolongará después de su muerte en una obra común. Véase el artículo de F. Engels sobre Marx en el Handwörterbuch des Staatswissenschaften, ed. 1923, t. V, págs. 496 y sgs.; Franz

Mehring. *Karl Marx. Geschichte seines Leben,* Leipzig, 1918, 5.ª ed., 1933; D. Rjazanov, *Marx et Engels,* trad. fr., Ed. soc. internat., 1927, y *Marx, homme, penseur et révolutionnaire,* trad. fr., *ibid.,* 1928; B. Nicolaievski y O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx,* trad. fr., Gallimard, 1937; A. Cornu, *La jeunesse de Karl Marx,* P. U. F., 1934 (recogido en la obra siguiente), y *Karl Marx et Friedrich Engels,* P. U. F., 3 vols. aparecidos (t I, 1818-1820 a 1844; t. II, 1842-1844; t. III, Marx en París) 1955, 1958 y 1962; M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle,* tesis París, 1954, Rivière, 1957; y, en fin, *Karl Marx, Chronik seines Lebens in Einzeldaten,* Instituto Marx-Engels-Lenin, Moscú, 1934. Para Engels: Gustav Mayer, *Friedrich Engels. Eine Biographie,* 2 vols., La Haya, 2.ª ed. 1934.—*Obras:* podrá encontrarse la lista completa de las obras de Karl Marx y de las de Engels en M. Rubel, *Bibliographie des œuvres de Karl Marx,* figurando en apéndice el repertorio de las obras de F. Engels, Rivière, 1956. Comprende 878 números, incluidos 121 de obras póstumas, pero no comprendidos los manuscritos todavía inéditos y los escritos de atribución dudosa. Señalaremos solamente, en el orden de su composición, las más conocidas: *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie,* tesis 1841 publicada por primera vez, e incompleta, por Mehring en 1902. *Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel), 1843. *Die Heilige Familie* (La Sagrada Familia), crítica de Bruno Bauer "y sus amigos", Francfort, 1845. *Thesen über Feuerbach* (Tesis sobre Feuerbach), 1845, publicadas por primera vez por F. Engels en 1888. *Die deutsche Ideologie* (La ideología alemana), crítica de Feuerbach, B. Bauer, Stirner y del socialismo alemán, 1845-1846, publicada en 1932. *La misère de la philosophie, réponse à la Philosophie de la misère de Proudhon,* texto original en francés, París, 1847, reed. por Giard y Brière, 1896 y sgs., y Ed. soc., 1946. *Manifest der kommunistischen Partei* (Manifiesto comunista), febrero de 1848, numerosas reediciones y traducciones. *Die Klassenkämpfe in Frankreich* (Las luchas de clases en Francia), 1850, reed. por Engels, Berlín, 1895. *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (El dieciocho brumario de Luis Bonaparte), Nueva York, 1852, nuev. ed. con pról., Hamburgo, 1859, *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (Contribución a la crítica de la economía política), Berlín, 1859. *Das Kapital, Kritik der politischen Oekonomie* (El capital, crítica de la economía política), t. I, Hamburgo, 1867, 2.ª ed. revisada 1872-1873, 3.ª ed. por Engels con correcciones y notas sacadas de los manuscritos de Marx, 1883; t. II y t. III póstumos (publicados por Engels) 1885 y 1894. *Theorien über den Mehrwert* (Historia de las doctrinas económicas), manuscritos publicados por Kautsky, 4 vols., Stuttgart, Dietz, 1905-1910. Prólogo a la edición rusa del Manifiesto comunista, 1882. A lo cual debe añadirse una importante correspondencia, cuya parte principal es la correspondencia con Engels: Karl Marx, Friedrich Engels, *Briefwechsel,* Berlín, Marx-Engels Verlag, 1929-1931, 4 vols., reed. Dietz, Berlín. F. Engels colaboró en varias de estas obras. La más conocida de sus obras personales, junto con el artículo sobre Feuerbach, es *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (M. E. Dühring trastorna la ciencia), llamada corrientemente *Anti - Dühring,* Leipzig, 1878.—*Ediciones y recopilaciones más importantes:* K. Marx y F. Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe,* ed. por D. Rjazanov y V. Adoratsky, en tres secciones, generalmente designada con la sigla Mega, seguida del número de la sección y del del tomo, completa hasta el 1 de enero de 1849. Francfort, Berlín, Moscú, 1927 y sgs. *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels unf F. Lassalle,* ed.

por F. Mehring, Stuttgart, Dietz, 1902, 4 vols. reed. 1923, 3 vols. *Gesammelte Schriften von K. Marx y F. Engels, 1852-1862,* por Rjazanov, Stuttgar, Dietz, 1917, 2 vols. — *Traducciones francesas:* Existen tres series de traducciones francesas de K. Marx: 1.º la traducción Molitor, dividida en varias secciones *(Oeuvres philosophiques,* 9 vols.; *Oeuvres politiques,* 8 vols.; *Le capital,* 14 vols.; *Correspondance Marx-Engels,* 9 vols., etc.) con el título global (y no justificado) de *Oeuvres complètes,* ed. Costes, París; 2.º las traducciones, generalmente preferibles, publicadas por obras separadas en las Editions sociales; 3.º la traducción de la Pléiade (núm. 164) bajo la dirección de M. Rubel, con prólogo por F. Perroux, noticias, notas y variantes, cuyo t. I (obras publicadas en vida de Marx) apareció en 1963, y cuyo t. II contendrá las obras póstumas. Hay además un cierto número de traducciones separadas, como la del *Manifiesto comunista,* con introducción histórica y comentario, por Ch. Andler, 2 vols., Rieder, numerosas ediciones. Sabemos que la primera traducción francesa del t. I del *Capital* por Jules Roy, París, 1875, había sido revisada por el mismo Marx: también fue recogida con frecuencia en las ediciones francesas. Otra traducción por Borchardt y Vanderrylt, 4 vols., Giard y Brière, 1900. — *Morceaux choisis* (en francés) por H. Lefebvre y N. Gutermann, Gallimard, 1934, 2.ª ed., 1952, por M. Rubel *(Pages choisies pour une étique socialiste),* Rivière, 1948, así como en las Editions sociales (1947) y en Corréa. *Estudios:* La literatura sobre Marx y sobre el marxismo es considerable y no cesa de aumentar. Señalaremos solamente, entre muchos otros: A. Labriola, *Saggi intorno alla concezione materialistica della storia,* 3 vols., 1895-1898 (trad. fr. Giard, 1897-1902). H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* Spes, 1945, cap. I. F. Grégoire, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach,* Lovaina, 1947. H. Lefebvre, *Le matérialisme dialectique,* P. U. F., 1949. H. Bartoli, *La doctrine économique et sociale de Marx,* Ed. du Seuil, 1950. J. Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie,* trad. fr., Payot, 1950. Jean Hyppolite, *Logique et existence,* P. U. F., 1953, último capítulo, y *Etudes sur Hegel et Marx,* Rivière 1955 (cf. del mismo *De la structure philosophique du Capital et de quelques présupposés philosophiques de l'œuvre de Marx* en el Bull. de la Soc. franç. de philos., octubre de 1948, págs. 171-90); J. Y. Calvez, *La pensée de Karl Marx,* ed. du Seuil, 1956. A. Piettre, *Marx et marxisme,* P. U. F., 1957. G. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes,* Vrin, 1959. Ch. Wackenheim, *La faillite de la religion d'après Karl Marx,* P. U. F., 1963. Así como los escritos de los grandes maestros del comunismo contemporáneo, sobre todo Lenin, *Matérialisme et empirio-criticisme,* 1908, trad. fr., E. soc. 1948; *Karl Marx et sa doctrinet,* 1914, trad. fr. *ibid.,* 1936; *Friedrich Engels,* trad. fr. *ibid.,* 1935; *Marx, Engels y el marxismo,* Moscú, (ediciones en diversas lenguas). Stalin, *Materialismo dialéctico y materialismo histórico* (resumen de la *Historia del partido comunista bolchevique),* 1937, trad. fr. Ed. soc., 1950. G. Lukacs, *Existencialisme ou marxisme,* París Nagu, 1948.—Se encontrará una bibliografía más completa, aunque reducida a lo esencial, de las obras de Marx y Engels, y una bibliografía crítica de un cierto número de obras sobre ellos en el libro citado de J. Y. Calvez, págs. 637-59.

CAPITULO VIII

MAINE DE BIRAN

1. El Kant francés. La línea directriz de Maine de Biran: de Jean-Jacques Rousseau a Destutt de Tracy y a los ideólogos. Lo que opone a Kant: la distinción entre la abstracción y la reflexión, entre los fenómenos y lo real; la restauración de la metafísica como ciencia real y positiva, fundada sobre el hecho primitivo en el que el *yo* es dado a sí mismo. Lo que le debe: lo absoluto del ser no se ve inmediatamente. Lo que le añade: lo absoluto aprehendido por medio de lo relativo, en el interior de nosotros, en la relatividad misma. De la creencia en la existencia de lo absoluto a la experiencia de lo absoluto por la experiencia de la pasividad: la idea madre que debe cambiar toda la filosofía.—2. El descubrimiento del hombre interior. El fundamento existencial del pensamiento de Maine de Biran y el realismo de su método. La experiencia de la dualidad del hombre y su profundización por una dialéctica vivida. Las primeras etapas de esta dialéctica: la actividad del *yo*, revelada por el hábito, y su existencia como causa. El paso de la psicología a la metafísica.—3. A la búsqueda de lo absoluto. La profundización decisiva. Prioridad del ser sobre el conocimiento: lo relativo supone un absoluto preexistente. Pero ¿puede este absoluto ser conocido de otro modo que en lo relativo? Presencia en el *yo* de una pasividad esencial, con la cual se enlaza la creencia. ¿Puede esta noción de sustancia pasiva ser conocida como hecho? Desenvolvimiento del pensamiento de Maine de Biran bajo la influencia conjugada: 1.°, de sus reflexiones políticas: la voluntad no está hecha para mandar, sino para obedecer a una fuerza superior; 2.°, de su vida interior y de la resonancia en él de sus lecturas: Leibniz, Pascal, Fénelon, la Imitación de Cristo; el espíritu de Dios, la renuncia y el amor.—4. La tercera vida. La experiencia interior de Maine de Biran: la impotencia de la voluntad, el problema moral, la búsqueda de un punto de apoyo. La distinción de las tres vidas y la doble pasividad del hombre: pasividad con respecto al cuerpo y pasividad con respecto a Dios; la oposición y el enlace de estas pasividades. El principio de la tercera vida: el amor y su perfección; la dependencia con respecto a Dios. Amor y conocimiento intuitivo. La presencia de Dios en el alma. El don de la gracia; cómo nos preparamos a recibirlo por el deseo y la oración. El hombre espiritual. La muerte abre al alma el gran misterio de su propia existencia.

BIBLIOGRAFÍA.

1. EL KANT FRANCÉS. LA LÍNEA DIRECTRIZ DE MAINE DE BIRAN: DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU A DESTUTT DE TRACY Y A LOS IDEÓLOGOS. LO QUE OPONE A KANT: LA DISTINCIÓN ENTRE LA ABSTRACCIÓN Y LA REFLEXIÓN, ENTRE LOS FENÓMENOS Y LO REAL; LA RESTAURACIÓN DE LA METAFÍSICA COMO CIENCIA REAL Y POSITIVA, FUNDADA SOBRE EL HECHO PRIMITIVO EN EL QUE EL "YO" ES DADO A SÍ MISMO. LO QUE LE DEBE: LO ABSOLUTO DEL SER NO SE VE INMEDIATAMENTE. LO QUE LE AÑADE: LO ABSOLUTO APREHENDIDO POR MEDIO DE LO RELATIVO, EN EL INTERIOR DE NOSOTROS, EN LA RELATIVIDAD MISMA. DE LA CREENCIA EN LA EXISTENCIA DE

LO ABSOLUTO A LA EXPERIENCIA DE LO ABSOLUTO POR LA EXPERIENCIA DE LA PASIVIDAD: LA IDEA MADRE QUE DEBE CAMBIAR TODA LA FILOSOFÍA

Se ha calificado a Maine de Biran de Kant francés[1]. Y esto es verdad a condición de entenderlo como es debido. Porque desde muchos puntos de vista y en su aspecto fundamental, Maine de Biran se encuentra en los antípodas de Kant.

Pertenece, pudiéramos decir, a otra raza. Fue, en una época en la que todavía se tanteaba, un lector ferviente y asiduo de Jean-Jacques Rousseau[2], "el más sabio de nuestros filósofos"[3], que (como entonces escribía) hablaba a su corazón[4], le reveló el valor de las "pruebas sensibles"[5] y le convenció, finalmente, de que "la intuición del alma tiene más relación con el instinto sensitivo que con las labores de la razón discursiva"[6] y nos enseña mucho más que las demostraciones racionales sobre la "ciencia del hombre", nuestro gran negocio. Sincero admirador de Joseph de Maistre, lo mismo que de Chateaubriand, del que en 1819 recomienda a sus hijas la

---

[1] König: *Maine de Biran, der französische Kant*, Philos. Monatshefte, 1880, págs. 160-91. Este estudio nos fue señalado por Bergson, que, alumno por entonces de la Escuela normal, había tenido conocimiento de él en su calidad de bibliotecario segundo de la Escuela *(Conversaciones con Bergson*, pág. 377 de la ed. esp.).

[2] La influencia de Rousseau sobre Maine de Biran, o mejor la impregnación del joven castellano de Grateloup por el autor de la *Profesión de fe del vicario saboyano*, es muy visible en su *Primer diario* y en los esbozos que le precedieron: *Discusión sobre la existencia del Ser supremo, Reflexiones sobre el ateísmo, Meditaciones sobre la muerte* (ante el lecho de muerte de su hermana Victoria), *Del hombre*, textos que datan de los años 1792-1795 y que fueron reunidos en su mayor parte en el t. I de las *Œuvres de Maine de Biran*, editadas por Tisserand, Alcan, 1920 y sgs. Véase a este respecto Henri Gouhier: *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, 1948, cap. I.

[3] *Cahier-Journal*, Causas de la revolución, pág. 162.

[4] *Autobiographie*, con fecha 27 de mayo de 1794, pág. 63: "Rousseau habla a mi corazón, pero a veces sus errores me afligen."

[5] *Journal intime*, ed. por A. de La Valette-Monbrun, Plon, 1927, t. I, página 3 *(Discussion sur l'existence de l'être suprême)*: "Las pruebas *sensibles* valen cien veces más... que las discusiones metafísicas, en las que todo está sujeto a disputa y donde nos abismamos sin entendernos."

[6] *Journal intime*, octubre de 1823, La Valette, t. II, pág. 319. Ya en sus primeros escritos *(De l'homme*, Tisserand, I, 27), Maine de Biran observa "que es imposible establecer por la razón las causas de las contradicciones que se encuentran en nuestra naturaleza... Solo por el sentido íntimo podemos responder a ellas: las almas sensibles tienen un instinto particular que las conduce, que las arrastra con mucha más fuerza que la razón; tienen demostraciones a su manera, más convincentes que las que proceden por el cálculo". Véase también en el Cuaderno-Diario, con fecha 25 de diciembre de 1794, lo que Biran escribe sobre la constitución de una "ciencia del hombre" (I, 75).

lectura del *Itinerario de París a Jerusalén,* junto con la de las *Armonías de la naturaleza* de Bernardin de Saint-Pierre, "para admirar con conocimiento las obras de Dios", se siente totalmente impregnado de este prerromanticismo que preparaba la renovación de la filosofía por la renovación de la vida, de acuerdo con el abate Prévost, que declaraba: "Yo no sé ni puedo conocerme"[7], y con Bonstetten, del que leyó y anotó las *Investigaciones sobre la naturaleza o las leyes de la imaginación* (Ginebra, 1807), criticando sus puntos de vista limitativos sobre la eficacia de la voluntad, pero reteniendo lo que dice sobre las "lejanías de la conciencia"; o con Ramond[8], del que, como ferviente montañista, gusta de sus *Observaciones hechas en los Pirineos* (1789) y de sus anotaciones a los *Viajes al Monte Perdido* (1801); o con el *Obermann* de Sénancour (1804) y el *Adolfo* de Benjamín Constant (1816), en el que admira los fines y profundos análisis del corazón humano, que descubre en sorprendente acuerdo con los que hace sobre sí mismo[9]. Formado en filosofía en la escuela de Condillac, le es deudor del valor que concede al método analítico y a la experiencia para constituir la metafísica[10], y de la influencia que atribuye a los signos establecidos, sin los cuales el espíritu no sería capaz de separarse de sus operaciones para tomar conocimiento de ellas, ni de adquirir

[7] Antoine-François Prévost de Exiles (1697-1763), en sus *Memorias de un hombre de calidad* (1728-1731), de las que *Manon Lescaut* forma la séptima parte.

[8] Louis-François Ramond de Carbonnières (1753-1827), al que Biran cita varias veces en su *Diario* a propósito del viaje que hizo a los Pirineos en julio de 1816, y del que retiene sobre todo esta observación del *Segundo viaje al Monte Perdido:* "Lo que llama nuestra atención por primera vez raramente se ve al mismo tiempo con los ojos del espíritu... Solo se ve bien lo que se ha preparado para ver." A lo que Biran añade: "Solo se hace bien y razonablemente lo que se ha preparado o predeterminado para hacer. La predeterminación es un atributo exclusivo del hombre razonable y reflexivo, es una consecuencia de la reflexión" (*Journal,* 18 de julio de 1816, Ed., Gouhier, t. I, 1954, pág. 173).

[9] Véase lo que dice a este respecto en su *Diario,* con fecha 24 de julio de 1816 (Gouhier, I, 177). Añade: "Nuestra naturaleza aparece ahí pintada con una faz triste y seca, pero verdadera... Adolfo es un compuesto extraño, pero bastante común, de egoísmo y de sensibilidad, que prevé el mal antes de hacerlo y retrocede con desesperación luego de haberlo hecho, castigado por sus cualidades más aún que por sus defectos, *porque sus cualidades tienen su fuente en sus emociones y no en sus principios.* La desgracia de Leonor prueba que el sentimiento más apasionado no podría luchar contra el orden de las cosas..."

[10] "La experiencia y la observación deben dirigir tanto al moralista como al físico", escribe Maine de Biran, ávido de una "certeza de hecho", en sus *Notas* de 1798 *sobre la influencia de los signos* (Tisserand, I, 291); y en la introducción a su libro *Influencia del hábito sobre la facultad de pensar* (publicado en 1802) se alinea a sí mismo en la escuela de los "metafísicos observadores" (II, 11).

por la reflexión nociones distintas de nuestros actos intelectuales, y, por consiguiente, de alcanzar el sujeto mismo[11]. Completa lo que falta al sistema de Condillac por medio de la ciencia de la "psicología", cuyo método acaba de precisar Charles Bonnet en calidad de "metafísico observador", luego por las *Consideraciones* de Cabanis, que le descubre las sensaciones internas como base de la "ciencia del hombre", y también por las de Barthez, Bichat y Buisson, que fue el primero en distinguir la vida afectiva y las percepciones de la vida activa. En fin, fue iniciado en el verdadero método y ciencia de nuestras ideas, en la filosofía de la experiencia y en la meditación sobre la existencia por Destutt de Tracy, el creador de la ideología que debe "cambiar la faz del mundo"[12], con el nuevo principio que introduce en la ciencia de nuestras ideas, y el origen completamente nuevo que da al juicio de *existencia real,* refiriéndolo a la facultad de mover o a la *movilidad* voluntaria; este descubrimiento fue el que, operando "una revolución" en el espíritu de Biran[13], habría de conducirle a su fin, que es el de reconocer por medio de la experiencia la existencia del sujeto, es

[11] Lo que no le impedirá, como veremos, señalar muy pronto los límites de esta influencia. Véase las *Notas sobre la influencia de los signos,* 1798 (Tisserand, I, 240-309), particularmente, págs. 280 y 305. Debe ponerse en relación con una importante confidencia contenida en la primera versión de la *Memoria sobre la descomposición del pensamiento* (manuscrito de la Academia de las Inscripciones citado por Gouhier, *Les conversions,* pág. 88, nota 2). No podría reducirse a los signos establecidos la actividad del espíritu, ya que son sus medios y no la causa, propiamente hablando. Condillac "no está exento del defecto común a casi todos los filósofos; cuando encontraron o creyeron encontrar un principio desconocido, lo generalizan y le someten todo" (I, 305-06). Véase también lo que dice en el *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología,* 1812, a propósito del sistema reflexivo.

[12] "Vuestra querida ideología", escribe a Biran, en una carta del 26 de noviembre de 1798 (Tisserand, VI, 71), el confidente de sus pensamientos, Van Hulthem. De hecho, cuando, feliz laureado por su *Memoria sobre el hábito,* llegó a París en julio de 1802, fue "recibido como un hermano, como un antiguo amigo" por "los ciudadanos Cabanis y Destutt-Tracy", el creador (en su *Memoria sobre la facultad de pensar)* del término "ideología": "La ideología, me han dicho, debe cambiar la faz del mundo" (Carta de Maine de Biran al abate de Feletz, 30 de julio de 1802, VI, 139-40). En esta misma carta (pág. 140), Maine de Biran diseña este curioso retrato de Tracy: "No es, como me habían dicho, un antiguo *monje,* sino un coronel del antiguo régimen; acaba de casar a su hija con el hijo del famoso La Fayette. Es un hombre pequeño y muy vivo, sencillo en sus ademanes, habla bien, tiene el don de la persuasión y sus discursos familiares son tan untuosos como secos son sus escritos." Y añade, de Cabanis y de él: "Los dos amigos parecen tener en todo una sola opinión, no viven más que para su cuidado y la querida ideología, por cuyo progreso se interesan primordialmente."

[13] Carta de 1804 a Tracy, VII, 230. Cf. *Mémoire sur l'habitude,* Tisserand, II, 22 y sgs.

decir, del "yo siento que siento", fundamento del juicio de personalidad [14] (*125).

Maine de Biran, por lo demás, conoció a Kant ya muy tarde; lo conoció mal o de segunda mano; no sintió nunca la necesidad de prolongar su diálogo con él o de profundizar en sus principios (*126). Escribe, a propósito del empleo nuevo que hace de la palabra *noúmeno:* "Tomo este término de la obra de M. Villers, de la que he sacado casi todo lo que conozco del sistema de Kant" [15]. Casi todo; porque leyó también a Kinker, Degérando y Ancillon. De Kant mismo conoce y cita la disertación latina de 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis,* de la que dice que "parece haber servido de pórtico a toda la doctrina crítica" [16]. Retiene de ella la diferencia radical que establece entre dos especies de abstracción: una, por la que la razón abstrae de las cosas sensibles lo que hay de común o de general en ellas y, dejando el orden de los existentes, se instala en el orden de los posibles en el que se mueve la lógica, lo mismo que toda metafísica surgida de ella; otra, por la que, en presencia de las cualidades o impresiones sensibles, "el *yo,* que existe o se percibe interiormente como *uno, simple, idéntico...,* se abstrae a sí mismo por el acto de percepción interna que distingue y separa hasta un cierto punto el individuo o el *uno* de lo colectivo y de lo múltiple; la fuerza activa o la causa, del efecto producido; la acción, de la pasión; en una palabra, el sujeto que se esfuerza, del término que resiste y que sufre modificaciones diversas". Y declara que "este punto de vista entra perfectamente en (su) manera de considerar

[14] "Yo *siento* que *siento*": aquí es evidente que los dos *siento* enlazados el uno al otro no tienen la misma significación: el último expresa la modificación simple del placer o del dolor, en tanto que el otro designa ese acto por el que me separo en cierto modo de mi modificación, reconociendo mi *yo* como existente fuera de ella (introducción a la memoria sobre el hábito, nota, II, 18). Este texto capital de la segunda memoria (impresa) explica lo que Biran dice más adelante de Condillac y de Bonnet, que cometieron el error de identificar el *yo* con cada una de sus modificaciones: "Estos metafísicos presuponen siempre el juicio de *personalidad,* pero sería preciso, antes de nada, hallarle su fundamento" (II, 45, nota 2).

[15] *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* IV, 122, nota 1.

[16] *Essai sur les fondements de la psychologie* (1812), VIII, 272. El texto al que Biran se refiere se encuentra en la sec. II, § 6, de la disertación de Kant. Biran vuelve sobre él en varias ocasiones: *Mémoire de Berlin* (1807), Biblioth., Institut, manuscrito 2.130. *Discours lu dans une assemblée philosophique* (1814), X, 288. *Rapports des sciences naturelles...* (1814-1815), X, 85. *Note sur un passage très notable de l'abbé de Lignac* (abril-mayo de 1815), X, 385. *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière* (1817), XI, 314. *Note sur l'idée d'existence,* publicada primero por V. Cousin con el título *De l'aperception immédiate* (1823-1824), XIV, 178. Cf. *Nouveaux essais d'anthropologie* (1823-1824), XIV, 196-97.

las ideas abstractas reflexivas de sustancia, de causa, de fuerza, tal como las dedujo por el análisis del hecho primitivo de conciencia". Pero añade que Kant no supo sacar las consecuencias del principio que tan bien había expresado. Porque en él la línea de demarcación establecida entre el sujeto y el objeto, entre la forma y la materia, no trae como resultado más que una distinción puramente lógica: el sujeto y el objeto no son otra cosa que dos abstracciones y toda realidad consiste tan solo en la unión de estos dos elementos abstractos; y así, el análisis del hecho primitivo del sentido íntimo, comenzado por Descartes y proseguido por Leibniz, se vuelve imposible y queda desechado para siempre [17]. Ahora bien: en realidad, si el *yo* en su actividad reflexiva debe ser considerado como *abstrayente* y no como *abstracto,* "la intuición o, mejor, la *percepción interna del 'yo'* da un sujeto individual y real a todas las nociones universales y necesarias de causa, de sustancia, de ser permanente, etc., y a todos los juicios que se apoyan en alguna noción de este género" [18]. Las abstracciones lógicas, necesariamente colectivas, son sustituidas por ideas abstractas reflexivas, universales y simples, fundadas en los fenómenos elementales, particulares, o, por decirlo mejor, individuales, a los que pertenece exclusivamente la evidencia del hecho. El error de Kant consistió en creer que al asignar un origen experimental a estas nociones se comprometía su universalidad y necesidad. No ocurre así más que si, limitando la experiencia a las intuiciones externas, se desconoce la experiencia interior que se funda en el ejercicio de nuestra actividad [19]. Ocurre muy de otro modo si se le restituye el valor y el papel de esta experiencia interior en lo que tiene de universal y de necesario. El *yo* no es ya un sujeto trascendental, sino un ser individual que se manifiesta en lo concreto [20]; y el método de aproximación de este ser concreto no es un método de reflexión trascendental [21], consiste en puntos de vista "que se aproximan cada vez más a la unidad real o la verdad misma del hecho primitivo" [22], en el que

[17] *Essai,* VIII, 139-41 (Sobre el sistema de Kant).

[18] *Des idées et des objets. Discussion des opinions de M. Selle.* Manuscrito de la Biblioteca del Instituto, núm. 2.137, citado por Gouhier: *Les conversions,* pág. 267, nota 2. Se trata, en efecto, de la memoria *De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connaissances,* publicada en las Memorias del Instituto real, Berlín, 1792 (cf. Gouhier, pág. 253, nota 3).

[19] *Ibid.:* "...es ahí donde la doctrina de Kant me parece que cae en falta."

[20] Cf. *Essai,* VIII, 137.

[21] Como dice el padre Fessard en su interesante estudio sobre *La méthode de réflexion chez Maine de Biran,* Cahiers de la Nouvelle Journée, núm. 39, Bloud, 1938, pág. 48.

[22] *Essai,* VIII, 268-69.

vienen a resolverse todos los principios reales de nuestro conocimiento.

Así se determina el sentido de la distinción entre el fenómeno y el *noúmeno,* que es el que Biran retuvo sobre todo de Kant; y a la vez se encuentra abierto el camino que nos permitirá salir del callejón sin salida en el que Kant nos había dejado.

Tras los *fenómenos* está lo *real.* Y lo real, profundizado suficientemente, nos conduce al ser. El 3 de mayo de 1815, Maine de Biran escribe en su *Diario:* "Trabajé sobre la filosofía de M. de Tracy con respecto a las nociones de ser, de sustancia y de realidad. Aprehendí más fuertemente que otras veces la distinción entre los *fenómenos* o las sensaciones y las realidades que son su causa"[23]. Estas realidades son cognoscibles, y son conocidas como *hechos:* "Si se trata de una existencia real, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que ninguna existencia, incluida la del *yo,* puede ser dada más que a título de hecho" *(Essai,* introd., gen., VIII, 24-25). Maine de Biran, con una visión genial, sustituye la fenomenología, por la que los sucesores de Kant trataron y tratan todavía vanamente de alcanzar lo real o la sustancia, para ponerla "en la fuente misma de toda ciencia", por "el hecho primitivo" en el que el *yo* está dado a sí mismo por "un sentimiento idéntico e inmediato de la existencia personal"[24], y del que la reflexión tendrá que apoderarse para alcanzar de una manera experimental y concreta el

[23] *Journal,* agenda de fecha 3 de mayo de 1815 (Gouhier, III, 88), en referencia a las *Observations sur la logique de M. de Tracy* (Tisserand, XI, 207-13) y a las *Notes sur l'idéologie* (XI, 215-53). Cf. lo que escribe en la misma fecha (4-5-6 de mayo), a propósito de la *Carta de F. Hemsterhuis sobre el hombre y sus relaciones,* en lo tocante a la ceguera de los que se ven "conducidos a negar la existencia del mundo intelectual y moral, y con ella toda realidad, incluso la del ser pensante", desconociendo así no solo "ese sentido superior que es la fe", sino "el sentido común que fuerza a todos los hombres a admitir o a creer en realidades, ser o causas que saben bien, si reflexionan un poco, que no pueden alcanzar por ningún sentido exterior" *(Journal,* ed. Gouhier, I, 74-77).

[24] *Fondements de la psychologie,* VIII, 28, y IX, 322. Louis Lavelle precisó con mucha fuerza y penetración *(Le Temps,* 26 de febrero de 1933. *Le Moi et son destin,* Aubier, 1936, I) la naturaleza, la importancia y el valor de este "hecho primitivo" cuya búsqueda constituye una tradición del pensamiento francés desde Descartes y antes, y que trata de definir el punto de inserción de nuestra vida personal en la vida universal, iniciativa por la cual entramos en contacto con nosotros mismos y con el universo; consistiendo, por tanto, la aportación original de Maine de Biran en el análisis incesantemente renovado, gracias al cual vuelve a cada paso, por el sentimiento de una iniciativa siempre dispuesta y siempre entorpecida, hacia la experiencia de este hecho primitivo, el esfuerzo, que concierne a todo el hombre, cuerpo y espíritu, pasividad y actividad, para culminar, en fin, en el abandono, más perfecto que el esfuerzo, en el que la resistencia se ha convertido ya en una presencia o en un don de lo alto.

ser mismo en su realidad sustancial. Es un "axioma", en efecto, "que antes de *actuar,* antes de ser modificado de una manera cualquiera determinada, o de manifestarse como tal atributo, cualidad o propiedad, es preciso *ser* absolutamente o a título de sustancia, de *cosa en sí,* de *noúmeno;* es una verdad necesaria, que resulta imposible no creer, o cuyo contrario es ininteligible"[25]. Porque "todo lo que conocemos, o podemos conocer, tiene un principio necesario en lo que no conocemos, pero que creemos existe en el orden absoluto de las existencias"[26]. Sin duda, esta creencia o noción de realidad absoluta no es el hecho primitivo[27]; pero puede ser deducida o inducida de él, porque está en él y permanece siempre ligada a él (*127).

Así, pues, ya no se plantea la cuestión, como en Kant, de las

[25] *Des rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (1814-1815), X, 126. En la introducción general al *Essai* de 1812 (VIII, 24-25), Biran, al plantearse la cuestión de saber si "el *yo* es dado a sí mismo en el hecho primitivo como sustancia modificada o como causa o fuerza productora de ciertos efectos", dice: "Mostraré en otra parte que no se puede rehusar el título de *primera* a ninguna de estas dos nociones." Anuncia así su última filosofía que restituirá como *hecho* la sustancia, porque, como observa en los *Rapports* (X, 94, nota 1), "el espíritu aspira siempre a lo absoluto y a lo incondicionado... Es la cosa, el ser, lo que busca, y de lo que tiene necesidad para creer en la realidad, fuera de los fenómenos o antes".

[26] *Rapports,* X, 97. Cf. lo que dice en los *Nuevos ensayos de antropología,* 1823-1824, XIV, 208, acerca de la manera cómo nos vemos llevados a concebir lo invisible, que es "antes que lo visible en el orden absoluto u ontológico de las existencias necesarias", pero "ciertamente después en el orden natural de nuestros conocimientos relativos, o en el del desenvolvimiento de las facultades de conocer y de creer"; así como la hermosa página de inspiración platónica en la que describe un paseo solitario en Grateloup, por una alameda de plátanos plantados por él, en la tarde del 17 de mayo de 1815: "Sobre todas las impresiones y las imágenes vagas que nacían de la presencia de los objetos y de mis disposiciones se cernía ese sentimiento de lo infinito que nos transporta a veces hacia un orden superior a los fenómenos, hacia ese mundo de *realidades* que va a referirse a Dios, como a la primera y a la única de las realidades. Parece que en este estado, en el que todas las sensaciones exteriores e interiores se sienten en feliz calma, hay un sentido particular apropiado para las cosas celestes, y que, encerrado en el modo actual de nuestra existencia, está destinado quizá a desenvolverse un día, cuando el alma haya dejado su envoltura mortal" *(Journal,* 17 de mayo de 1815. Gouhier, I, 81).

[27] A propósito de una discusión de la Sociedad filosófica con Royer-Collard y Guizot: "Niego que esta creencia o noción de realidad sea el hecho primitivo, pero trato de mostrar que se deduce de él, etc." *(Journal,* 19 de octubre de 1814. Gouhier, I, 24). Según Biran, Descartes, que sintió tan bien la pureza del hecho interior, cometió el error: 1.º, de separarlo del cuerpo; 2.º, de pasar inmediatamente del *yo* pensante al *yo* existente absolutamente, el cual no es un *yo* pensado ni incluso pensable *(Essai,* VIII, 123-31. Cf. el *Commentaire sur les méditations méthaphysiques de Descartes,* 1813, XI, 81-146, y la *Note sur l'idée d'existence,* 1824, 1.ª p., los principios: el Cogito, la idea de sustancia y la idea de fuerza, XIV, 45-78).

condiciones de la *posibilidad* de la experiencia, sino de la experiencia como un *dato* en el que debemos de profundizar para llegar al ser: no al ser que *exige* nuestro espíritu, sino al ser que *es* y que se impone a nosotros[28]. En lugar de una metafísica abstracta, fuente de disputas interminables, se ve surgir "una ciencia positiva de las ideas o *del empleo y del objeto* circunscrito de las facultades humanas"[29]. "La metafísica será, pues, una ciencia real y positiva: la ciencia de los fenómenos interiores y de todas las ideas que pueden deducirse de ellos, en tanto parta del hecho de conciencia, como dato primitivo, que se trata de constatar, y no de explicar o de analizar"[30]. Será *la ciencia de los principios,* cuyos "elementos verdaderos" son las nociones primeras (*128) de causa, de identidad, de sustancia, expresión del hecho primitivo de la conciencia, que, por su necesidad, constituyen todos los principios del conocimiento humano, y "sirven de *base necesaria al trabajo de la razón*"[31], entregándole "la noción positiva de una existencia presente actualmente"[32].

En este sentido, puede y debe decirse que la metafísica

[28] A la inversa, como lo hizo notar muy bien Philippe Meynier en su *Essai sur l'idéalisme*, París-Limoges, 1957, el fondo común de ciertas doctrinas modernas en apariencia las más opuestas, que van del idealismo al marxismo, es la "primacía concedida a la exigencia sobre el ser", lo que implica la soberanía del hombre, destinado a ocupar el lugar del Creador, Dios.

[29] En estos términos, tomados de Bacon y de los ideólogos, en particular de Destutt de Tracy, define Maine de Biran el plan de su empresa en la *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, introd., § 1, III, 32-33. Pero no limita, como los ideólogos, la "filosofía de la experiencia", de la que la metafísica es "una rama principal o mejor el tronco mismo", a la observación de los hechos exteriores, lo que constituye el objeto de la física: ¿no hay, más allá de los hechos explorados por los físicos, un "mundo hipersensible" (III, 40), interior o íntimo al ser pensante, objeto del metafísico? Este mundo, precisamente, es el que Maine de Biran se propone explorar, partiendo para ello del hecho primitivo. Y así la metafísica, tal como la comprende, es por excelencia la ciencia existencial: "¿Por qué, pues, el metafísico no podría estar en presencia del sentido íntimo, como el astrónomo lo está en presencia del cielo estrellado?" *(Anthropologie,* XIV, 296).

[30] *Essai sur les fondements de la psychologie*, conclusión del cap. IV (Tisserand, VIII, 270).

[31] *Ibid.*, VIII, 265. Cf. 1.er apén., IX, 613: "La ciencia de los principios, o la metafísica propiamente dicha", cuyo objeto propio es "el gran problema de las existencias" (VIII, 216), "la grande y eterna cuestión sobre las existencias" *(Rapports,* X, 145).

[32] He aquí el texto completo de este pasaje, en el que Biran, comentando una opinión de Ancillon, se plantea la cuestión de saber si puedo concebirme como no-existente: "No puedo concebirme alternativamente como existente y *no existente* más que pensando en la existencia, y esta idea de existencia no tiene contrario *posible;* porque la no-existencia supone la noción primitiva de una existencia presente actualmente, que el espíritu

nos conduce directa y necesariamente a lo absoluto. Como dirán los *Nuevos ensayos de antropología* (1823-1824), "el fenómeno y la realidad, el ser y el parecer coinciden en la conciencia del *yo,* idéntica con el sentimiento inmediato de la fuerza, o de la causa, que opera por el querer"; porque "la distinción entre el *fenómeno* y el *noúmeno,* entre lo relativo y lo absoluto..., queda sin objeto y sin valor cuando se pretende aplicarla al principio de la fuerza, que no puede percibirse o pensarse a sí misma como actuante y libre sin ser en sí, como fuerza virtual, lo que sabe o piensa ser en su ejercicio actual"[33]. Si no puede decirse, en el sentido estricto de la palabra, que tenemos una intuición de lo absoluto[34], una experiencia de lo *en sí,* al menos es cierto que la experiencia nos lleva a lo absoluto, sin lo cual permanece inexplicable, y sin lo cual no existiría.

Se ve así que Maine de Biran puede ser justamente denominado, mejor que el Kant, el anti-Kant francés, porque se aparece como el padre de la metafísica, a la que abrió su verdadero camino, en tanto que Kant y sus sucesores, hasta la fenomenología y el existencialismo de los modernos, la introdujeron por un camino sin salida, del que intenta en vano salir para alcanzar la verdad del ser o, según los términos de Heidegger, para alcanzar, más allá de lo *óntico,* lo *ontológico,* tras *lo que es* el ser y la razón de ser.

Podremos decir con Lachelier que "nos dispensa de pasar por

tiende a separar aplicándole el signo *nada*" *(Conversation avec Degérando et Ampère,* X, 32-33).

[33] XIV, 273-74. Maine de Biran piensa resolver así "la más terrible dificultad que pueda ser presentada por el escepticismo, o por la doctrina crítica, contra la realidad del principio del conocimiento humano, o del hecho de conciencia que es idéntico a él" *(ibíd.,* 272). Había escrito ya en 1817, en el *Examen de las lecciones de filosofía de M. Laromiguière* (texto omitido por Tisserand, ed. Cousin, 1841, t. IV, pág. 250): "Puede decirse que lo relativo y lo absoluto coinciden en el sentimiento de fuerza o de libre actividad; a él, y a él únicamente, se aplica este pensamiento de Bacon, tan opuesto en otro sentido a nuestra doble facultad de conocer y de creer: *Ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt et non magis a se invicem differunt quam radius directus et radius reflexus.* Aquí, en efecto, la percepción inmediata interna de la fuerza productora ¿no es, como el rayo directo, la primera luz que aprehende la conciencia? Y la conciencia reflexiva de fuerza o de actividad libre, que da un objeto inmediato al pensamiento sin salir de sí misma, ¿no es como la luz que se refleja en cierto modo en el seno de lo absoluto?" La cita de Bacon está recogida en los *Nouveaux essais,* XIV, 271-72, a propósito de su principio: "Actúo, quiero o pienso en mí la acción, de la que me sé causa; por tanto, soy o existo realmente a título de causa o de fuerza."

[34] "Nuestra alma no se ve *intuitivamente.* Ningún ser, sustancia o causa, puede devenir objeto de intuición" *(Note sur quelques passages de l'abbé de Lignac,* X, 374. Cf. X, 377; X, 312, sobre Royer-Collard).

Kant para el libre desenvolvimiento del pensamiento filosófico"[35]. Pero es a Kant a quien debe el haberse planteado el problema en los términos en que debe ser planteado, y el haber sido llevado a buscar su solución en un lugar en el que la crítica instaurada por Kant no podría ni alcanzarla ni hacerla vacilar. Lo confiesa él mismo: "Me sentía primero bastante inclinado a confundir el sentido íntimo de nuestra individualidad, o lo que llamaba el *yo*, con el fondo mismo de la sustancia del alma; pero debo a Kant el haber hecho una distinción necesaria entre dos términos que todos los metafísicos, incluido Descartes, han confundido, lo que constituye una de las mayores causas de oscuridad y de confusión en metafísica"[36]. Kant enseñó a Maine de Biran, o lo recordó con acrecida precisión, que hay "una distinción esencial entre el *yo* que *se afirma a sí mismo* su propia existencia individual en tanto que siente o piensa actualmente y la *sustancia* o la *cosa pensante* de la que el ser absoluto es afirmado, es decir, en la lengua de Kant (que me permitiré emplear algunas veces como más breve y apropiada a mi punto de vista), entre el *yo fenoménico* y el *yo nouménico*"[37]. En otros términos, "sentimos nuestra individualidad o nuestra existencia fenoménica, pero no sentimos la sustancia misma de nuestra alma, como tampoco ninguna otra"[38]. "Cuando se dice que la primera sensación encierra ya la creencia en el ser absoluto, se desespera del análisis. Se renuncia a encontrar cómo, por una primera experiencia inmediata e interior, el entendimiento puede elevarse a lo que está más allá de toda experiencia"[39]. Ahora bien: Biran se niega a toda solución perezosa o fácil de la dificultad; y precisamente el empleo del análisis aplicado con rigor a la experiencia íntima le permitirá establecer su doctrina del *yo*, primero como causa, luego como sustancia, y fundamentar la realidad de la sustancia sin ambigüedad, afirmando que "el ser pensante, lo absoluto, es dado en lo relativo"[40] (*129).

[35] Expresión recogida por Maurice Blondel: *Une énigme historique: le "Vinculum substantiale" d'après Leibniz et l'ébauche d'un réalisme supérieur*, nueva ed. Beauchesne, 1930, pág. XVII.

[36] *Note sur un passage très remarquable du "Témoignage du sens intime" par l'abbé de Lignac* (X, 377), al que Biran se refiere en su agenda los días 22 y 25 de abril y el 11 de mayo de 1815 ("el sentido íntimo de la individualidad ¿es la sustancia misma del alma?" *(Journal*, Gouhier, III, 84, 85, 90). Sobre la interpretación de este texto, véase Gouhier: *Les conversions*, págs. 270 y sgs.

[37] *Réponse à M. Guizot*, noviembre de 1814, X, 261.

[38] *Note sur l'abbé de Lignac*, X, 377. Y esto, añade Biran, porque "lo absoluto del alma no se conoce o no se ve inmediatamente".

[39] *Note sur l'écrit de M. Royer-Collard*, X, 298.

[40] *Notes sur l'Evangile de saint Jean* (1820), XIV, 422: sobre el capítulo VIII, v. 19 ("Si me conocierais a mí, también a mi Padre co-

Así, pues, por el conocimiento de lo relativo como tal, lo absoluto nos es *dado* primitiva y necesariamente, haciéndose cognoscible en cierta manera al entendimiento. La crítica kantiana, según la cual una cosa solo es percibida y representada a través de los cuadros impuestos por el espíritu[41], no dice nada contra una cosa, o una causa, de la que la experiencia nos muestra que es sentida como un hecho, dada al espíritu y no construida por él. Hay que volver en este punto a la doctrina de Leibniz, "el genio más sorprendente quizá entre todos los genios[42], "cuyo *realismo* teórico se funda en el empleo constante y legítimo que este gran metafísico hizo del principio de causalidad, o de la actividad de la fuerza, en la que hace consistir la esencia del alma y la de todas las mónadas primitivas"[43]. Que el espíritu siga hasta el fin la intuición original de este autor; y que sustituya por una ontología de psi-

noceríais"), y el comentario que hace de él Bossuet. Biran añade: "¿Cómo se conoce el *alma* al conocer o percibir el *yo* interiormente e inmediatamente? He aquí todo el misterio y el primer problema de la psicología, porque la verdad psicológica es la representación de la verdad absoluta; lo que es, en el hombre, imagen de Dios es la representación de lo que es en Dios de una manera absoluta... Estudiando el *yo* por la observación o la experiencia interna, tenemos ya conocida el alma; el ser pensante, lo absoluto, es dado en lo relativo." Señalemos, de paso, la admirable vía de acceso que Maine de Biran nos da *a lo absoluto, por medio de lo relativo aprehendido en el interior de nosotros en su relatividad misma*, lo que nos permite escapar, a la vez, a la negación pura y simple de lo absoluto y alcanzar su identificación con lo relativo, que, semejantes a un guante vuelto, son el resultado común de las doctrinas que ven en lo absoluto no un dato, sino una construcción. Cf. nuestro prólogo a *Pierres noires*, de Joseph Malègue, ed. Spes, 1958, págs. XX-XXI.

[41] De suerte que "en el punto de vista de Kant, para concebir una cosa tal *como es en sí misma*, sería preciso que pudiésemos percibirla de alguna manera". Pero, añade Biran, "del hecho de que una cosa sea percibida según las relaciones que mantiene con un espíritu o con un sentido particular apropiado a ella ¿se sigue necesariamente que no es representada como tal o según lo que ella es en sí misma?". Conocimiento incompleto, sin duda, como corresponde a una inteligencia finita, pero del que no podría concluirse que el punto de vista parcial bajo el cual es aprehendido el objeto no forme parte de la esencia real de este objeto *(Notes sur la philosophie de Kant*, enero de 1816, XI, 281).

[42] *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, IV, 108. *Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz*, escrita en mayo-julio de 1819 y publicada en la Biografía Michaud, en la que Biran declara en conclusión que es a la doctrina de Leibniz a la "que vendrán a referirse los progresos ulteriores de la verdadera filosofía del espíritu humano" (XI, 489). Cf. Gouhier: *Les conversions*, págs. 288 y sgs.

[43] *Réponse à M. Guizot*, X, 260. *Journal*, 10 al 15 de mayo de 1819 (Gouhier, II, 22): "La idea madre de la filosofía leibniziana es la de la actividad, la de la fuerza; por medio de ella esta doctrina salva la *personalidad* de los seres inteligentes y le impide que se confunda en la unidad de las sustancias o el panteísmo de Spinoza."

cólogo una ontología de lógico, partiendo no de la *esencia* o de lo simple *posible*, sino de la *existencia* tal como nos la entrega la experiencia privilegiada del *yo* en el esfuerzo. Verá, para hablar un lenguaje kantiano, sin esfuerzo todo lo que afecta sus sentidos como fenómenos sin realidad, y se elevará a las realidades nouménicas, a las realidades verdaderas, la primera de las cuales es Dios[44].

Sin duda, durante algún tiempo al menos, antes de haber llegado al término de su reflexión y de haber descubierto el hecho nuevo que introducirá al espíritu en una cierta *experiencia de lo absoluto,* Maine de Biran, entre 1813 y 1817, hizo de la realidad sustancial un objeto de *creencia,* y no de conocimiento. Pero la acepción en la que toma este término no tiene nada de común con la que le daba Kant; procede de su propia filosofía y del movimiento íntimo de su pensamiento. Porque la creencia, tal como él la entiende, es posición de una existencia *como tal,* y no solamente, a la manera kantiana, posición de esta existencia *como exigencia de la razón en su uso práctico.* Y estamos así muy lejos del fideísmo kantiano[45] (*130).

Un principio no es un hecho, seguramente. Pero, a pesar de lo que diga Kant, "un principio no tiene necesidad de ser conocido para existir"[46]. Un hecho—como "yo pienso"—es primitivo según la *ratio cognoscendi;* un principio—"yo soy"—es primero según la *ratio essendi.* Ahora bien: hay "asociación necesaria" de uno y otro, "del conocimiento con la creencia"[47], de la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi;* pero la relación no puede invertirse porque la existencia en sí, objeto de la creencia, es independiente del conocimiento. En otros términos, la sustancia es necesariamente puesta, a título de creencia, entre los principios, según la *ratio essendi;* es la causa, principio, según la *ratio cognoscendi,* la que introduce el espíritu en la sustancia como *ratio essendi:* el existente para sí impone el existente en sí, es decir, "la existencia real absoluta"[48].

Así, en este sentido, y por este camino, enteramente desconocido de Kant, la causa sentida como un hecho nos lleva hasta lo absoluto reconocido como principio, al que debe subordinarse nuestro pensamiento, porque es él lo primero en el orden de la existencia o del ser, y es en el orden del ser donde vivimos y nos encontramos[49].

Pero Maine de Biran superará, finalmente, la teoría de la creencia al descubrir la manifestación de lo absoluto en la pasividad de nuestro ser y del ser de las cosas, de la que tomará una conciencia cada vez más clara a medida de su progreso en el conocimiento de sí y del mundo[50]. Y, llegado a este punto, percibirá el signo de una acción divina en una experiencia *sui generis* de la pasividad del *yo* bajo la acción de la gracia: experiencia en el vacío, pero experiencia al fin, y la más alta de todas, por la que alcanzará, como hubiese dicho Platón, las puertas mismas del Ser inefable[51].

---

[44] *Journal,* 29 de abril de 1815. Gouhier, I, 72.

[45] A pesar de lo que diga Domet de Vorges en la *Revue néoscolastique de philosophie* de Lovaina, 1906, pág. 368.

[46] *Rapports des sciences naturelles,* X, 96.

[47] *Ibid.,* 137-38 y sgs. En los *Nouveaux essais d'anthropologie* (XIV, 281 y sgs.) Biran vuelve sobre este punto, a propósito del reproche que hace a Descartes de haber "franqueado atrevidamente, y sin parecer dudarlo, el abismo que separa lo relativo de lo absoluto", y confundido en una misma forma lógica y en un mismo signo, *yo,* tomado alternativamente en dos valores diferentes, la conciencia del *yo* que está unida a todas nuestras percepciones con la noción del ser o de la sustancia del alma como es en sí misma e independientemente de la conciencia del *yo*". En otros términos, Descartes añade en el segundo miembro del entimema, *ergo sum,* un elemento nuevo que no estaba contenido en el primero. Condillac vio y estableció positivamente la línea de demarcación entre ambos, entre el conocer y el ser; aunque, de todos modos, si nosotros no percibimos el ser sustancial, "creemos que es, y lo creemos inmediata y necesariamente sin ningún acto de razonamiento" (XIV, 293). A lo que Biran añade esta observación, que apunta al meollo de la cuestión: "Creer no es saber. Lo que nuestro espíritu cree universal y necesariamente él no lo ha hecho; pues no sabe más que lo que ha hecho o puede hacer..." En este sentido, el *ergo sum* de la Segunda Meditación "se funda necesariamente en el principio anterior de creencia: para pensar, o antes de percibirse existir bajo tal o cual modo activo o pasivo, es preciso *ser* absolutamente una cosa *en sí" (Rapports des sciences naturelles,* X, 141).

[48] *Rapports,* X, 61. Sobre la distinción entre la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi* y la interpretación que da de ella Biran, véase *Conversation avec Degérando,* X, 38, nota; *Rapports,* X, 110, 145, 157, 174; *Examen des Leçons de Laromiguière,* XI, 346; *L'idée d'existence,* XIV, 69-70; *Anthropologie,* XIV, 272.

[49] *Journal,* 4-5-6 de mayo de 1815 (Gouhier, I, 75-77). Cf. lo que escribe en su diario el 8 de mayo de 1816, a propósito de la noción de sustancia y de "*lo absoluto,* que es siempre nuestro punto de *partida* en el orden de nuestras nociones expresadas o de nuestras creencias, pero que no es la primera en el orden de las ideas que adquirimos. Nos sentimos a nosotros mismos como *causas* y no podemos tener la conciencia o el sentimiento de nosotros mismos como *sustancia.* Ahora bien: el sentimiento precede a la noción; por tanto, en el orden de adquisición o de generación de las ideas la *causa* es antes que la *sustancia*". Por otro lado, "la concebimos necesariamente (la sustancia) como anterior a todo, no en nuestro espíritu o en el orden de nuestras ideas, sino fuera de nuestro espíritu y en el orden de las realidades independientes *absolutas*" (I, 127).

[50] Véase más adelante, págs. 218 y sgs.

[51] 'Επὶ τοῖς τοῦ αγαθοῦ προθύροις *(Filebo,* 64 *c.* Cf. *Notion du nécessaire,* pág. 92, nota 6). Biran poseía en su biblioteca una edición completa de las obras de Platón en 12 tomos (1781). Su platonismo se afirma en su *Nota sobre las dos revelaciones* (diciembre de 1818), donde establece, contra Bonald, la existencia de una revelación interior, debida a inspiraciones de ori-

2. El descubrimiento del hombre interior. El fundamento existencial del pensamiento de Maine de Biran y el realismo de su método. La experiencia de la dualidad del hombre y su profundización por una dialéctica vivida. Las primeras etapas de esta dialéctica: la actividad del "yo", revelada por el hábito, y su existencia como causa. El paso de la psicología a la metafísica [52].

Ahora bien: esta curvatura de pensamiento no hace más que traducir la curvatura de una vida que no cesó de profundizarse en un incesante esfuerzo por resolver y por dominar la contradicción interna de que adolecía [53]. Lo que se denominó el "biranismo" no es una concepción abstracta de lógico. El biranismo es Maine de Biran, el hombre que pudo decir justamente, porque él mismo lo experimentó: "El pensamiento debe llenar toda la existencia" [54]. Pero

gen celeste—porque el hombre se da cuenta que no podría darse tales cosas—, como lo reconocieron Platón y su escuela (XIII, 108-22).

[52] El resumen que ofrecemos aquí para guiar al lector fue compuesto por nosotros. El que nos ofrecía el manuscrito no deja en claro la línea de desenvolvimiento. Pero lo damos a continuación, porque tiene la ventaja de traer a primera fila los temas más importantes de este desenvolvimiento:
El descubrimiento del hombre interior. El biranismo inseparable del hombre y de su existencia misma. Biran y Amiel. El Colón metafísico. Observación y recogimiento. La vía reflexiva. "Me sorprendía de verme existir." Método realista: de la existencia a la ciencia; análisis y dialéctica vivida. El *homo duplex:* distinción entre el hombre interior y el hombre exterior. La fenomenología verdadera, o la unidad del ser y del parecer, dada en el hecho primitivo de nuestra existencia: la impresión de esfuerzo y el sentimiento inmediato de causalidad personal. El hábito. El problema que se plantea a la filosofía de la experiencia: ¿qué es la causa?, ¿cómo la aprehenderemos? Paso de la psicología a la ontología por profundización y elevación: *altius* (L. H.).

[53] Como dice muy bien Delbos *(Figures et doctrines de philosophes,* página 277), "es en la conciencia de una completa desproporción entre lo que se siente ser y lo que querría ser donde Maine de Biran entrevió y desenvolvió, formó y transformó su filosofía". En esto se separa de Henri-Frédéric Amiel (1821-1881), cuyo admirable *Diario íntimo* (ed. Bernard Bouvier, 1927; Léon Bopp, Ginebra, 1948 y sgs.) tiene estrecho parentesco con el de Maine de Biran, pero sin llegar a superar la multiplicidad de su espíritu y "la hospitalidad indefinida de su pensamiento". Como lo mostró con mucha penetración Gregorio Marañón en su *Amiel, estudio sobre la timidez* (Madrid, 1922; trad. fr. 1938), Amiel, herido de niño en su frágil sensibilidad, volcó toda su ternura hacia su madre, cuya imagen ideal representó un papel de inhibición, forzándole, por una "supervaloración sexual", a una especie de impotencia, física y moral, que le hacía incapaz de elegir.

[54] *Journal,* 24 de abril de 1815, Grateloup (Gouhier, I, 70). Todo el pasaje es eminentemente característico. Estamos aquí tan lejos de Amiel como, en un sentido opuesto, de Hegel. Por ello, como dice Biran (I, 71), "el contemplador solitario llama el universo a sí...".

un pensamiento que surge del ser mismo, un pensamiento hecho de tacto, de sensibilidad con respecto a las cosas y, ante todo, con respecto a sí mismo, un pensamiento que se esfuerza por "suplir el interés de los *acontecimientos* por el interés de las *ideas*". Porque la existencia de la que se alimenta no es la que se llama corrientemente con este nombre, la existencia exterior o pública, que no es más que el papel representado por el personaje en la escena del mundo, la máscara que encubre el *yo* a los ojos de los otros hombres, y a veces incluso a sus propios ojos (*131). Es una experiencia existencial, fuente viva de la que procederá una renovación de la metafísica, porque "la metafísica no se diferencia del instinto del ser inteligente, y si no comenzase por ser un instinto, no podría convertirse en una ciencia; aún más, no existiría ninguna ciencia posible" [55]. Biran lo dijo en términos inolvidables [56]: ¿Quién sabe todo lo que puede la reflexión concentrada, y si no hay un nuevo mundo *interior* que pueda ser descubierto un día por algún *Colón metafísico?*" Y en otro lugar *(Journal,* 25 de noviembre de 1816, I, 240): "Es a nosotros mismos adonde conviene descender, es la intimidad de la conciencia lo que conviene habitar, para gozar de la verdad y alcanzar la realidad de todas las cosas." O también *(ibíd.,* 6 de diciembre de 1823, II, 417): "Se trata de hacerse en su alma una soledad en la que *el mundo no pueda penetrar.*" A este retiro interior querría precisamente llegar, a fin de fijarse y encontrar en él la luz, junto con la paz y la alegría. Porque, recogiendo una expresión propia de Santa Teresa, de la que conoce y cita su *Camino de perfección,* sabe que "en psicología la *observación* no es otra cosa que el recogimiento; lo que en cualquiera otra parte es opuesto, aquí se identifica plenamente; se trata de encontrar, de reconocer su objeto, y solo se le encuentra en el interior, es decir, por el recogimiento" [57].

[55] *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques,* escrito de 1823, publicado por V. Cousin en 1841, XIV, 131-32.

[56] *Journal,* 23 de julio de 1816 (de San Salvador, en los Pirineos, en el camino de Gavarnie), I, 176. Maine de Biran escribió al margen estas dos notas eminentemente características, la segunda de las cuales nos da una de las claves de su filosofía: "1. Relación del *yo* con las sensaciones musculares en el espacio. 2. Relación reflexiva del *yo* con Dios. Dios es el alma en cuanto a la existencia lo que el alma es al cuerpo en cuanto a las modificaciones voluntarias."

[57] *Journal,* 18 de agosto de 1823 (II, 387). A lo que Biran añade: "Los partidarios de los nuevos sistemas alemanes consideran con ojos piadosos a los que toman la dualidad de un hecho de conciencia como principio o punto de partida. Es la unidad *absoluta* la que debe ser principio según ellos... ¿principio *lógico?* Sí. *¿Psicológico?* No." Es verdad que la fuerza absoluta, el ser, se manifiesta por el *yo,* pero el *yo* se manifiesta primero

Nadie mejor que él tuvo "esa especie de visión interior que hace al hombre presente a sí mismo" *(Anthropologie,* XIV, 197). Escribe en una nota de su *Journal* (27 de octubre de 1823, II, 398-99), que recogen los *Nouveaux essais d'anthropologie:*

> Hace mucho tiempo que me ocupo de estudios sobre el hombre, o mejor de mi propio estudio; y, al final de una vida ya avanzada, puedo decir con verdad que ningún otro hombre se ha observado o se ha visto pasar como yo, aun entorpecido como el que más por esos asuntos que arrastran ordinariamente a los hombres fuera de sí mismos. Desde la infancia, me acuerdo muy bien que me sorprendía de sentirme existir, y que me veía ya llevado, como por instinto, a observarme interiormente para saber cómo podría vivir y ser yo.

Me sorprendía de sentirme existir. Este asombro, referido al objeto al que estamos más habituados, levantó para él el velo con el que el hábito recubre la naturaleza[58]. Le puso en presencia de "ese hombre *interior* que no puede ser diferente de todos los otros *yo*" *(Anthropologie,* XIV, 221-22). Este hombre es un "ser multiforme hasta lo indefinido"; su noción es "infinitamente complicada"; no podría ser abarcada "tan solo desde un punto de vista abstracto", en un "sistema único" *(ibíd.),* porque "reúne en sí dos naturalezas y participa en dos clases de leyes"[59]. Al paso del que trata de alcanzarlo surgen sin cesar obstáculos que no podrían ser suprimidos, ni siquiera separados, y que se trata de transformar en instrumentos, comenzando por aquellos que encontramos en el interior de nosotros, y que son, de todos ellos, los más temibles, puesto que no somos dueños de nosotros mismos, y, según lo que dice San Agustín *(Soliloquios,* cap. XXV, citado en el *carnet* de 1822-1823, *Journal,* III, 191), no es dado al hombre querer todo

a sí mismo fenoménicamente en un modo *efecto* en el que se siente y se percibe como *causa* permanente idéntica, y es esta permanencia, esta identidad de la fuerza, la que le da el valor nouménico que tiene primitivamente en la conciencia, de tal suerte que los dos términos, a saber: el *yo* fenoménico y el ser, la fuerza absoluta del alma, o el *yo* nouménico, se reducen a un solo término.

[58] Cf. *Influence de l'habitude,* introd., II, 9. Nada más justo que lo que dice Mirabeau en sus Consejos a un joven príncipe: "No se reflexiona sobre el hábito." "¡Reflexionar sobre el hábito! ¿Y qué es lo que puede o quiere hacer esta primera reflexión? ¿Cómo suponer algún misterio en lo que siempre se ha visto, hecho o sentido...? La primera reflexión es en todo el paso más difícil: solo el genio puede franquearla. Cuando el gran hombre, que es el primero en saber *sorprenderse,* dirige sus miradas fuera de sí, el velo del hábito cae, se encuentra en presencia de la naturaleza... Pero si quiere concentrar su vida en sí mismo, permanece siempre en presencia del hábito, que continúa recubriéndole..."

[59] *Nouveaux essais d'anthropologie,* introd., XIV, 200. Cf. más adelante, pág. 195, nota 3.

lo que puede, ni poder todo lo que quiere, ni saber todo lo que quiere y puede. Pero para descubrir esta humanidad, y con ella el "profundo misterio" que se ofrece a nuestro pensamiento, Maine de Biran no tuvo más que observarse a sí mismo, porque la llevaba toda entera consigo.

Temperamento delicado, enfermizo, al que sus nervios predisponían a experimentar más vivamente todas las cosas, definió su propia naturaleza en una fórmula muy expresiva, como "la movilidad en todo" *(Journal,* del 8 al 25 de junio de 1818, II, 128). Estaba sujeto a esas fluctuaciones o, por decirlo mejor, a esas alteraciones continuas que atribuimos a causas extrañas, pero que, tras un examen atento, se nos aparecen como debidas a los trastornos insensibles que experimenta nuestra frágil máquina, de suerte que "la fuente de los males de nuestra condición está más en nosotros mismos que en las cosas exteriores a las que los referimos", y no hay, por tanto, "estado más desolador que encontrarse tan fuerte por debajo de sí mismo"[60]; y esas alternativas se veían todavía aumentadas por una "vida cortada en dos partes bien precisas, la del mundo y de los asuntos del mundo, la de una soledad completa consagrada a las meditaciones psicológicas"[61]. En él el "sentimiento fundamental de la existencia", cuyos modos están tan curiosamente de acuerdo con las estaciones, se encontraba como diversificado hasta el infinito con todo un conjunto de percepciones oscuras y modificaciones insensibles *(Diario,* 13 de mayo de 1815, I, 77-79. Cf. una anotación del 22 de noviembre de 1816, I, 236), con esas "modificaciones del alma pasiva", esos "fenómenos variables de la sensibilidad interior, que tienen su causa en el principio desconocido de la vida, y no en la actividad del alma o del *yo* que los ignora, que los *encuentra hechos...,* sin que tenga en ello participación alguna" *(ibíd.,* 24 de octubre de 1814, I, 25). Así se volverá cada vez más sensible al hecho de que "la voluntad tiene un imperio muy limitado" sobre esta vida sensitiva que constituye el fondo oscuro de nuestro *yo,* y, por vía de consecuencia, "sobre la suce-

[60] Viejo cuaderno de 1794 (Archives Naville), ed. Gouhier del *Journal,* III, 10, 20-23. Trozo escrito después de la caída de Robespierre (9 Termidor, año II = 27 de julio de 1794). No es, como Maine de Biran ha visto muy bien, en los acontecimientos o en los objetos exteriores, sino en nuestro *tonus* interior, en nuestra aptitud o en nuestra impotencia para dominarlo, donde residen la coloración de nuestras ideas y nuestros estados de certeza o de duda, de alegría y de paz o de sufrimiento y desesperación.

[61] *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* escrito de 1820, publicado por Cousin en 1834. Prólogo del autor, XIII, I. Biran se refiere aquí a un pensamiento de Montesquieu, que evoca en ocasión de una visita al castillo de La Brède, donde se complacía en "conversar con la sombra del gran Montesquieu" *(Journal,* 29 de octubre de 1820, II, 290).

sión de nuestras ideas, sobre la cualidad y la elección de las que nos ocupan y que se encuentran apegadas a nosotros más de lo que nosotros lo estamos a ellas" *(ibíd.,* 26 de agosto de 1818, II, 149). Sabe por experiencia que, en este "ser mixto" que lo constituye [62], el hombre espiritual se halla siempre en dependencia del hombre animal, de la disposición del momento, de las impresiones orgánicas, de la estación, de la hora, de una ráfaga de aire, de una atmósfera más pesada o más fría, de los acontecimientos más pequeños, de las más pequeñas cosas—una visita inesperada, una digestión laboriosa, unos vasos de vino puro—, ofreciéndole cada una de esas percepciones oscuras, que sacan su fuerza de nuestra debilidad, un cierto modo particular del sentimiento de la existencia. Con esto es sensible en extremo, prestando "toda su sensibilidad y las disposiciones afectivas de su alma" a los que le rodean y tienen con él trato frecuente (La Valette-Monbrun: *Journal intime,* t. I, página XXI), a todos y a todas las que amó y de los que creyó ser amado; y hasta a las cosas mismas, hasta el punto de que, semejante a Proust, tendrá el don de reencontrar en el olor de una violeta el tiempo pasado, las primaveras idas [63], lo que ya no volverá, y esas lejanías de la conciencia que su contemporáneo Bonstetten ha descrito tan bien. Está sujeto a una preocupación del espíritu que es en él como un defecto, por decirlo así, constitucional, que engendra un sentimiento de inquietud y de turbación extrema y le hace ir sin cesar al encuentro de los lazos que odia, pero que se impone sin necesidad y de los que se hace esclavo *(Journal,* días 7 y 11 de agosto de 1816, I, 195-98). Se siente presa de la *impaciencia* y de la *incertidumbre,* como balanceándose entre los estados de concentración en los que se encierra en el interior de sí mismo, y los estados de expansión o de dilatación en los que se ve forzado a comunicar o exhibir exteriormente todo lo que siente o lo que piensa *(Journal,* julio de 1816, I, 184, 185-87). Vaga por el mundo sin sentirse atraído por nada y como un sonámbulo [64], en un estado a veces "vecino de la demencia" *(Journal,* I, 187). Termina incluso por desear que su estado de sonambulismo fuese todavía más completo, a fin de que le permitiese "dormir para el exterior y no vivir más que interiormente... Hay, en efecto, muchas maneras de dormir y otras tantas de permanecer en vela: la sensibilidad puede ser retirada por entero *al interior* mientras la actividad se dirige hacia fuera. Por el contrario, la actividad puede concentrarse en el interior y en el ejercicio más íntimo del pensamiento, mientras que la sensibilidad está ocupada exteriormente. Con frecuencia experimento estos contrastes" *(Journal,* 10 de abril de 1824, II, 421-22).

Pero su estado habitual consiste en una disposición a la concentración de la actividad interna. "A este respecto, observo, dice que el hombre interior tiene su modo de vida y de actividad independiente del hombre exterior. Los sentidos, la imaginación, el órgano muscular, pueden encontrarse en una especie de amodorramiento, mientras que el *yo* se encuentra enteramente ocupado en el interior; hay hombres en quienes el sueño no es otra cosa que esta concentración de actividad interior... Tal ocurre con mi instinto" *(ibíd.,* II, 421). El sufrimiento y su debilidad misma favorecen este retorno hacia sí, porque "apenas otros seres que las personas enfermas se sienten realmente existir; los que lo pasan bien, e incluso los filósofos, se ocupan más de gozar de la vida que de buscar lo que es; la salud nos lleva a los objetos exteriores, la enfermedad nos trae de nuevo a nosotros mismos" [65]; lo mismo que el hábito de la reflexión, nos obliga a descender a nosotros mis-

[62] Viejo cuaderno de 1794 *(Journal,* III, 22-24). El hombre es "una tal alma unida a un tal cuerpo" *(Nouveaux essais d'anthropologie,* introd., XIV, 200), según una relación en la que los dos términos son distintos sin estar separados *(Essai sur les fondements de la psychologie,* VIII, 186, a propósito de la definición del "hecho primitivo del sentido íntimo", que "no es otro que el de un esfuerzo querido, inseparable de una resistencia orgánica").

[63] En Grateloup, 25 de junio de 1816 *(Journal,* I, 151-52). Maine de Biran subraya y comenta esta anotación de Ramond *(Observations faites dans les Pyrénées,* 1789, cap. V, Gavarnie, pág. 88): "Hay en los perfumes un no sé qué que despierta poderosamente los recuerdos del *pasado*... El olor de una violeta devuelve al alma los gozos de varias *primaveras*..." A lo que añade: "La especie de los *recuerdos* que se refieren a las sensaciones del olfato, debe ser de la misma naturaleza que las sensaciones mismas, es decir, puramente afectivas; hay, entre los olores y las impresiones internas de que se compone el sentimiento de coexistencia, una afinidad que es enteramente particular en este sentido... Es aquí donde el corazón juega su papel independientemente de la experiencia."

[64] "Soy, con frecuencia, como un sonámbulo en medio de gentes bien despiertas. Me encuentro fuera de mi esfera. Estaba predestinado para la vida contemplativa" *(Journal,* 5 de mayo de 1817, II, 40. Cf. *Journal,* 1 al 8 de junio de 1817, II, 48). Esta expresión vuelve frecuentemente a su pluma, y en un sentido muy preciso, como lo testimonian sus *Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme,* 19 de noviembre de 1809 (V, 130-203) y su estudio sobre *Magnétisme et somnambulisme,* 1813 (XI, 20-31). Al analizar el desenvolvimiento de facultades particulares y de recuerdos propios del sonambulismo magnético (a propósito del libro de Redern: *Des modes accidentels de nos perceptions,* 1815), se verá llevado a conclusiones muy interesantes sobre lo que llama la "medicina moral" y sobre el nacimiento y el desarrollo del sentimiento, o más exactamente del temperamento religioso en relación con nuestra organización actual *(Journal,* 4 de octubre de 1818, II, 165-67). No debe olvidarse que su padre era médico y que él mismo fue presidente de la Sociedad Médica de Bergerac.

[65] Notas de 1794 publicadas por La Valette-Monbrun, *Journal intime,* t. I, pág. 35. Texto que debe ponerse en relación con el de 1 de marzo de 1819: "Cuando se tiene poca vida o un débil sentimiento de vida, se

mos. Maine de Biran no es tan solo capaz de soportar la soledad, sino que gusta de ella, la busca y la ama. Se complace en medio de sus bosques, de sus prados, de sus viñedos, en su propiedad de Grateloup, donde el "tiempo, para él, cae gota a gota y no interrumpe con ningún ruido la meditación solitaria". Experimenta aquí "un sentimiento de calma y de serenidad"; se siente dueño de sí, de su tiempo y superior a todos, como independiente que es de todos (*Journal*, I, 70-71; II, 61, 66, 85, 138). Por el contrario, se encuentra a disgusto en París, en medio del mundo y de la seducción de los asuntos a los que permanece apegado: "Siento—dice—que *me escapo* a mí mismo, que el hombre *interior* se disipa y se desvanece y que me vuelvo... completamente *exterior*, es decir, desordenado, sin reflexión, ... fuera de mí, de tal modo que no soy ya la misma persona, que dejo de ser incluso una persona *moral*." Y añade: "La vida solitaria que me pone en presencia de mí mismo y de ese mundo interior al que soy llamado por todas las disposiciones de mi ser físico y moral, es la única vida que me conviene", porque es aquí donde se encuentra tal como es: "Estoy por mi naturaleza dotado de la percepción *interna* y tengo para lo que se hace en el interior de mí ese tacto rápido que tienen los demás hombres para los objetos exteriores" (*Journal*, 3 y 4 de noviembre de 1818, II, 171-72).

Ahora bien: a diferencia de lo que pasará en Amiel (cf. lo dicho anteriormente, pág. 178, nota 53), ese tacto se enlaza en él con una inteligencia o, por decirlo mejor, con una razón semejante a un sentido interior que desconfía de los movimientos confusos de la sensibilidad, los juzga y los dirige; a la vivacidad de la vida afectiva y de la vida sensitiva se añaden el esfuerzo y la reflexión, quiero decir, el poder de detener y de fijar su atención sobre tal o cual objeto y de referir luego todos estos elementos a una misma unidad fundamental, el *yo*, que es a la vez *conscius* y *compos sui*[66]. Es capaz, gracias a un raro poder de abstracción meditativa, de distinguir de su *yo* todo lo que no es él: estados exteriores o interiores, sensaciones e imágenes, impresiones dispersas, afecciones o intuiciones pasivas, de tal suerte que siente efectivamente, como decía San Pablo[67], dos hombres en él. Cuando la voluntad se apodera de la dirección de los movimientos y de las imágenes, el hombre *"se vuelve doble* en la humanidad luego de haber sido simple en la vitalidad"[68], para verse sintiendo y actuando. "Como ser que siente o animal, necesita sensaciones y movimientos; como ser intelectual y moral, precisa de ideas y de un cierto ejercicio de la reflexión." Y esta dualidad es constitutiva de nuestro ser: "Para conocer *lo uno* perfecto, tendríamos que dejar de ser *dos*"[69]. Maine de Biran experimenta en lo más profundo de sí esta dualidad de vida y casi de naturaleza[70], que se traduce por incesantes y dolorosas contradicciones internas, por alternativas de dos fuerzas en oposición y lucha casi constantes; es esta oposición, en apariencia irreductible y acompañada, no obstante, de una aspiración hacia la unidad, la que constituye el problema, a la vez teórico y práctico, cuya solución no ha dejado nunca de buscar.

Así, la ciencia biraniana del hombre no deriva de puntos de

siente uno más inclinado a observar los fenómenos interiores. Esta es la causa que me hizo psicólogo a edad tan temprana" (*Journal*, II, 211).

[66] Sabemos que, en la segunda parte de su *Essai sur les fondements de la psychologie* (Ensayo de un nuevo análisis de las facultades del hombre, IX, 277-605). Biran distingue, en el seno de la constitución humana, en el sujeto individual, cuatro sistemas: 1.º, el sistema afectivo o sensitivo simple; 2.º, el sistema sensitivo compuesto por la unión del *yo* con las afecciones, las intuiciones y sus huellas sin coincidencia expresa de actividad; 3.º, el sistema perceptivo activo o sistema de la atención, que no es otra cosa que la voluntad misma en ejercicio en el esfuerzo; 4.º, el sistema reflexivo, único capaz de instituir los signos que son los instrumentos necesarios de todo conocimiento real y de las operaciones que lo acompañan, memoria intelectual, razonamiento, intuición intelectual y deducción que proceden de él.

[67] *Journal*, 29 de abril de 1816, I, 121, con referencia a San Pablo, *1 Cor.* XV, 46. 3 de octubre de 1818, II, 164-65: *Rom.* VII, 14-16; 18, 22-24. Octubre de 1819, II, 238, y noviembre de 1821, II, 336: *Rom.* VII, 24. Julio y septiembre de 1820, II, 285 y 288: *2 Cor.* IV, 16. *Agenda*, notas del 29 de julio de 1818, III, 164: *Fil.* I, 23. Notas de Limoges, 19 de marzo de 1824, III, 213: "El hombre exterior se desmorona; empero, el hombre interior se renueva día tras día" (*2 Cor.* IV, 16).

[68] *Réponse à M. Guizot*, noviembre de 1814, X, 277. Cf. *Journal*, 28 de marzo de 1820, II, 266, y la meditación del Viernes Santo que sigue a este texto, y en la que cita la *Imitación de Cristo*, l. III, cap. XXXIII.—*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate* es una fórmula de Boerhaave, que Biran gusta de citar: Véase *Décomposition de la pensée*, III, 77, 163, 210; IV, 230. *Essai*, II, 198, 202. *Mémoire sur les perceptions obscures*, V, 126. Es decir, que hay en nosotros dos "esferas" de hechos que definen dos "vidas".

[69] *Journal*, 9 de diciembre de 1819, II, 255. Biran añade: "Si el fondo de nuestra existencia es una dualidad necesaria, ¿cómo deshacerse de uno de los términos? No hay actividad sin pasividad."

[70] Al tratar, en su *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, de la evidencia metafísica y de los límites naturales que encuentra en la heterogeneidad misma del sujeto al que tiende a aplicarse, Biran muestra que encontramos aquí dos clases de elementos en oposición y casi siempre en lucha: "y, sin embargo, de su combinación resulta el hombre entero; solo en el ejercicio simultáneo de dos fuerzas y en la aplicación de una a otra y a sí misma puede estudiarse el ser inteligente y que siente, y conocerse en la humanidad completa (*duplex in humanitate*)" (IV, 236). En el *Journal*, 23 de marzo de 1820 (II, 266), no duda en hablar "de las dos naturalezas de que se compone el hombre: la naturaleza sensible y apasionada, y la razonable o inteligente. La primera no considera los objetos más que exteriormente; se alimenta de impresiones dispersas. La otra aspira siempre a la unidad, al principio del orden."

vista sistemáticos o de consideraciones lógicas abstractas, sino de una experiencia singular, de un conocimiento íntimo del *yo* concreto e individual, de su contacto con lo interior y lo exterior. Maine de Biran no parte de principios postulados *a priori* e impuestos por el espíritu a las cosas. Parte de las cosas mismas; se pone, o mejor se encuentra, en presencia de su *yo*, vibrando a todas las sugestiones, a todas las llamadas provenientes del interior y del exterior; se encuentra enfrentado con el misterio que constituye para cada uno de nosotros su propia existencia. La cuestión que se le plantea no es la de eludir este misterio o la de reducirlo haciéndolo entrar en cuadros que dejan escapar lo esencial de él; es, por el contrario, la de aceptarlo tal como es, conduciéndonos de nuevo por una especie de desposeimiento al centro de nuestro ser que siente y que piensa, y que se ignora, incitándonos así a sobrepasarnos, sin dejar por ello de ser nosotros mismos.

Maine de Biran lo anota en su Diario de 1817: "El 25 de noviembre pasé la tarde con el abate Morellet. Conversación psicológica. Mi viejo amigo me preguntó bruscamente: *¿Qué es el "yo"?* No pude responderle. Hay que colocarse en el punto de vista íntimo de la conciencia, y teniendo entonces presenta esta unidad que *juzga* de todos los fenómenos, aunque permanezca invariable, se percibe este *yo* y no se pregunta ya *lo que es*" [71].

No se pregunta porque no se podría responder más que *poniendo* o construyendo el dato que se busca y que se trata de descubrir; porque el hombre no *concibe* las cosas si no es procediendo así. Maine de Biran desconfía de este uso de las formas y de las categorías abstractas y, en general, de la lógica. Es el abuso de la lógica, como sabemos, lo que denuncia en los ideólogos y en el mismo sensualismo, cuyo sistema es más lógico que real. Reprocha a Fichte el haber querido obtener por abstracción, partiendo del *yo* que es perfectamente simple, idéntico y uno, el puro *yo* absoluto [72];

[71] *Journal*, II, 95. El abate Morellet (1727-1819), amigo de los enciclopedistas, miembro de la Academia francesa, diputado en el Cuerpo legislativo de 1808 a 1815, es autor de numerosas obras, sobre todo *Mémoires inédits sur le XVIIIe siècle et la Révolution*, 2 vols., París, 1821, 2.ª ed. aument., 1822 (cf. Aug. Mazure: *Les idées de l'abbé Morellet*, París, 1910). Es citado varias veces en el *Diario* de Biran, desde la comida del 29 de octubre de 1814 (I, 26), en compañía de Dupont de Nemours y de François Raynouard, en la que "el abate Morellet cantó con inspiración su entierro y su resurrección".

[72] "No es por *abstracción*—escribe Biran el 3 de enero de 1817 *(Journal*, II, 7)—como, partiendo del *yo*, nos elevamos a la noción del *alma sustancia*, sino desde otro punto de vista, que es el de nuestra *creencia*, completamente diferente del de la conciencia. No hay nada que abstraer del *yo*, que es perfectamente simple, idéntico y *uno*, y el *puro yo* absoluto que Fichte opone al *yo empírico*, no se obtiene, pues, por *abstracción*. Es un concepto ontológico de una naturaleza diferente." Cf. *Journal*, 13 de marzo de 1822, II, 353, en el que Biran cita un resumen de Jean-Charles Passavant, alumno de Schelling, que le dio a conocer el buen germanista Sébastien de Planta (cf. Albert du Boys: *Sébastien de Planta*, Grenoble, 1862), y que se encuentra en la Biblioteca Victor Cousin *(Recueil des papiers de Maine de Biran*, ff. 187-98): "Nota para monsieur Maine de Biran, idea sucinta de la manera cómo Fichte concibe y discute algunos de los fenómenos principales que ofrece la conciencia psicológica al que se observa a sí mismo", con notas manuscritas de Biran.

y censura a Kant el haber abstraído las categorías de los resultados muertos y no de la acción viva de la inteligencia que se refleja en ellos, de tal suerte que la *ciencia* es establecida antes que la misma *existencia*, lo que conduce finalmente a tomar los *signos* por las *cosas* [73]. Su método es muy diferente. Lo verdadero, para él, "debe ser tomado de lo real, no de lo posible"; pero lo real no se construye, se constata: se aprehende en el *hecho* mismo, por una percepción inmediata. Esta percepción es, sin duda, relativa; pero encierra una relatividad positiva, que supone lo absoluto y nos encamina hacia él. Porque la dificultad de conocer lo absoluto o de dejarlo actuar en nosotros es la prueba misma de su existencia *como absoluto;* y lo que se aparecía como el obstáculo imposible de superar se convierte así, en el seno de la experiencia vivida, en el instrumento mismo de una aprehensión exacta o del sentimiento del objeto al que tendemos. Colocado a mitad de camino entre lo relativo, que experimenta, y lo absoluto, de lo que tiene el sentimiento invencible, el hombre, según Biran, percibe muy claramente tanto los límites como el punto de contacto de uno y de otro, y se prepara a ver "en la causa que somos", y en su relatividad misma, "ese absoluto con el que se mide en definitiva todo lo relativo". El punto de vista de Maine de Biran es el de la "reflexión del espíritu sobre sí mismo", que faltará, desgraciadamente, a Comte [74], como había faltado ya a Kant; y puede decirse, con Bergson, que, colocándose en él, abrió "el camino por el que la metafísica deberá marchar definitivamente", porque "concibió la idea de una metafísica que deberá elevarse cada vez más alto, hacia el espíritu en general, a medida que la conciencia descienda más abajo, a las profundidades de la vida interior" [75]. Lo diremos con una sola palabra, *altius*, que designa a la vez lo que es más profundo y lo que

[73] *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, III, 119-23; IV, 74, 242. *Essai sur les fondements de la psychologie*, VIII, 140-42. *Des idées et des objets*, manuscrito 2.137 de la Biblioteca del Instituto citado por Gouhier: *Les conversions*, 267, nota 2 (texto muy importante).

[74] Como lo hace observar, en estos mismos términos, Félix Ravaissón: *La philosophie en France au XIXe siècle*, 1867, 5.ª ed., Hachette, 1904, pág. 91.

[75] H. Bergson: *La philosophie*, 1915, en *La Science française*, Larousse, t. I, pág. 26 *(Ecrits et paroles*, II, 424-25).

es más alto, extendida la dimensión proporcionalmente en uno y otro sentido, que se reúnen en este mismo movimiento.

Pero este *paso de lo interior a lo superior,* o mejor este enlace íntimo e indisoluble entre la *elevación* y la *profundización,* no se operó de repente. Maine de Biran necesitó para ello de mucho tiempo; y lo alcanzó en realidad solo al precio de esfuerzos renovados, acompañados de dudas, de retrocesos y de alternativas que no hacían más que traducir a su inteligencia la especie de terror que experimentaba en el umbral del misterio. Son precisamente estas andaduras las que constituyen la principal dificultad, a la vez que la originalidad singular de la doctrina; pero son también las que le dan su valor incomparable, porque nada tiene más valor en filosofía que lo que se ha ganado en dura lucha.

Su primera conquista fue la de la profundidad, que no advertía todavía pudiera conducirle a lo superior, porque permanecía como encerrado, privado de la perspectiva sobre lo más alto. Escribe en su *Diario* (octubre de 1819, II, 243-44): "La distinción entre el hombre *interior* y el hombre *exterior* es capital y será el fundamento de todas mis investigaciones ulteriores; se trata de verificar claramente la división, lo que no ha sido hecho aún por ningún filósofo, ni siquiera por los que parecen haber llevado más lejos su meditación." Y añade que "los modernos no se han referido más que al hombre exterior, desde los que no ven otra cosa que sensaciones, hasta los que hacen descender del cielo todas las ideas junto con las lenguas" (*132), apuntando así con los materialistas, no tan solo a los lógicos y a los ideólogos (que, como mostrará Ravaisson [76], se parecen extrañamente), sino también a M. de Bonald: ¿no había escrito este en sus *Investigaciones filosóficas sobre los primeros objetos de los conocimientos humanos* (cap. I, t. I, pág. 85): "¿Es en el hombre exterior y no en el interior donde hay que buscar el hecho primitivo fundamental de la ciencia?" Pues bien: esta proposición tiende "a destruir enteramente el sujeto de la ciencia psicológica" [77], porque el hombre interior no puede manifestarse así al exterior.

...Por poco que se profundice en el sujeto y aun limitándose a los hechos de sentido íntimo consultados en el silencio y con buena fe, puede asegurarse que hay detrás o por encima de este hombre exterior que siente, imagina, discurre, razona, saca consecuencias de premisas,

[76] *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle,* 1867, 5.ª ed., 1904, § XXXVI, págs. 251 y sgs., 272, 282.

[77] *Journal,* octubre de 1819, II, 239. Cf. las notas críticas sobre el *l'Origine du langage* y la *Définition de l'homme* (según M. de Bonald), 1818, XII, 167 y sgs., y, en el Apéndice, la nota *134.

actúa fuera de sí para satisfacer pasiones o apetitos naturales, vaga por los diversos empleos de la sociedad, tiende sin cesar a captar los sufragios o la opinión de sus semejantes, a tomar las *formas* más capaces de imponérseles o de seducirlos y se ocupa sin cesar de *parecer* despreocupado de lo que es en el fondo, etc., que hay, digo, detrás de este hombre *exterior* tal como lo considera y discurre sobre él la filosofía lógica, moral, fisiológica, un hombre interior que es un sujeto aparte, accesible a su propia percepción o intuición, que lleva en sí mismo su luz propia, que se oscurece, lejos de avivarse, con los rayos provenientes del *exterior,* etc., y, desde este punto de vista, cuán falso resulta decir que el hombre es una *inteligencia servida* por los órganos que le dañan y le oscurecen. El hombre interior es *inefable* en su esencia y ¡cuántos grados de profundidad, cuántos puntos de vista del hombre interior no han sido incluso todavía entrevistos!... [78].

Este descubrimiento no procede, como las tesis de Bonald y de los tradicionalistas, de una simple reacción contra los excesos de la tesis adversa, que inclinaría a producir una simple oscilación de un extremo al extremo opuesto, con la tara del mismo vicio que se pretende combatir. Maine de Biran lo realizó—como se hacen las revoluciones duraderas y fecundas—profundizando en una experiencia vivida y construyendo o preparando con él un método. Este método es el *análisis,* que, tanto en cualquier ciencia como en la matemática, resulta, en efecto, el único método fecundo de descubrimiento, a condición de que parta de lo dado, que lo respete, en lugar de hacer desvanecer la realidad o el ser, disociándolo en sus elementos abstractos, y de que se termine en una síntesis que nos restituya el sujeto en su ser concreto e individual por una serie de juicios intuitivos enlazados [79]. Tal es precisamente el carácter de un hecho primitivo y de una verdad inmediata como el

[78] *Journal,* 28 de octubre de 1819, II, 244. Esta expresión de *hombre interior* había sido ya adoptada por Cabanis: "El hombre interior es el órgano cerebral" *(Histoire physiologique des sensations,* Mémoires de l'Institut, 1798, I, 169). Pero reviste un sentido muy diferente en la concepción biraniana del esfuerzo *(Lettres à Tracy,* VII, 248, 256), sentimiento de voluntad a la vez que sentimiento de resistencia, inseparable de la "causa *yo*", de la "potencia *yo* que lo crea, que no se conoce más que en él y por él" (VII, 273. Cf. 265), y del que tenemos un "sentimiento inmediato" *(Lettre à Degérando* del 22 de julio de 1804, VI, 158).

[79] Véase lo que dice Biran del análisis en su *Mémoire sur les rapports de l'idéologie et des mathématiques,* 1803, III, 1-26; en la *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* 1.ª p., § 5, III, 86-135; en el *Essai sur les fondements de la psychologie,* 2.ª p. (Ensayo de un nuevo análisis de las facultades del hombre), sec. IV (Sistema reflexivo), cap. IV (Del razonamiento), y 3.er apénd., Del análisis de las ideas, IX, 639-46; en fin, en un manuscrito de la misma época (1812), *Sur la méthode analytique,* publicado por Tisserand, *Rev. Méta.,* 1916, págs. 323-30. Cf. Jacques Paliard: *Le raisonnement selon Maine de Biran,* Alcan, 1925, págs. 49, 57 y sgs.

hecho psicológico de nuestra existencia, a saber: que "el ser y el parecer, el objeto y la idea son idénticos o se reducen a lo mismo", de suerte que la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi,* aquella medida de esta, son una sola y la misma cosa [80]. Y así la dialéctica biraniana se presenta como una dialéctica salida de la experiencia íntima, modelada sobre ella, vivificada por ella y mantenida sin cesar en contacto con la realidad o el ser; una dialéctica que saca su evidencia metafísica de la fuente más inmediatamente real y más próxima a nosotros, del sentimiento individual de existencia, para la que (y esto es digno de hacerse notar) "los obstáculos a la ciencia forman parte de la ciencia misma" [81].

De esta *dialéctica vivida,* cuyos escalones no están constituidos por grados de abstracción, sino por las etapas sucesivas de un pensamiento en busca de la verdad, conviene advertir con cuidado, como Biran mismo lo ha hecho [82], cuál es su punto de partida y, si puede decirse así, su móvil de impulsión.

Una circunstancia fue su origen. El 15 vendimiario del año VIII (6 de octubre de 1799) el Aula de ciencias morales y políticas del Instituto había sacado a concurso el tema siguiente: "Determinar cuál es la influencia del hábito sobre la facultad de pensar o, en otros términos, hacer ver el efecto que produce sobre cada una de nuestras facultades intelectuales la repetición frecuente de las mismas operaciones." Maine de Biran decidió tomar parte en el con-

[80] *Opinion de Hume sur l'origine et la nature de la notion de causalité,* diciembre de 1814, XI, 367. Más adelante, pág. 371, Biran precisa: "Tomando el *yo* como causa y la sensación muscular como efecto, no hay ya lugar a preguntarse cuál es el fundamento de la relación íntima que une estos dos términos en el sentimiento del esfuerzo querido, puesto que se trata del hecho psicológico de nuestra existencia, más allá del cual es imposible remontar sin salir de nosotros mismos o cambiar de punto de vista." Y a propósito de Ancillon, en la *Conversation avec Degérando et Ampère* del 7 de julio de 1813, X, 38, nota: "¿No hay un orden de nociones tal que el conocimiento que tenemos de ellas o la existencia que tienen en nuestro espíritu entraña necesariamente su *existencia absoluta* y viceversa, de suerte que es imposible que existan sin que pensemos en ellas y que pensemos en ellas sin que realmente existan?" Así, "la causa no puede ser nunca conocida como un fenómeno y no tiene nada de fenoménico; al percibir interiormente la causalidad del *yo,* aprehendemos inmediatamente el *ser,* la fuerza y la sustancia del alma" (X, 34). Hay aquí una visión profunda, que recogerá, o tratará de recoger, la fenomenología moderna, para superar la oposición entre el ser y el parecer, entre el objeto y la idea, entre el sujeto y el objeto, sin anularla, sino más bien tomándola en la fuente misma de la que brota y en la que se revela la afinidad de las dos nociones.

[81] *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* IV, 239. Véase el conjunto de las págs. 233-43.

[82] En el análisis de la evolución de su pensamiento que hizo en octubre de 1823 *(Journal,* II, 398-410), que Naville recogió como introducción a los *Nouveaux essais d'anthropologie,* y que Tisserand reprodujo, XIV, 202-19.

curso y presentó una primera memoria que, a falta del premio, no otorgado, le valió una mención honorífica. Anunciado de nuevo el tema a concurso por el Instituto el 15 germinal del año IX (6 de abril de 1801), Maine de Biran retocó su manuscrito y obtuvo esta vez el premio, que le fue concedido unánimemente por una comisión en la que se encontraban Cabanis y Tracy. Como dijo él mismo, había sentido entonces, por primera vez, la necesidad de producirse hacia fuera; reunió, pues, los materiales que tenía en su poder sobre la cuestión [83], y, de hecho, en su libro utiliza, de una manera, según un método y con un acento enteramente nuevos, las experiencias que había realizado al observarse a sí mismo.

La manera, en primer lugar, es muy diferente a la de sus predecesores y a la de sus maestros. Los analistas sustituyen la observación exacta de los *hechos* por la constitución de un lenguaje de *signos* artificiales reunidos en sistemas, y la relación de nuestras ideas con los hechos por las relaciones que mantienen entre sí las ideas abstractas o complejas que nosotros mismos creamos y cuyas relaciones percibimos comparando los signos. En el estudio del hombre físico y moral reemplazan por el análisis de los términos el análisis de las facultades y de las operaciones del ser humano y la búsqueda de la fuente común de la que derivan. Maine de Biran, en cambio, se aplica con extrema circunspección a la búsqueda de los hechos que cada uno puede descubrir sin salir de sí mismo, pero que presentan una complejidad y están sujetos a variaciones tales que parecen más bien un efecto del azar que un resultado esencial de la naturaleza del ser, de suerte que su enlace y el orden que los rige ofrecen dificultades con frecuencia insuperables, que difícilmente se dejan reducir y generalizar como el hombre trata de hacerlo; porque "la unidad, la simplicidad que tiende a establecer en su mundo sistemático se encuentran casi siempre en oposición con la unidad y la simplicidad de los principios que dirigen el mundo real" [84].

Es a los ingleses Bacon, Hobbes y Locke a quienes hay que conceder el mérito de haber intentado esta gran empresa, gracias a la cual "la ciencia del hombre se elevaba al nivel de las ciencias físicas positivas" (Borrador de la primera memoria, II, 339). Desgraciada-

[83] Tisserand publicó en el tomo II de las *Œuvres* el texto de la memoria que Maine de Biran había publicado en Hendrichs unos meses después de haber sido coronado (6 de julio de 1802); figuran ahí, en forma de notas o en apéndices, el borrador (A) y fragmentos del manuscrito (B) de la primera memoria, notas impresas de la edición de 1803 que no se encuentran en el manuscrito presentado en el Instituto (D) y notas manuscritas del ejemplar del Instituto (E). Sobre la historia y la comparación de estos diferentes textos y estados sucesivos, cf. Gouhier: *Les conversions,* págs. 121-35.

[84] Introducción al borrador de la primera memoria, II, 338; 346-47.

mente, cometieron el error de dar al principio de la sensibilidad una amplitud y unas aplicaciones que los hechos no encierran y que la experiencia más evidente se encarga de desmentir, buscando en las impresiones externas de los cinco sentidos conocidos[85] la fuente exclusiva de todas las determinaciones, de todas las ideas, de los apetitos y de las inclinaciones de los seres sensibles y del hombre en particular: ¡como si no hubiese nada anterior al ejercicio de estos sentidos, y como si la sensibilidad física encerrase todas las facultades del ser inteligente! Los ideólogos franceses, sus discípulos, los superaron, no obstante sus manifiestas limitaciones; supieron distinguir, cuando no se contentaron con un análisis gramatical, sino que especularon con hechos palpables, tras las impresiones recibidas de fuera, las disposiciones anteriores con las que se coordinan, y ese "fondo primordial determinado por la organización interior y el conjunto de las disposiciones que el sistema sensitivo lleva en sí mismo", fondo al que estas impresiones solo sirven para dar forma. Es lo que, mejor que Condillac, demasiado lógico y sistemático, reconoció el sabio autor de la *Historia fisiológica de las sensaciones,* Cabanis, que, con una precisión enteramente nueva, desveló de una manera admirable los puntos de contacto y el enlace íntimo que existen entre la fisiología y la metafísica, mientras que "el ciudadano Destutt-Tracy" (como le llama Biran, que confiesa no haber hecho otra cosa que desenvolver sus primeras ideas), descubría, al lado, y a la vez por debajo y por encima, de la sensibilidad y de las impresiones pasivas, sea externas, sea internas, cuyo juego se ejercita en mí sin mí, la facultad de mover o la *motilidad* voluntaria, a la que "el primero" refirió "claramente el origen del conocimiento, la distinción de nuestras maneras de ser entre sí y el *yo* que las experimenta, y, en fin, el juicio de *existencia real* y todos los demás juicios que derivan de él". Tal es el punto que conviene aclarar: se trata de establecer la conexión íntima, el concurso mutuo de estas dos facultades, pasiva y activa; las proporciones en las que el sentimiento y el movimiento se hallan combinados, el equilibrio que se establece entre ambos y el pensamiento a través de las variaciones a las que están sujetos los individuos en el curso de su móvil existencia, que nos muestra alternativamente, como escribe Diderot, "la máquina tranquila o furiosa, débil o vigorosa, sana o enferma, delirante o regulada, sucesivamente imbécil, perspicaz, estúpida, ruidosa, muda, letárgica, actuante, viva, muerta" (II, 349).

Ahora bien: para alcanzar este resultado bastaría quizá con introducir aquí el prudente método analítico cuyo modelo concibió Bonnet, aunque no se haya ajustado a él: "Remontar a la fuente de los fenómenos", elevarse a esa altura desde la que se abarca en su conjunto y en la infinita variedad de sus operaciones el "microcosmos" humano. Pero esto exige, de parte de los que quieran hacerlo, "una vuelta absoluta sobre sí mismos, y una especie particular de observación interior, demasiado desconocida de los metafísicos.

No se trata solamente de combinar las ideas con sus signos, de postular principios abstractos y, con la fuerza exclusiva de la cabeza, de llevar hasta el fin sus consecuencias; no se trata tan solo de observar la marcha de su espíritu en el ejercicio regular del pensamiento y el empleo de sus métodos y de su instrumento, sino que es preciso todavía sorprenderse, por decirlo así, ante esos estados de ensoñación, de atonía o de exaltación, de impulso o de languidez en los modos del pensamiento, y volver al mismo tiempo al sentimiento particular que se tiene de su existencia..." *(ibíd.,* II. 353-54). Y para esto "hay que estar dotado de un cierto temperamento".

Pero nosotros sabemos que Biran estaba dotado de este temperamento y que, para orientar la ciencia del hombre por este camino, no tenía más que observarse y anotar hora por hora sus disposiciones físicas, morales e intelectuales, sus variaciones, sus matices propios y sus enlaces sutiles, manteniéndolos constantemente bajo la mirada de la reflexión.

Se necesitaba encontrar todavía el punto de aplicación de semejante método, a fin de no perder de vista el orden que preside este encadenamiento secreto de tantas cosas diversas. La idea genial de Maine de Biran fue la de percibir, en la cuestión que le había sido propuesta como consecuencia de una circunstancia fortuita (aunque para el genio no hay nada fortuito ni es concebible el azar), el punto preciso y determinado desde el que podría, sin alterar para nada la naturaleza de los hechos, aclararlos con un estudio ajustado y profundo, y transformar así el método analítico, concebido no ya como un fin, sino como un medio, con vistas a una síntesis adecuada que nos entregase lo real.

El examen de los efectos del hábito no le reveló tan solo, e inmediatamente, en nosotros, justificándola, precisándola y renovándola, la distinción ya entrevista por Destutt de Tracy entre las impresiones pasivas y las impresiones activas, entre la facultad de sentir y la facultad de mover. Le hizo aprehender en la facultad de mover, y más particularmente en la impresión a la que llamará más tarde el sentimiento del esfuerzo, el *yo* que Condillac y Bonnet identificaban con cada una de sus modificaciones y absorbían en ellas, de suerte que "estos metafísicos suponen siempre el juicio

[85] *Ibíd.,* II, 342. Biran sospecha que hay algunos otros, como lo mostrará Charles Noël Martin: *Les vingt sens de l'homme devant l'inconnu,* Gallimard, 1958.

de personalidad, cuyo fundamento convendría ante todo señalar" (II, 45, nota 2. Cf. 49 y nota 1 y, aquí mismo, anteriormente, página 168, nota 14).

Había, dirá más tarde[86], en este trabajo una idea dominante, un hecho de observación principal alrededor del cual venían a agruparse todos los demás: el de que el hábito o la repetición de las mismas impresiones recibidas del exterior, enerva, altera, debilita poco a poco, y puede terminar por borrar enteramente todo lo que hay de *sensible*, propiamente hablando, en esas impresiones, es decir, todo lo que primero afectó al alma de placer o de dolor; mientras que, por otro lado, todo lo que es debido al conocimiento o al empleo de los medios de representación clara o distinta de las ideas o de los objetos, en nosotros o fuera de nosotros, adquiere más nitidez, facilidad, prontitud y seguridad por la repetición de las mismas impresiones o de los mismos actos. Hay, pues, decía yo, en la representación o en la percepción *objetiva* alguna cosa o alguna condición que no entra en la sensación *subjetiva*, limitada a afectar al alma de placer y de dolor; ahora bien: esta cosa, esta condición, ¿de dónde viene? La comparación[87] de los hechos de nuestra naturaleza y un nuevo análisis de los sentidos muestran que no viene ni del exterior ni del alma limitada a una simple actividad pasiva, dependiente de los estímulos externos u orgánicos, confundida y como identificada bajo esta relación con la organización viva o el principio de la vida animal, sino del alma, dotada por su naturaleza de una libre actividad, que libera hasta un cierto punto los modos o actos de que ella dispone, de los lazos de la sensación, de la necesidad de las cosas de la naturaleza exterior, la hace vivir una vida nueva e imprime a sus productos de conciencia un carácter de fuerza, de constancia, de perfectibilidad que falta enteramente a la sensibilidad pasiva, sujeta a la influencia deletérea de todos los objetos que la excitan y destruyéndose a sí misma con la repetición de su propio ejercicio.

Examinando en detalle los dos modos opuestos de influencia que el hábito ejerce sobre el hombre entero..., me vi llevado por los fenómenos mismos a trazar una línea de demarcación bastante exacta entre lo que hay de pasivo y lo que hay de verdaderamente activo o *libre* en nuestra naturaleza, entre lo que nosotros podemos hacer para nuestra educación intelectual y moral en esta vida, que es una preparación para la otra, y lo que sufrimos bien a pesar nuestro, esto es, lo que en modo alguno está en nuestro poder cambiar, y que pasa, cambia incesantemente y debe *morir* por entero como muere ya a cada instante.

Considerando así que la conciencia, o el sentimiento idéntico y constante que nosotros tenemos invariablemente de nuestra existencia personal o de nuestro *yo*, debería, por el contrario, alterarse mucho más que todas las otras modificaciones sensibles, si no tuviese un carácter esencialmente diferente del de la sensación que se transforma, etc., concluí de ello ya bastante naturalmente que el *yo* mismo, la persona humana, tenía su fundamento o su condición primera en la actividad esencial del alma humana, o que no era otra cosa que el sentimiento de la fuerza activa y actualmente en ejercicio...

Y, en efecto, como escribía en la introducción a su *Memoria*[88]:

Cuando me limito a las sensaciones puramente *afectivas*, si una se vuelve bastante viva para ocupar toda mi facultad, me identifico con ella; no separo de ella mi existencia, me parece que mi *yo* está concentrado en un punto, que el tiempo y el espacio han desaparecido, y no distingo, no comparo nada. Cuando me muevo, mi ser se extiende hacia fuera; pero, siempre presente a sí mismo, se reencuentra, se aprehende sucesivamente o a la vez en varios puntos; cada movimiento, cada paso que doy, es una modificación muy distinta que me afecta doblemente, no solo por ella misma, sino por el acto que la determina; soy *yo* quien muevo, o quien *quiere* mover, y soy *yo* también quien soy movido. He aquí los dos términos de la relación necesaria para fundamentar ese primer juicio simple de personalidad: yo *soy*.

Es así, dirá todavía veinte años más tarde (*Journal*, octubre de 1823, II, 401. Cf. 25 de noviembre de 1816, I, 238-39), cómo se encontraba ya en este primer esbozo el germen de las ideas que, proseguidas, elaboradas, aclaradas en su espíritu, habrían de conducirle al descubrimiento de lo más profundo y de lo más alto, según la bella expresión de Leibniz que cita: "En lo que a mí respecta, aunque creo que no hay ningún pensamiento de nuestro espíritu que esté liberado de los sentidos, pienso, sin embargo, que nuestro espíritu está más estrechamente unido a Dios que a los cuerpos y que se halla destinado tanto a conocer las cosas exteriores como a conocerse a sí mismo, y por aquellas, al autor de las cosas"[89]. Sin duda, su obra era aún la "de un joven en quien la imaginación predomina sobre la reflexión"; y, no presintiendo todavía "lo que nosotros podemos saber y lo que debemos ignorar siempre en la ciencia de nuestro ser propio" (*Journal*, 25 de noviembre de 1816, I, 239), no veía claramente los límites y el alcance de esta experiencia inmediata de la que había partido, y no sospechaba el medio ni la posibilidad de franquearlos. Pero la conmoción había tenido lugar y se encontraba en camino de hacerlo.

[86] En el análisis que dará en su *Journal*, 27 de octubre de 1823, II, 399-400.

[87] Biran había escrito primero: El análisis.

[88] II, 21-22. Para Biran, como observa justamente G. Madinier (*Conscience et mouvement*, pág. 83), "el hábito actúa como un revelador".

[89] *Journal*, octubre de 1819, II, 238. El texto de Leibniz, sacado de sus *Responsiones ad Stahlianas observationes*, es citado por Biran según la edición Dutens de *Leibnitii opera omnia*, Ginebra, 1768, t. II, 2.ª p., pág. 137, que Biran poseía en su biblioteca de Grateloup, junto con la *Théodicée* (ed. 1739), las *Epistolae ad diversos* (ed. 1784-1792) y los *Pensées de Leibniz* (ed. Emery, 1802).

Pues aconteció, nos dice (*Journal*, 27 de octubre de 1823, II, 401. *Anthropologie*, XIV, 205), que "la misma academia me ofreció poco después la ocasión de desenvolver el principio fundamental de mi obra sobre el *hábito*, concediendo un campo mucho mayor a sus aplicaciones". En efecto, el Instituto había sacado a concurso, en octubre de 1802, y luego propuesto de nuevo el 23 de marzo de 1804, por no haber obtenido premio ninguna contestación, el tema siguiente: "¿Cómo se puede descomponer la facultad de pensar y cuáles son las facultades elementales que debemos reconocer en ella?" Desde fines de 1802, Maine de Biran estaba entregado al trabajo; y su Memoria se encontraba casi terminada cuando, escribe a su amigo Degérando el 5 floreal del año XII (25 de abril de 1804) (VI, 153), "el golpe más terrible del destino cayó sobre mi cabeza". Su "bien amada esposa", Louise Fournier, ese "ángel de belleza y de bondad" al que amaba "con todas las potencias de (su) alma" (*Journal*, páginas sin fecha, III, 220; 23 de octubre de 1814, I, 25), murió el 23 de octubre de 1803. "¿De qué sirve la filosofía cuando el alma está completamente deshecha...? Desde ese momento lo olvidé ya todo." Sin embargo, añade, "habiendo sabido que la tercera clase del Instituto no había adjudicado todavía el premio y que la misma cuestión había sido anunciada nuevamente a concurso, experimenté un movimiento de coraje y de emulación, quise hacer aún uso de mi cabeza, aunque no fuese más que para distraer las penas del corazón. Al fijar la atención en mis cuadernos, me convencí claramente de la revolución total que se había operado en mis ideas y en mis sentimientos. Yo no me comprendo; es preciso que aprenda de nuevo todo lo que ya sabía" [90].

El origen de esta revolución remontaba a su encuentro con Degérando [91], en quien y por quien, como le había escrito en una carta de gran importancia (26 vendimiario del año XI=18 de octubre de 1802, 147-48 [92]), había aprendido verdaderamente a conocerse: "El momento en que hice conocimiento de usted será la época de mi vida de la que guardaré siempre los más dulces recuerdos... Siento verdadero pesar de haberle conocido demasiado tarde y de no haber podido aprovechar mucho antes sus consejos, su ejemplo y sus sabias lecciones. He sentido, al conversar con usted, que mis ideas hubieran necesitado del contacto íntimo con las suyas para agrandarse, para rectificarse y depurarse." Su espíritu se hallaba entonces en plena crisis de reconocimiento y redescubrimiento de sí. Al releer su memoria sobre el hábito, de la que estaba "lejos de encontrarse satisfecho", descubría en ella "vicios de lenguaje", provenientes "en la mayor parte de los casos de mescolanza, tal vez fuera de lugar, de la fisiología con la metafísica"; y temía que estas formas o estas expresiones demasiado *materialistas* encubriesen, a los ojos de algunos lectores, el fondo de una doctrina que, por la distinción de las dos vías, orgánica e intelectual, la una pasiva y la otra activa, ofrece "armas bastante fuertes contra un sistema peligroso y desolador" y pone a cubierto de toda crítica los principios de moralidad, singularmente comprometidos en este sistema. Biran no cambió, sino que, a la luz de un pensamiento de acuerdo con su propio pensamiento, reconoció él mismo, si puede decirse así, el día en que conoció personalmente al hombre cuya influencia parece guiarle en sus meditaciones.

Lo que reconoció fue esa *filosofía de la experiencia* de la que Degérando, escribe el 22 de julio de 1804 (VI, 156), fue el primer propagador entre nosotros, y a la que da extensión y trata de determinar su principio. Pero no descubre este principio en la afectividad, como lo hace Tracy, que, infiel a su descubrimiento inicial, confunde la motilidad voluntaria con la necesidad, el instinto o el deseo afectivo, y llega así a la afirmación de que el sentimiento de existencia personal es idéntico a la afección sensitiva: lo que equivale a abandonar todo lo que estaba encerrado en su gran principio [93]. Siguiendo, por el contrario, este principio y analizando con

[90] Carta citada a Degérando del 25 de abril de 1804, VI, 152-53.—Con respecto a la historia bastante complicada de la *Memoria sobre la descomposición del pensamiento* y a la "revolución" que se produjo entonces en el espíritu de Maine de Biran, véase Gouhier: *Les conversions*, págs. 167 y sgs. Tomando como base la importante carta que citamos, este autor no duda en escribir: "Es, pues, entre el 23 de marzo y el 25 de abril de 1804 cuando Maine de Biran se hizo biraniano"; y precisa: "La conversión de Maine de Biran al biranismo se sitúa en el interior del diálogo con Destutt de Tracy" (*ob. cit.*, pág. 169). Añadiremos que se operó por un acto de conciencia que le puso en presencia de la verdad, en virtud, como dice Biran mismo en una carta de 1804 a Tracy (VII, 230 y sgs.; cf. Gouhier, págs. 137 y 169), de "esa especie de *fatum* que arrastra nuestras ideas al igual que todo lo demás".

[91] Este encuentro tuvo lugar en casa del conde (luego marqués) de Pastoret, que había sido presidente de la Cámara legislativa, diputado en el congreso de los quinientos y luego deportado como consecuencia del golpe de Estado del 18 fructidor del año V (4 de septiembre de 1797). Hizo desaparecer de repente en él, escribe el 15 de agosto de 1802 (VI, 144) Maine de Biran a su condiscípulo y amigo el abate de Féletz, las prevenciones que existían contra Degérando entre sus colegas del Instituto: "Me encuentro, le había dicho este, en una posición bastante enojosa, colocado entre las baterías de los filósofos de Auteuil y las de los enemigos de la razón." Preocupado sobre todo por la recristianización de Francia, su plan consistía en "reconciliar a los discípulos de Kant con los de Condillac" (VI, 145).

[92] Cf. la carta del 15 ventoso del año XI, VI, 150: "Sí, tengo de ello la dulce convicción, estamos hechos para entendernos."

[93] Carta de Biran a Tracy, que puede fecharse en mayo-junio de 1804, VII, 227-49, en particular 234. Cf. el *post-scriptum* de una carta perdida al mismo, VII, 274.

precisión su contenido, aprehende, sin ir más allá de los hechos de conciencia, en la facultad de mover y en el esfuerzo ejercido por la voluntad sobre los órganos que le obedecen, ofreciéndole resistencia, un "sentimiento inmediato de *potencia* o de *causalidad* personal" (carta citada, VI, 158), una conciencia de *ser* que se experimenta y que se afirma, no como sustancia, sino como causa[94]. Tal es su nueva conquista: la noción de causa dada por la experiencia inmediata. Ella le permite superar el punto de vista formal al que se había atenido en la *Memoria sobre el hábito*. En efecto, había dicho entonces, como Comte dirá más tarde: "Desde el momento que adoptamos la marcha del físico, debemos, siguiendo su ejemplo, no ocuparnos de otra cosa que de la relación y de la sucesión de los fenómenos, dejando atrás, y envueltas en el velo que las cubre, las causas primeras que no podrían nunca convertirse para el hombre en objetos de *conocimientos*. No sabemos nada sobre la naturaleza de las *fuerzas*. No se manifiestan a nosotros más que por sus efectos..."[95]. Pero escribe ahora que, en el esfuerzo, la conciencia aprehende inmediatamente la causa que somos. Y no se trata tan solo de una noción nueva, es una vida nueva la que surge, movida por una fuerza que "se refleja en sus propios actos" (*Décomposition de la pensée*, III, 161); asistimos a un "segundo nacimiento, el de la persona", porque "el sentimiento del *yo* no es diferente del hecho mismo de nuestra existencia individual", y el sentimiento de causalidad "es el de la personalidad misma" (*ibídem*, III, 230, 232; IV, 7, nota 1). El *yo* se aparece a Maine de Biran como una causa, no como una sustancia. Conciencia, persona y voluntad son otros tantos puntos de vista sobre este hecho primitivo de la experiencia como lo es el sentimiento íntimo de mi propia causalidad.

Así, la fuerza experimentada en el esfuerzo motor voluntario no pertenece al orden de las esencias, sino al de los existentes (*ibídem*, III, 235). Pero ignoramos lo que es en sí misma (*ibíd.*, III, 47-48 y 238, nota 1). Porque sería ponerse "en contradicción consigo mismo" querer "realizar como *absoluto* en un orden abstracto de *posibles* lo que no puede ser dado o concebido más que por *relación* en el orden de los *existentes*"[96]. Ahora bien: el espíritu no podría contentarse con estas negaciones. Bien consideradas, no hacen otra

[94] Véase el resumen por Tracy del punto de vista de Biran, en la carta que le escribió desde Auteuil el 27 pradial del año XII (16 de junio de 1804), VII, 278-79.

[95] *Influence de l'habitude*, II, 16. En una nota manuscrita (citada en la pág. 16, nota 1) Biran añade: "En física no nos ocupamos de las esencias. ¿Por qué habríamos de ocuparnos de ellas en metafísica?"

[96] *Décomposition de la pensée*, III, 128. Sobre todo esto, cf. Gouhier: *Les conversions*, págs. 194-99.

cosa que señalar límites en el orden de la realidad, de las existencias y del ser, lo mismo que en el orden de su aproximación por el pensamiento[97]. Y, por consiguiente, suscitan un doble problema: ¿es posible franquear estos límites?, ¿y cómo?

Las circunstancias, una vez más, se encargaron de plantear a Biran la cuestión que implicaba la andadura de su propio pensamiento. Como nuevas meditaciones le habían llevado, luego de un largo intervalo, a rehacer su trabajo, la Academia de Berlín, habiendo considerado que "una mayor precisión en el examen y el enunciado de los hechos primitivos del sentido íntimo contribuiría al progreso de la ciencia", proponía a la discusión de la Europa sabia la cuestión siguiente: "¿Hay percepciones internas inmediatas? ¿En qué se diferencia la percepción interna de la intuición? ¿Qué diferencia hay entre la intuición, la sensación y el sentimiento? ¿Cuáles son las relaciones de estos actos o estados del alma con las nociones y las ideas?"[98]. Maine de Biran acometió la empresa de contestar "sin otro interés que el de la verdad", y le bastaron pocos días para redactar su memoria, que recibió el premio.

A la primera pregunta: "¿Hay una percepción interna inmediata?", contesta: "Sí, si hay un *yo* que tenga el sentido íntimo de su existencia individual, una, idéntica, que permanezca siempre la misma, cuando todas las modificaciones adventicias varían sin cesar, cuando todos los fenómenos internos y externos, sensaciones, representaciones, imágenes, pasan y se suceden en un flujo perpetuo" (*Journal*, octubre de 1823, II, 405). Por esta percepción, "el sujeto *yo* se distingue no solo del *objeto* sentido o pensado, es decir, de la *causa* de las afecciones que experimenta en su interior o de los objetos que se representa en su exterior, sino que se distingue aún más, en el fondo de su existencia personal, de las ideas y de las sensaciones como representaciones que le acontecen y pasan incesantemente". Y hay más: si se hiciese tabla rasa de toda impresión accidental, externa o interna, habría todavía percepción interna, inmediata y simple, del *yo* como fuerza activa, que despliega su acción motora sobre una organización inerte, y dotada del sentido de su propia tendencia: ese sentido del esfuerzo inmanente que constituye su existencia personal, a la que vienen a añadirse todas las sensaciones provenientes de fuera o del organismo, pero que no se confunde con nada de lo que es pasivo, de lo que no está en nosotros o no es *nosotros mismos*. A diferencia de la intuición, que es esencialmente objetiva, por ser la forma de toda

[97] Cf. lo que dice Biran en su *Journal*, octubre de 1823, II, 402-03.

[98] Tema publicado por el *Monitor* francés del 3 de octubre de 1806 (*Journal*, II, 403-04, y las notas de Gouhier).

exterioridad, tanto en el hombre en estado de pasividad como en el animal, esta percepción inmediata del *yo* "es esencialmente subjetiva, aunque tome un carácter de objetividad desde el primer paso del conocimiento". Es "el origen y la base única de todas las nociones universales y necesarias de ser, de sustancia y, ante todo, de *causa*" *(ibíd.,* II, 406-07). Así, Maine de Biran franquea los límites en los que parecía encerrarle el simple conocimiento del *yo:* en *su ser* aprehende el *ser.* Pero ¿de qué manera y en qué forma lo aprehende? ¿Y cómo se opera este paso decisivo del conocimiento? Una nueva ocasión va a permitirle "circunscribir" el problema y aportar a él "una precisión nueva".

La Academia real de Ciencias de Copenhague, en 1811, propuso un tema que apuntaba nada menos que a una teoría completa de las relaciones entre lo físico y lo moral del hombre *(Journal,* octubre de 1823, II, 406-07). Preguntaba, en primer lugar, si las experiencias o consideraciones fisiológicas que tienen por objeto el cuerpo organizado vivo podían arrojar alguna luz sobre las operaciones atribuidas al alma humana, así como sobre los hechos del sentido íntimo que constituyen su base y les sirven de criterio, lo que permitiría hacer resaltar, desde un punto de vista nuevo, la importancia que presenta el examen de los hechos primitivos para el fundamento de toda teoría *racional,* tanto sobre las leyes de la vitalidad como sobre las del pensamiento, tanto sobre los lazos que las unen como sobre las diferencias que las separan; y lo que, precisamente, bajo otro sesgo, reducía Biran a la cuestión que se le planteaba sobre el paso de su ser al ser, de la conciencia subjetiva a la razón impersonal; en suma, de la psicología a la metafísica y a la ontología. La Academia preguntaba además si las investigaciones o consideraciones psicológicas sobre los hechos del alma humana o del sentido íntimo pueden tener una verdadera utilidad, no solo para la observación y el tratamiento de las enfermedades como la enajenación mental y los desórdenes nerviosos, sino en la ciencia del hombre físico, lo que, en otra forma, planteaba a Biran el problema del cuerpo y de su unión sustancial con el alma, en la unidad de existencia que pone el *yo* en contacto con las cosas.

A esta nueva cuestión contestó Maine de Biran con una Memoria que obtuvo el premio en 1813[99]. Resumía en ella todas sus

[99] Habría de rehacerla en agosto de 1820, a instancias de Antoine Royer-Collard, el hermano del filósofo, profesor en la Escuela de Medicina de París, a propósito de un curso sobre la enajenación mental que este debía profesar en Charenton y en el que atacaría el materialismo (cf. Chanoine Mayjonade: *Pensées et pages inédites de Maine de Biran,* Périgueux, 1896, págs. 274-76). Surgieron así las *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme,* publicadas por Victor Cousin en 1834 y que podrán encontrarse en el t. XIII de la ed. Tisserand, págs. 1-108; son continuación de ellas las *Considérations sur les principes d'une division des faits psychologiques et physiologiques,* escritas con ocasión del libro del doctor Frédéric-Joseph Bérard, médico de la Caridad, perteneciente a la escuela de Montpellier, *Doctrine des rapports du physique et du moral,* 1823 (XIII, 123-265).

meditaciones e investigaciones anteriores sobre las facultades del espíritu humano y sobre su división en facultades *pasivas,* orgánicas o animales, y facultades *activas,* intelectuales o *humanas,* a fin de constituir, partiendo del hecho primitivo, una ciencia completa del hombre, base de toda teoría racional, que nos presente, como él dice *(Journal,* octubre de 1823, II, 408-09), el "hecho total de la existencia humana". Separar las dos naturalezas esencialmente diversas de que está constituido el hombre, o reducirlas la una a la otra, como se ha hecho en dos sentidos opuestos, no significa otra cosa que aplicarse a una porción del hombre y, nos sentimos tentados a decirlo, a una abstracción de la humanidad, de suerte que el hombre total desaparece junto con el hecho total de la existencia humana. Pero ¿qué es esa "totalidad" del hombre y de la existencia que nosotros percibimos en él? ¿Cuál es el punto de vista desde el cual el observador podrá aprehender el hecho primitivo en una especie de unidad, en el punto de unión de dos órdenes de hechos completos, cada uno en su género, de "dos existencias, dos vidas reunidas en una sola vida compuesta, que no se parece ni a uno ni a otro de sus dos componentes"? Este problema no puede ser resuelto *a priori,* como intentaron hacerlo Malebranche y Leibniz, ni *a posteriori* por una experiencia que corporifica el alma o idealiza el cuerpo, y, por tanto, en uno y otro caso, destruye uno de los dos términos, sino tan solo "por la experiencia de un hecho *(sui generis),* único en su género, que abarca los dos elementos de la humanidad en una misma y única relación indivisible, cuyos dos términos son siempre distintos y no pueden ser concebidos como separados, a menos que el hecho primitivo de la existencia o el sujeto mismo constituido por la relación sea destruido". Ahora bien: añade, "este punto de vista—hemos de convenir en ello—no puede conciliarse con la manera de entender y de definir lo moral del hombre considerado en sus relaciones con lo *físico.* Lo *moral,* según nosotros, reside enteramente en la parte activa y libre del hombre". Todo lo demás, todo lo que en el hombre es pasión, todo lo que se contiene inmediatamente en el organismo o se refiere a él, afecciones de placer o de dolor, alicientes o repugnancias, imágenes o movimientos que las pasiones entrañan, "los apetitos, esas inclinaciones, esas determinaciones, esas *ideas* que siguen necesariamente la dirección de lo físico: todo esto cae

fuera del dominio *moral.* No es necesario decir que este pretendido dominio moral no es otra cosa que lo físico vuelto del otro lado: es, simplemente, lo puro físico o fisiológico; lo moral se halla en otra parte" *(Journal,* 25 de octubre de 1823, II, 409-10).

3. A LA BÚSQUEDA DE LO ABSOLUTO. LA PROFUNDIZACIÓN DECISIVA. PRIORIDAD DEL SER SOBRE EL CONOCIMIENTO: LO RELATIVO SUPONE UN ABSOLUTO PREEXISTENTE. PERO ¿PUEDE ESTE ABSOLUTO SER CONOCIDO DE OTRO MODO QUE EN LO RELATIVO? PRESENCIA EN EL "YO" DE UNA PASIVIDAD ESENCIAL, CON LA CUAL SE ENLAZA LA CREENCIA. ¿PUEDE ESTA NOCIÓN DE SUSTANCIA PASIVA SER CONOCIDA COMO HECHO? DESENVOLVIMIENTO DEL PENSAMIENTO DE MAINE DE BIRAN BAJO LA INFLUENCIA CONJUGADA: 1.°, DE SUS REFLEXIONES POLÍTICAS: LA VOLUNTAD NO ESTÁ HECHA PARA MANDAR, SINO PARA OBEDECER A UNA FUERZA SUPERIOR; 2.°, DE SU VIDA INTERIOR Y DE LA RESONANCIA EN ÉL DE SUS LECTURAS: LEIBNIZ, PASCAL, FÉNELON, LA IMITACIÓN DE CRISTO; EL ESPÍRITU DE DIOS, LA RENUNCIA Y EL AMOR.

Así, la cuestión se precisa y se estrecha cada vez más. Lo moral se halla en otra parte. Pero ¿dónde reside? ¿Y cómo alcanzarlo? Tal es el problema que ahora se plantea a Maine de Biran y que va a conducirle hasta el núcleo de todas las dificultades con las que porfía su vida interior, más aún que el progreso de su reflexión: ¿Hay un absoluto? ¿Y cómo podemos llegar a él? Porque, como hará observar en 1818 en su *Diario:* "La filosofía de lo relativo lo falseó todo, lo sofisticó todo; debería restablecerse la verdad absoluta con todos sus derechos" [100].

Fue hacia 1813, como lo mostró muy bien M. Gouhier [101], cuando se produjo la amplificación o, por decirlo mejor, la profundización decisiva de su doctrina. Se perciben los primeros signos de ello en el *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* (1812). Una cuestión que había merecido ya su atención en la *Memoria sobre la descomposición del pensamiento,* pero de la que por entonces no había dado una solución completa y enteramente satisfactoria, la cuestión de la identidad personal, adquiere en esta obra un relieve singular. En un texto de gran importancia, Maine de Biran escribe, hablando de la *sustancia:* "Este término se refiere

[100] *Journal,* 10 al 12 de julio de 1818, II, 134 (después de la lectura de Pascal): "Si la opinión *dispone de todo,* como dice Pascal, esto ocurre en lo *relativo;* no dispone de nada, no decide nada en lo absoluto; no hace la *justicia,* la verdad y la *felicidad,* como tampoco la *belleza.*"

[101] E. Gouhier: *Les conversions de Maine de Biran,* págs. 211-20.

a la vez a lo que subsiste, o permanece lo mismo en el seno de las modificaciones variables, y a lo que, estando por debajo de estas modificaciones, les sirve de *lazo común.* Ahora bien: lo que subsiste en medio de todos los cambios es el modo total del esfuerzo que permanece idéntico en sus dos términos (la fuerza y la resistencia). Puede, pues, tomársele, siguiendo la expresión de los cartesianos, por el verdadero *modo sustancial*" [102]. Así, la noción de *sustancia* es puesta en relación con el término *pasivo* del esfuerzo, es decir, la resistencia. Pero Biran persiste en ver en la noción de causa o de fuerza productora la noción que deriva más inmediatamente del hecho primitivo, y en el principio de causalidad, siguiendo la expresión de Ancillon, "al padre de la metafísica" [103]. De la "noción absoluta de una cosa pensante", declara, a propósito de la fórmula de Descartes: "Soy una cosa pensante", que está en contradicción con el hecho primitivo, imposible, por tanto, de conocer [104].

[102] *Fondements de la psychologie,* 1.ª p., sec. II, cap. IV, § 1, VIII, 220. Este texto, y todo el pasaje del que ha sido extraído, fueron analizados y comentados por V. Delbos: *Maine de Biran et son œuvre philosophique,* págs. 229 y sgs., por R. Vancourt: *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran,* págs. 118 y sgs., y por H. Gouhier: *Les conversions,* pág. 207 y nota 5. Deben ponerse en relación con otro texto del mismo *Essai* (VIII, 245), en el que Biran escribe: "La misma personalidad continuada no puede fundarse aquí en la identidad absoluta de la fuerza hiperorgánica, abstraída de su término resistente, o en la del término resistente, aislado del sujeto del esfuerzo; sino que es la conservación de un mismo sujeto en relación original y permanente con el mismo término orgánico la que realiza la verdadera identidad completa de la persona." Más significativo todavía es un tercer texto, en el que la idea de sustancia, considerada bajo el modo *pasivo* de la *resistencia,* es puesta en relación con la identidad personal, como atributo del *yo* y dada en la experiencia interna (cf. *Décomposition de la pensée,* III, 178; IV, 47-48, 240; y los capítulos del *Essai* sobre las ideas de unidad y de identidad y sobre la reminiscencia, XIII, 243 y sgs.; IX, 321 y sgs.), de suerte que la reflexión de Maine de Biran sobre la identidad personal se aparece como la fuente de la que salió en él la concepción nueva de la sustancia y el lugar que le atribuye: "Separando del sentimiento de un continuo resistente, siempre presente en el estado de vigilia y de personalidad, la resistencia una y no sentida, formamos la noción de una resistencia absoluta o posible, que es la de sustancia abstracta, siempre fundada en esa resistencia orgánica que nosotros no hacemos, que subsiste necesariamente como término de nuestro esfuerzo y que no estamos dispuestos por ello a separar de nosotros mismos. Esta idea es concebida siempre bajo una relación de *pasividad,* y según el modelo ejemplar de esa resistencia orgánica que el *yo* percibe o siente, distinguiéndola de sí mismo en el esfuerzo, pero que no hace como este esfuerzo" (VIII, 222).

[103] Es la fórmula en la que Biran *(Décomposition de la pensée,* III, 43, nota 1. *Fondements de la psychologie,* introd. gen., VIII, 28, y 1.ª p., sección II, cap. IV, § 2, VIII, 255) resume la idea principal de la Memoria presentada por Ancillon en la Academia de Berlín "por el año 1800".

[104] *Fondements de la psychologie,* VIII, 126-27. Este paso del *Cogito* a

En los años que siguen, bajo la influencia de las cuestiones que le plantean sus amigos Degérando y Ampère, y a las que no se halla en condiciones de responder[105], la sustancia se adelanta a la causa y le introduce en la existencia absoluta, en la existencia no solo *para sí,* sino *en sí.* De este cambio decisivo encontramos la prueba en la *Nota sobre el escrito de M. Royer-Collard* (fines de 1813), luego en el tratado acerca de las *Relaciones de las ciencias naturales con la psicología* (1814-1815). En el primero de estos escritos, donde trata de encontrar una "ciencia de los principios", descubre el alma-sustancia en el intervalo entre dos percepciones, de suerte que "la creencia en la noción de sustancia entra necesariamente en el recuerdo": "Concibo el *yo* como el sujeto que percibe, o que percibe actualmente; pero el *yo* no existe siempre, o no está siempre *percibiendo;* la noción del alma es la de un ser que permanece lo mismo cuando no se percibe; y, en el intervalo entre dos percepciones, lo que permanece sin percibirse es el alma-sustancia" (X, 302. Cf. 312-13). Más explícitamente todavía, en la segunda de estas obras se plantea, a propósito del *yo* y de la sustancia del alma, la grande y eterna cuestión de "la existencia real absoluta"[106], del modo (si lo hay) de alcanzar las existencias, de la manera cómo nuestros conocimientos derivan de ellas o ellas de nuestras ideas, de la relación entre la *ratio essendi* y la *ratio cognoscendi,* de la prioridad de la primera sobre la segunda o del ser sobre el conocer en el orden de las cosas; y descubre que "el espíritu humano se ve forzado por la naturaleza de su conocimiento relativo a creer que lo absoluto existe" *(Rapports,* X, 178, nota 2). *Creemos, pues, necesariamente en el ser que no podemos ver*[107].

la *res cogitans,* del *yo pensante* al *yo existente absolutamente,* es lo que Husserl no supo dar, como se ve por sus *Meditaciones cartesianas.*

[105] En la *Conversación con Degérando y Ampère* del 7 de julio de 1813, Biran hace notar esta objeción de su amigo Degérando: "Piensa que no doy un fundamento suficiente a la existencia de los seres, de las causas, de las sustancias fuera de nosotros, al basar esta existencia real en el hecho de conciencia, o en la creencia invencible de que hay fuera de nosotros sustancias y causas de nuestras modificaciones, porque ¿quién puede asegurarnos que no tendríamos la misma creencia, aunque no existiese nada parecido...?" (X, 25).

[106] *Rapports,* X, 61, 94-96, 144-45. Cómo se pasa de la existencia para sí a la existencia en sí, de la existencia que las nociones tienen en nuestro espíritu a su existencia absoluta, "he aquí lo que se trata de discutir para contar con una ciencia de los principios", tal como lo hacía observar Biran en la *Conversation avec Degérando,* X, 38, nota 1 (a propósito de Ancillon) y 42.

[107] *Journal,* octubre de 1823 (a propósito del segundo concurso de 1803), II, 402. Se puede relacionar con ella esta expresión de uno de nuestros viejos lugareños (el padre Caffy, tío de monseñor Sévat), que cito en mi *Forêt de Tronçais en Bourbonnais,* ed. des Horizons de France, pág. 83:

Pero este ser, este absoluto en el que *creemos,* ¿puede ser *conocido?* ¿Y por qué camino? *That is the question.* Por esta época, Maine de Biran no ve todavía claramente la respuesta que debe dar, porque, como escribirá más tarde al volver sobre la evolución de su pensamiento *(Journal* citado, octubre de 1823, II, 402), "pensar es conocer; conocer es ver por el espíritu, y ver es algo muy distinto a creer". Es preciso, para captar fielmente su posición de entonces, leer la admirable introducción que escribió en junio de 1815 para su libro *Relaciones de las ciencias naturales con la psicología*[108]. Apoyándose en la percepción interna inmediata, que es, dice (X, 49), "lo que queda del hecho primitivo cuando se separó de él todo elemento fenoménico", muestra que esta "percepción interna inmediata o mediata lleva esencialmente consigo la realidad del sujeto y de la causa del fenómeno interior sentido o percibido bajo una y otra relación de inherencia o de causalidad, y no hay argumento escéptico que pueda hacer vacilar la firme persuasión en que nos encontramos de que existimos como sujetos idénticos, permanentes, causas libres de ciertos modos o fenómenos que producimos voluntariamente, y pasibles de otros modos que sentimos sin querer ni actuar" *(ibid.,* X, 51). Muestra también, por otra parte, que "la percepción externa lleva consigo la creencia en un objeto o en una causa extraña"—en suma, en una "sustancia exterior"—, "sin la que el fenómeno de la intuición, que nuestra voluntad no produce, no podría realizarse", aunque esta noción tenga solo a su favor una evidencia secundaria y deducida del hecho del sentido íntimo, en el que necesariamente ha de apo-

"Mis creencias son invisibles, pero las conservo." Lo que prueba hasta qué punto la doctrina de Maine de Biran está en acuerdo profundo con la sabiduría popular más auténtica.

[108] De este prólogo trata, evidentemente, en el *Journal,* 22 de junio de 1815 (I, 92): "Comencé a enlazar conjuntamente los materiales psicológicos reunidos desde hacía dos meses en notas sobre Kant, Lignac, etc., para hacer con ellos los prolegómenos de una obra fundamental sobre la *ciencia de los principios.*" Lo que confirma su carta a Degérando del 12 de junio de 1815: "Estoy dando vueltas todavía en torno a las bases de nuestra filosofía primera, o de la *ciencia* de los *principios,* que espero poder presentar bajo una luz nueva" (VI, 185), y las expresiones de su libro *Rapports* (X, 45) sobre "la filosofía primera o la ciencia de los fenómenos del espíritu humano". Es interesante hacer notar que por esta misma fecha Biran concede una importancia creciente al sentimiento religioso: "Solo en el sentimiento religioso (o en un gusto vivo y sostenido por el estudio y la búsqueda de la verdad) se encuentra una reunión perfecta del movimiento y del reposo... Porque algunas enfermedades o estados orgánicos que alteran en nosotros la actividad intelectual y nos alejan del estudio, por la conciencia misma de nuestra impotencia, dejan subsistir el *sentimiento religioso* que, en los dolores, las enfermedades, las aflicciones y en todas las anomalías del espíritu a las que se ve expuesta la débil humanidad, ofrece siempre un consuelo y un apoyo" *(Journal,* 24 de junio de 1815, I, 93).

yarse para encontrar justificación *(ibíd.,* X, 51). Esto es lo que da a la metafísica su base sólida, positiva, y lo que va a permitir a Biran, diríamos con lenguaje actual, pasar del punto de vista *existencial* al punto de vista *ontológico.* En efecto, prosigue *(ibídem,* X, 57), "la verdadera relación de la causa eficiente con el efecto producido no puede tener lugar entre puros fenómenos, puesto que supone la existencia real y absoluta de los *seres* o de las *sustancias* a las que corresponde actuar o influirse recíprocamente". ¿Se dirá acaso que el método del que se sirve el observador de la naturaleza excluye esta conclusión? Pero este método no se extiende hasta esas creencias que parecen ser como las leyes naturales del espíritu humano, y debe subordinarse, él mismo, a esas condiciones y a esas leyes.

El físico no va, pues, contra los principios de su método si *cree* en la existencia y en la realidad de esas causas y de esas sustancias que están por naturaleza fuera de toda observación. Pero saldría de los límites de su ciencia si pretendiese *saber* sobre esas causas y sobre esas sustancias algo más que su existencia *(ibídem,* X, 61-62).

> Nuestra facultad de creer está ligada por su naturaleza a lo *absoluto;* es como una cara del espíritu humano que se encuentra naturalmente vuelta hacia la realidad absoluta de las cosas o de los seres; pero esta cara debe ser iluminada para que se manifieste.

Ahora bien: el espíritu la desnaturaliza con frecuencia al confundir su propia naturaleza con la de las cosas, cuya existencia real le es significada, atestiguada por la facultad de creer. Sin embargo,

> si algo absoluto no nos fuese dado primitivamente y necesariamente como objeto de creencia, no habría conocimiento relativo; es decir, no conoceríamos nada de nada. Lo relativo supone un absoluto preexistente; pero como este absoluto deja de ser tal y toma necesariamente el carácter de relativo desde el momento que llegamos a conocerlo, implica contradicción el decir que tenemos algún conocimiento positivo o idea de lo *absoluto,* aunque no podamos dejar de creer que es, o de admitirlo como dato primero inseparable de nuestro espíritu, preexistente a todo *conocimiento.* Esta facultad de creer lo que no podemos admitir es lo que célebres metafísicos designaron con el título ilusorio, a mi parecer, de *intuición intelectual...* El único procedimiento legítimo del conocimiento consiste en partir de una primera relación, de un hecho primitivo conocido, para llegar a lo absoluto, no como objeto de una *idea* o de un conocimiento determinado cualquiera, sino como objeto de creencia indeterminada por su naturaleza y que entra como principio elemental en todo conocimiento real o de hecho, sin constituir por sí mismo este conocimiento *(Rapports,* X, 124-25).

Se ve claramente: Maine de Biran no alcanzó todavía a liberarse de los límites que le impone su prudente método de análisis psicológico. Pero no puede permanecer aquí. Porque se plantea en seguida angustiosas preguntas. ¿Se ha reflexionado en esa necesidad de creer, antes de toda ciencia instituida, en la realidad de ciertas causas o sustancias? ¿De dónde nos viene esa noción de agentes invisibles? ¿Por qué el espíritu del hombre, que no siente tan solo, sino que sabe que siente, refiere lo que ve o toca a alguna causa que no puede ver ni tocar? Por otra parte, ¿cuál es ese mundo moral e intelectual, el mundo de la voluntad, en el que el hombre se determina y se dirige él mismo hacia un fin que prevé por medios sobre los que tiene libre disposición, pero que le sobrepasa? ¡Ese mundo que no hizo, que le es dado y al que no le queda otro recurso que someterse luego de estar dispuesto a verlo y a recibirlo, en el que no le basta creer, sino que también le es preciso creer, y, por tanto, reconocer como *verdadero!* [109]. Estos dos problemas, tan estrechamente ligados en su espíritu, van a hacer vacilar toda su reflexión y a llevarle a revisar todas sus conclusiones, prestando una atención más precisa, más penetrante y más desinteresada a los movimientos de su vida interior, que son de alcance muy distinto, concreto y metafísico, a las meditaciones abstractas de los teóricos, a las que, hasta entonces, cometió el error de ceder: "Me he dado cuenta—anota el 12 de junio de 1815, luego de haber leído un escrito de Joseph de Maistre—que mi punto de vista psicológico tendía a hacer del hombre un ser completamente solitario, y que a fuerza de considerar el alma bajo el aspecto abstracto y único de su actividad, me acostumbraba a no ver en ella otra cosa que una fuerza motora, aislada de todas esas afecciones sociales, de todos esos sentimientos íntimos y profundos, en los que está colocada, junto con nuestra moralidad, la felicidad o la infelicidad de que somos susceptibles, en calidad de seres que, además de la vida interior del pensamiento, cuentan también con una vida de relación y de conciencia. ¿Cómo derivaré yo de los principios de filosofía que he seguido hasta aquí la obligación moral, el *deber...?" (Journal,* I, 86-87).

La idea que va a ponerle en camino es la de la pasividad del ser. Acabamos de ver, en un importante texto, pero en el que se descubre su perplejidad, que duda en calificar de intuición intelectual esa especie de aprehensión o de aproximación que tenemos de lo absoluto: expresión "ilusoria", le parece. Al menos, sin embargo, se plantea la cuestión, y no elimina radicalmente la respuesta

[109] Cf. lo que dice Biran en su *Journal,* 14 de junio de 1815, I, 88: "Toda creencia constantemente *universal* es verdadera... El error no tiene nunca este carácter universal y constante."

que han dado a ella "célebres metafísicos". Pues bien: la intuición es para él, como dirá más tarde *(Journal,* 27 de octubre de 1823, II, 406. *Anthropologie,* XIV, 213), el hecho del hombre "en el estado de pasividad"; y toda intuición se refiere a un objeto, o a un ser, que se revela como un *no-yo* del que dependemos. Tal es el caso de la sensación y el de la conciencia que tengo de mi cuerpo, en el que el *yo* reencuentra una pasividad de origen externo, que es como el reverso de su actividad propia, que supone y que limita por la resistencia que le opone, de la cual la voluntad ha de triunfar a fin de transformar, si puede, el obstáculo en instrumento: lo que constituye el drama de toda existencia humana, y el de su existencia en particular. Pero esta no es la última palabra de las cosas. Porque podemos preguntarnos, además, si no hay, *en el "yo" mismo* que quiere y que se esfuerza, una pasividad en la que se traduce la presencia de una actividad o de una potencia que no es la nuestra, que se le resiste, pero que la voluntad debe recibir finalmente con benevolencia y a la que se debe obedecer para conquistarse y realizarse plenamente. Es digno de hacerse notar que la idea de esta pasividad, inherente incluso al ser que nosotros somos, surgió en el espíritu de Maine de Biran en el momento en que se ocupaba de escribir "dos o tres capítulos bastante seguidos sobre el hecho primitivo y las nociones de *sustancia* y de *causa* que pueden derivar de él". Ya en 1812, en el *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* [110], había observado que la creencia, aunque tenga su fuente primera en la actividad del *yo,* se enlaza por una especie de afinidad particular con lo que hay de más pasivo en nosotros; pero se trataba todavía de la pasividad propia de las afecciones de la sensibilidad, que sugieren la idea de una causa *no-yo* capaz de producirlas. Es en ese mes de junio de 1815 cuando, en una página de su agenda, anota, como una "proposición completamente nueva", cuyo desenvolvimiento le "ha supuesto algunos esfuerzos", esa "idea-madre", destinada a "cambiar la faz de la filosofía", de que "el *yo* no puede ser concebido *sin la noción de sustancia pasiva"* [111]. Se

[110] *Essai sur les fondements de la psychologie,* De la creencia, IX, 335-37. Cf. pág. 392 y 2.º apén., págs. 626-27.—Este punto quedó perfectamente aclarado en la conferencia pronunciada por L. Lavelle el 28 de agosto de 1949 en Bergerac *(Bull. Ass. Guillaume Budé,* diciembre de 1949, páginas 82-83).

[111] Agenda, 1815, *Journal,* III, 102-03: "El desenvolvimiento de esta proposición completamente nueva: que el *yo* no puede ser conocido *sin la noción de sustancia pasiva,* me ha supuesto algunos esfuerzos, pero he aquí la idea-madre que debe cambiar la faz de la filosofía." Hay que hacer notar que en este texto capital la palabra "pasiva" aparece intercalada entre líneas, añadiendo así a la noción de "sustancia" una noción conexa, la de "pasividad", que estaba destinada a adquirir una importancia creciente en el pensamiento de Maine de Biran.

advierte el progreso realizado: en 1812, Biran refería aún la noción de pasividad tan solo al *no-yo;* ahora se pregunta si esta noción no se aplica también al *yo* mismo. Y esta primera pregunta suscita de suyo una segunda, cuando se pasa al punto de vista subjetivo, o más precisamente al punto de vista del conocimiento: esa pasividad del *yo,* cuya posibilidad acaba de aparecer, ¿es tan solo objeto de creencia? ¿No es un *hecho* que se puede experimentar en el interior de sí, y por esto mismo *conocer,* y, por tanto, afirmar como existente?

Tales son las dos cuestiones a las que Maine de Biran se aplica ahora, y que va a presentar en todos los sentidos, apoyándose en los datos de una experiencia más profunda, más amplia, más completa y más desinteresada. Seguiremos el desenvolvimiento de sus reflexiones en el desenvolvimiento mismo de su vida interior. Pero antes hemos de detenernos por un instante en su experiencia y en sus lecturas, porque sus reflexiones sobre su ser íntimo se alimentan de sus lecturas y se hallan de acuerdo, por una sutil armonía, con las que se ve llevado a hacer sobre la política y, con ella, más generalmente, sobre el lugar del hombre en el mundo, fuente de su inquietud.

"¿Qué es el hombre en lo infinito del tiempo y del espacio, solo en medio de esas grandes causas de destrucción que podrían en un instante engullirme junto con generaciones enteras, sin que quedase señal de estas existencias efímeras? ¿Qué soy yo? ¿Qué son todos esos pobres hombres que se creen grandes y a los que se llama así? Es la naturaleza la que es grande; ella dispone del hombre más de lo que él puede hacerlo, a pesar de todos sus instrumentos, sus artificios y su ciencia" [112]. Pero si no dispone de la naturaleza, el hombre tampoco dispone de sí mismo. Para encontrar el descanso, la calma y la paz que constituyen el secreto de la felicidad y a los que aspira, ha de aceptar una regla y someterse a ella. Otro tanto ocurre con la sociedad: el orden, el descanso y la paz constituyen su gran bien; es a esto a lo que tiende, lo mismo que el hombre individual, y no habrá descanso ni paz para ella sin una autoridad reconocida, a falta de la cual cae en una anarquía y en rivalidades sin fin (*133). Pero la restauración de la libertad exaspera siempre y necesariamente la opinión de aquellos a los que se pide que se sometan a ella, sin contar con que, si se la restaura en su provecho, se mina por esto mismo el desinterés del principio que se proclama, a la vez que su valor universal.

[112] *Journal,* julio de 1816, I, 156. Maine de Biran hace estas reflexiones a la vista de los Pirineos, caminando a caballo de Pierrefitte a Luz, por un valle encajonado, entre el Gave y una montaña escarpada.

Es la obediencia lo que hay que restaurar, practicándola primero cada uno consigo mismo y dando a los demás hombres el ejemplo de lo que significa servir y obedecer; en lugar de hacer como los fariseos, que echan la carga sobre las espaldas de los demás, hay que comenzar por aceptarla y cargar cada uno con la suya. La obediencia constituye, pues, el bien más grande, tanto para la sociedad como para el individuo, porque es la única garantía del orden [113], al ser la obediencia perfecta una obediencia consentida, presidida por el amor [114].

Así se abre paso en el espíritu de Maine de Biran, y primeramente sobre las realidades políticas, que son más manifiestas que las realidades de la vida interior, un principio fundamental que va a convertirse en el principio de su nueva filosofía: el de que *la voluntad en nosotros no está hecha para mandar, sino para obedecer.*

La razón de ello es clara. "Ninguna sociedad puede establecerse o conservarse sin la justicia, y la justicia, como dice tan bien Bossuet, no tiene otro soporte que la autoridad o la subordinación de las potencias; este orden es el único freno a la licencia" [115]. En una palabra, ser libre es lo mismo que obedecer. ¿Qué ocurre si se desconoce este principio? Basta para darse cuenta de ello con lanzar una mirada alrededor de sí: "Desprecio de toda *autoridad,* ausencia de todo sentimiento religioso, *independencia* en la familia y en la sociedad, ningún respeto por la vejez, presunción, orgullo, insolencia general entre los jóvenes, ¿son acaso buenos elementos de orden público?" *(Journal,* 1 de enero de 1819, II, 198). Diga lo que quiera M. de Bonald *(Journal,* 15 de noviembre de 1818, II, 176) (*134), la autoridad, o la subordinación de las potencias, debe fundamentarse en la razón, esa "luz interior" que es dada al hombre o "que viene de algo *más alto que él*" *(Journal,* junio de 1820, II, 274-75). "Los hombres tienen en todo necesidad de una dirección que venga de algo más alto que ellos" [116], que les señale el fin hacia el que deben tender, la regla fija e invariable que deben

[113] *Mémorial,* 29 de julio de 1818 *(Journal,* III, 164): "Nada mejor que la obediencia cuando se siente o se percibe claramente el deber." Lo difícil es saber dónde reside el deber.

[114] *Carnet,* septiembre de 1823 *(Journal,* III, 196): "Solo el *verdadero* amor puede proporcionar la *alegría.* La alegría no es otra cosa que obedecer por amor."

[115] *Journal,* 4 de enero de 1818, II, 100-01. Biran se refiere al sermón de Bossuet sobre la justicia, predicado ante el rey el domingo de Ramos de 1666.

[116] *Journal,* junio de 1820, II, 273. A propósito de lo que dice Bossuet en el tratado *Del conocimiento de Dios y de sí mismo (Œuvres,* ed. de Versailles, t. XXXIV, 1818, pág. 10) de que el "gobierno mejor es el que está más alejado de la anarquía".

seguir. "Este fin, esta regla, es una *idea,* una especie de arquetipo constante, presente en el alma humana y que ella percibe inmediatamente con la ayuda de una luz que la ilumina, de una luz que puede eclipsarse o desaparecer a la visión interior oscurecida por las imágenes elevadas de las regiones inferiores, pero que permanece siempre pura e inmutable en su fuente, siempre presta a iluminar con sus rayos la mirada del alma que se vuelve hacia ella." Debe ocurrir lo mismo tanto en el gobierno político como en el agente moral: "Ahí se encuentra la analogía perfecta, por no decir la identidad, de principios o de leyes que constituye la responsabilidad moral en el gobierno interno del hombre y la responsabilidad política en el gobierno del Estado. Suprimid la unidad de razón o de conciencia; las pasiones quedan libres y no hay ya responsabilidad, puesto que no hay *juez* que aplique la regla. Suprimid toda ley y la idea arquetípica del bien; no hay ya regla fija que el juez pueda aplicar; y si los poderes activos obedecen, lo harán a una fuerza ciega..." Así, el gobierno político debe "estar calcado sobre el gobierno interior del *sabio*" y poner en juego "todos los poderes de la sociedad, manteniéndolos en equilibrio, al igual que la sabiduría pone en juego todas las facultades activas del hombre y mantiene entre ellas una perfecta armonía" *(Journal,* 15 al 21 de marzo de 1819, II, 218-19). Este equilibrio y esta armonía proceden de la regla o de la idea superior a la que el hombre se somete. Porque esta regla, o esta idea, es la única capaz de imponer el respeto a los que obedecen: "Uno de los mayores males de nuestra situación actual es el de que todo sentimiento de respeto, de admiración, o simplemente de estima, parece borrado de las almas... Tengo necesidad de honrar, de respetar, de sentir algo por encima de mí; deseo ver o creer realizado un cierto ideal de grandeza, de belleza moral"; y, si constato y "pienso con dolor que mi ideal no puede ser realizado en la naturaleza humana", entonces "busco en un lugar más alto lo que debo exclusivamente respetar, amar, honrar" *(Journal,* 29 de junio de 1820, II, 284-85). Ahora bien: si es necesaria, para justificar y mantener la obediencia en el que obedece, la presencia de esta idea, no es menos necesaria también en el que manda, para conservar en él la *humildad,* no la falsa humildad que está hecha de orgullo y de envidia, sino la humildad verdadera, la humildad de corazón del que "siente su fuerza y su superioridad sobre los demás hombres", pero que sabe y "piensa habitualmente que todo lo que le eleva es un puro don de Dios que puede serle retirado al instante, que su fuerza no viene de él mismo, sino de algo más alto que él" *(ibíd.,* II, 285-86). Hay que entrar de nuevo en sí mismo para encontrar ahí una fuerza que venga de otra parte: *"Pobre consejo en el que Dios no esté,* dice Fénelon.

La presencia de Dios facilita siempre la salida de nosotros mismos y eso es lo que necesitamos"[117]. Es lo que hace el hombre virtuoso: "El hombre virtuoso lleva en sí mismo una *monarquía* en la que todas las fuerzas están sometidas a una sola, en la que todo se doblega ante la libertad *interior*" *(Journal,* 9 de diciembre de 1819, II, 256); pero se trata de una libertad interior que saca su fuerza y encuentra su regla en una fuerza *superior.* Así procedieron todos los hombres que hicieron grandes cosas, todos los inspirados: "Prueba indudable de que el hombre tiene necesidad de un apoyo fuera de sí mismo; siente que no debe a sí mismo su *fuerza,* su *luz,* su guía; todo lo que hay de bueno, de superior en él, le viene de algo más alto y no es obra suya. La *confianza* en sí o en su fuerza es, y no cabe dudar de ello, la *confianza* en otra fuerza de la que no se es más que el instrumento o el órgano"[118]. De ahí proviene la confianza en el porvenir, que tiene como nombre la esperanza, y el coraje y la "paciencia de esperar" *(Journal,* 8 de noviembre de 1818, II, 174), que tiene su fundamento en ella.

De hecho, el espectáculo en mayor escala que nos ofrece la vida del hombre en sociedad nos proporciona otra prueba de esta verdad primordial. "En el gobierno del hombre moral, lo mismo que en el de una sociedad bien constituida, es preciso que el *poder (imperium)* venga de lo alto o de lo que es superior por naturaleza o por convención, para aplicarse a lo que es *inferior.* Cuando el poder viene de *abajo,* todo es confusión y desorden; reina la anarquía tanto en las ideas y en las pasiones del individuo como en los movimientos y en las relaciones de la sociedad: la soberanía del pueblo corresponde en política a la supremacía de las sensaciones y de las pasiones en la filosofía o la moral" *(Journal,* 30 de enero de 1821, II, 307). Basta, para convencerse de ello, ver lo que ocurrió con el gobierno representativo, en el que se pretendió encarnar la soberanía del pueblo: "Pasiones, intereses personales, mentira constante, comedia: he aquí el gobierno representativo" *(Journal,* junio de 1820, II, 275) (*135). Con todo esto no se puede alcanzar ningún bien. Todo poder que transija con él se encamina a su destrucción y a la destrucción misma de la sociedad. No hay que buscar en otra parte las razones de esta degeneración de las almas, de este debilitamiento creciente de los caracteres, de esta tendencia que tiene cada espíritu de rebajarlo todo a su nivel *(ibídem,* II, 280), de este odio a todo lo superior que "hace a los hombres ingobernables (como no sea por la fuerza), en la medida en que son incapaces de gobernarse, porque las pasiones no se gobiernan por sí mismas" *(Journal,* 15 de marzo de 1821, II, 312).

[117] *Journal,* 28 de diciembre de 1818, II, 197. Biran añade curiosamente entre paréntesis: "¿Cómo conciliar esto con mi doctrina psicológica del *yo*?"

[118] *Journal,* 27 de febrero de 1820, II, 264. Biran trabaja entonces en un tema sobre el que "vuelve trabajosamente", el derecho de petición, cuya proposición fue sometida a la Cámara el 16 de marzo; no está satisfecho con ninguna de las ideas que se le presentan, y escribe: "¡Felices los hombres que están o se sienten inspirados!"

¿El remedio? "Solo se es fuerte por lo que se cree y no por lo que se sabe... El mayor mal del hombre consiste en no saber dirigir su vida y en no atenerse a ningún principio. La religión regula el espíritu; hace todavía algo más, regula el corazón" *(Journal,* junio de 1820, II, 280). Pero nuestros pequeños espíritus, que no respetan nada, que no admiran nada, no quieren nada con ella. Y el mal hoy es universal: "Los pueblos, lo mismo que los individuos, solamente son fuertes por sus creencias; la falta de *creencias* es la verdadera causa del mal que corroe hoy las sociedades de Europa"[119]. Mientras no se le ponga remedio, nada en realidad se habrá hecho. "Qué ilusiones, qué prejuicios funestos en los hombres influyentes de nuestros días, que están convencidos de que harán al pueblo más feliz por el *espíritu,* por la instrucción, tratando de excitar las pasiones rencorosas contra las personas elevadas, enseñándole a despreciar a sus antepasados como ignorantes, desarrollando también en las clases bajas de la sociedad el espíritu de rivalidad, de avidez, de ambición, sin buscar para ellas ningún contrapeso, ninguna compensación en los sentimientos religiosos y morales, en las esperanzas en otra vida..." *(Journal,* 3 de febero de 1819, II, 205). Y, sin embargo, en estos sentimientos y en estas esperanzas, y solamente en ellos, puede hallar un fundamento el poder de la voluntad y de la razón. Esta "forma en el alma como una *atmósfera luminosa* cuya fuente está fuera del alma" *(Journal,* diciembre de 1821, II, 340), en "una fuerza superior al *yo* humano, o en otro *yo* más elevado, centro de una tercera vida que no recibe sus leyes ni su dirección de la sensibilidad ni de la voluntad" y a la que "solo el sentimiento religioso eleva al hombre" *(ibíd.,* 12 de diciembre de 1821, II, 340). A partir de septiembre de 1818, Maine de Biran hace observar en su *Journal* (II, 160) que "la religión se presenta al final de la vida como la grande, la única fuente de consuelo y de fuerza moral".

Ahora bien: a la experiencia que obtiene de su actividad política y de su contacto con los hombres se añaden, hacia la misma época, las ideas que saca de sus lecturas. Muy significativas son las influencias que ejercieron estas lecturas sobre él; y más significativa todavía es la elección de libros que hizo. Y es que, por regla general (hablo aquí de los que saben leer, que constituyen el menor

[119] Al margen del *Journal,* 15 de marzo de 1821 (II, 311), a propósito de la Revolución en el Piamonte, semejante a las de España, Lisboa y Nápoles.

número, aunque ellos solos sean los que cuenten), no se busca y no se encuentra en un autor más que lo que uno pone de sí mismo o lo que este autor despierta en nosotros de su estado de letargo.

Tal es precisamente el caso de Maine de Biran. Sería, pues, bastante impropio hablar aquí de la influencia que sus autores predilectos ejercieron sobre su espíritu y sobre el desenvolvimiento de su pensamiento; más justo sería hablar de *resonancia.* Lo que busca y lo que encuentra en los libros que lee es a sí mismo, pero se encuentra a sí mismo en un cierto estadio de su desenvolvimiento interior, que hace que estos libros evoquen en él sonoridades, sentimientos e ideas que le revelan a sí mismo, al igual que la nota de un instrumento hace resonar y vibrar, en un instrumento próximo, la nota que está de acuerdo con ella. Esta vibración del alma biraniana es lo que trataremos de descubrir a través de los libros que lee; y a ella nos aplicaremos, prescindiendo de toda preocupación de erudición curiosa, para intentar discernir y definir la evolución de su pensamiento, en relación con el desenvolvimiento de su vida interior [120].

1817-1824: Si lee todavía a Jean-Jacques Rousseau para pedirle luces sobre esa "intuición del alma" que "tiene más relación con el instinto sensitivo que con las labores de la razón discursiva" [121], Condillac y los ideólogos, Cabanis, Destutt de Tracy, están ya superados. Se aproxima a Descartes, a quien "no faltó otra cosa que enlazar el pensamiento con la acción, lo mismo que la existencia con el pensamiento", para dar un fundamento experimental a nuestra afirmación de una existencia sustancial, absoluta [122]; lee a Malebranche, de quien aprueba calurosamente que haya dicho tan bien, en sentido objetivo al menos, que amamos, que buscamos siempre a Dios como el verdadero bien, incluso cuando parece que no buscamos otra cosa que los placeres sensibles, que el mejor precepto de lógica consiste en vivir como hombre de bien,

[120] Para las referencias del *Diario* a los diferentes autores, véase el Indice histórico que puso Gouhier al final del t. III.

[121] *Journal,* octubre de 1823, II, 390. Biran dice primeramente que en el ser complejo que somos "es el intermediario o la vida *social* la que echa todo a perder". Y añade: "J.-J. R. parece haber presentido esta verdad psicológica viendo lo que hay de mejor en el hombre individual y lo que hay de peor en el hombre de la sociedad."

[122] *Décomposition de la pensée,* III, 139. Este texto es de 1804. Diez años más tarde, en los *Rapports des sciences naturelles* (X, 137-42), Biran precisa que en el *Cogito* hay un hecho (Yo pienso) y un principio (Yo soy) y que el *luego* señala el paso o la asociación necesaria del conocimiento (la existencia del *yo* pensante) con la creencia (el ser absoluto del alma, en la que el *yo* tiene su principio). Cf. *Anthropologie,* XIV, 281 y sgs. Gouhier: *Les conversions,* págs. 270-88 (crítica del *Cogito).*

y que, en el reino de las *ideas,* es Dios quien ilumina el espíritu [123]; medita sobre Leibniz y consagra a este precursor de su pensamiento su *Exposición de la doctrina filosófica de Leibniz,* concluida en julio de 1819, reprochándole tan solo el haber tomado el punto de vista ontológico en sentido lógico, no en psicólogo, y el haber concebido el ser como un posible, o una esencia, del que deberá ser sacado lo real, y no como una existencia [124]. Si se esfuerza por constituir una especie de *eclecticismo* [125], no lo hace apoyándose en una revelación exterior, como el tradicionalismo de Bonald, o en un consentimiento unánime de hecho, como la doctrina del consentimiento universal de Lammenais [126], sino que remonta al principio que es el punto de partida de las doctrinas y a partir del que ellas divergen. Este principio, sacado de lo real, y la manera de aprehenderlo, la luz interior que nos lo entrega, todo ello, lo inquiere en adelante de Platón y no de los neoplatónicos, y en cierta medida, de Marco Aurelio [127], pero aún en mayor grado de San Juan, de San Pablo, de San Agustín y de la *Imitación de Cristo,* sin olvidar a Santa Teresa y a Pascal. En Santa Teresa encuentra, en su *Camino de perfección,* una reflexión que con frecuencia tuvo ocasión de hacer sobre esas elevaciones y transportes del alma de los que conviene desconfiar, "inciertos como estamos de que sea nuestra *naturaleza* la que los excite, tanto como nuestro *amor por Dios*" *(Journal,* páginas sin fecha, III, 251). En cuanto a

[123] *Journal,* enero de 1821, II, 304; julio de 1821, II, 328; 15 de enero de 1822, II, 350. Sin embargo, censura a Malebranche su negación de la eficacia del querer, su confusión de la voluntad con el deseo, su teoría de las causas ocasionales y su "panteísmo implícito" *(Anthropologie,* XIV, 357-67). Véase también *Notes sur Malebranche,* XI, 157-76.

[124] Sobre Maine de Biran y Leibniz, véase Gouhier: *Les conversions,* páginas 288-310, particularmente pág. 297, con las referencias. La *Exposition de la doctrine de Leibniz,* editada en vida de Maine de Biran en la Biografía Michaud (1819), es reproducida en Tisserand, XI, 435-89.

[125] El término "ecléctico" es empleado por Biran *(Décomposition de la pensée,* IV, 138) antes que Cousin hubiese vulgarizado su uso y su definición en una lección de 1816 *(Premiers essais de philosophie,* 3.ª ed., 1855, pág. 227); y el plan de "conciliación" que encierra en su espíritu está perfectamente explicado por él en ese pasaje, como lo había sido ya por Degérando en su libro *Des signes et de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels,* año VIII (1800), introd., pág. XXXVIII, y en su Memoria *De la génération des connaissances humaines,* Berlín, 1802, pág. 5. Cf. Gouhier: *Les conversions,* págs. 246-53.

[126] *Défense de la philosophie* (contra Bonald), 1818, XII, 45-165. *Origine du langage,* X, 167-213. *Définition de l'homme,* X, 215-23. *Notes sur le deuxième volume de "L'indifférence en matière de religion",* 1820, XII, 225-50.

[127] *Note sur les deux révélations,* diciembre de 1818, XIII, 109-22. *Notes sur l'Evangile de saint Jean,* 1820, XIV, 411-35 (consecuencia de las notas de su joven amigo Charles Loyson, muerto el 27 de junio de 1820. *Journal,* 27 de junio de 1820, II, 281).

Pascal, "tan poco declamador y tan verdadero" *(Journal,* mayo de 1823, III, 198), lo descubre de nuevo en los días sombríos de 1815, y lo lee con más frecuencia a medida que siente más profundamente la necesidad de "pensar en Dios" [128] y la necesidad de la "presencia de Dios" [129]. Sin duda, le reprocha lo que hay en él de "escepticismo" y de "jansenismo", y rechaza su explicación por el pecado original de la miseria del hombre, de la que nuestra naturaleza de ser mixto puede dar cuenta suficientemente [130]. Pero las pruebas que ofrece de la verdad de la religión cristiana, y que testimonian por su acento la lucha que debió sostener antes de creer y de alejar sus dudas *(Journal,* mayo de 1823, III, 198), nos ilustran indiscutiblemente, a falta del fundamento *objetivo* con el cual la razón no se satisfará nunca, el fundamento *subjetivo* de las creencias religiosas del cristianismo *(Journal,* octubre de 1823, II, 395); fundamento que, en la perspectiva de Biran, es también, como lo explicaron muy bien el padre Fessard y M. Gouhier [131], un fundamento racional y eminentemente real, puesto que está sacado del hecho primitivo de la existencia tal como nos lo ofrece una experiencia psicológica auténtica. Y la noción de las tres vidas, a la que llegará Maine de Biran por el progreso mismo de su pensamiento, reunirá la de los tres órdenes de Pascal—los cuerpos, los espíritus, la caridad—, así como la de los tres aspectos del alma de San Buenaventura [132]: tres órdenes, aspectos o perspectivas complementarios e inseparables como constitutivos del hombre completo, pero entre los que existe una verdadera y profunda discontinuidad [133] (*136).

[128] "Para librarme de la desesperación, pensaré en Dios, me refugiaré en su seno" *(Journal,* 16 de abril de 1815, I, 666). Cf. *Journal,* 13 de junio de 1821, II, 325.

[129] *Journal,* abril de 1820, II, 269: "La presencia de *Dios* se anuncia por esa lucidez de ideas, esa fuerza de convicción, esas intuiciones vivas, puras y espontáneas a las que se aplica no solo la visión, sino el sentimiento íntimo de la verdad..."

[130] *Journal,* 12 de abril de 1815, I, 62; 9 de octubre de 1817, II, 72. Punto de vista psicológicamente exacto, y no del todo falso teológicamente (a pesar de lo que diga G. Le Roy: *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran,* pág. 381), como lo mostró el P. Pouget (cf. *Œuvres complètes de Pascal,* La Pléiade, 1954, pág. 1058 con las referencias).

[131] G. Fessard: *La méthode de réflexion,* págs. 97 y sgs.; H. Gouhier: *Les conversions,* pág. 384.

[132] En el *Itinerarium mentis in Deum,* I, 4, San Buenaventura distingue tres aspectos principales del alma: "unus ad corporalia exteriora (animalitas); alius intra se et in se (spiritus); tertius supra se (mens)". Estos tres aspectos, de los que el padre Jean de Dieu dio una penetrante interpretación, habían sido ya puestos en relación con la teoría biraniana de las tres vidas por el padre Gratry *(Philosophie, De la connaissance de l'âme,* 1857, pról.) y por Ernest Naville *(Œuvres inédites de Maine de Biran,* 1859, t. I, introducción, pág. 187).

Hay que añadir a estos autores a Bossuet y a Fénelon. De Bossuet, ese "Platón cristiano", como dijo Charaux [134], las *Elevaciones sobre los misterios* y las *Meditaciones sobre el Evangelio* le ofrecen el comentario de las altas verdades de la fe, lo más digno de tenerse en cuenta por su verdad psicológica; y la verdad psicológica es la representación de la verdad absoluta *(Notes sur l'Evangile de saint Jean,* XIV, 421) y la manera cómo se hace entender por nosotros el señor interior, que no es otro que el amor *(Journal,* páginas sin fecha, II, 247). El que llama "el buen Fénelon" [135] es, junto con la *Imitación de Cristo,* su guía espiritual. Le ama y le sigue, sin caer en los abusos del quietismo, tan peligroso, a su juicio, como el antiquietismo. Porque los quietistas pecan por el hecho de que hacen abstracción de los actos del libre albedrío *(Anthropologie,* XIV, 402), aun reconociendo por lo demás que, para prestarse a la influencia de la gracia que actúa en nosotros sin nosotros, es necesario que el alma actúe *(Journal,* 13 de junio de 1821, II, 326); y los otros, como Leibniz, cometen el error de referirlo todo a la actividad, y, confundiendo el *yo* con el alma-sustancia, de rechazar la desapropiación del *yo* que asimilan falsamente a la absorción del alma, sin ver que esta desapropiación, esta abnegación, este renunciamiento a la voluntad propia, son necesarios para acoger y recibir la luz de la gracia [136]. Las *Conversaciones afectivas,* las *Meditaciones breves,* las *Cartas espirituales,* las *Cartas al padre Lamy* y las *Máximas de los santos* enseñan y muestran a Biran que el amor, que lo preside todo, no tiene nada que ver con el

[133] Sobre la aproximación de las "tres vidas" de Biran y los "tres órdenes" de Pascal, véase J. Chevalier: *Pascal,* nueva ed., 1949, pág. 291, nota 1. Georges Le Roy: *L'expérience de l'effort et de la grâce,* págs. 426 y sgs. Hay discontinuidad ascendente y continuidad descendente, con participación de lo inferior en lo superior.

[134] Biran poseía en su biblioteca la edición de las *Œuvres de Bossuet,* Versailles, 1815-1819, en 43 vols.

[135] Viejo cuaderno, 27 de mayo de 1794 *(Journal,* III, 9). Según la figura tradicional de Fénelon, que no está del todo conforme con su figura real (Agnès de la Gorce: *Le vrai visage de Fénelon,* Hachette, 1958). En ocasión de la fecha conmemorativa de la muerte de Maine de Biran en Bergerac, el 28 de agosto de 1949, Louis Lavelle hizo notar, con respecto a los tres perigordinos, que Maine de Biran está en el punto en que coinciden la humanidad de Montaigne y la espiritualidad de Fénelon, y que el paso del uno al otro constituye la historia de su vida *(Bull. Ass. G. Budé,* diciembre de 1949, pág. 76).—Biran cita a Fénelon, según la edición de sus *Œuvres* en 19 vols., Toulouse, 1810, que poseía en su biblioteca.

[136] *Journal,* 17 de noviembre de 1820, II, 299; 15 de enero de 1822, II, 349. *Anthropologie,* XIV, 369. Cf. Gouhier: *Les conversions,* págs. 397 y sgs., 408.

apetito o la predilección sensible *(Journal,* páginas sin fecha, III, 236. Cf. septiembre de 1823, III, 196), que consiste en amar la voluntad de Dios y en no querer más que lo que Dios quiere, de suerte que "hay que dejar hacer a Dios en todo lo que solo depende de él y no pensar en otra cosa que en ser fieles en lo que depende de nosotros" *(Journal,* 13 de junio de 1821, II, 327). Maine de Biran se reprocha ahora el haber buscado su *yo,* el haberlo seguido en todo, en lugar de pensar en Dios, "que puede todo en nosotros y en quien únicamente podemos nosotros algo" *(Journal,* 13 de junio de 1821, II, 325). El *yo* "refiere todo a sí... y se erige en falsa *divinidad.* Hay que derribar el ídolo" [137]. Hay que olvidarse de sí mismo en favor de los demás; todos los hombres respetan y honran como por un instinto moral a los que esto hacen *(Journal,* 10 de octubre de 1821, II, 329). Hay que comprender que "esa libre actividad que hace al alma presente a sí misma y la constituye como *persona, yo,* a sus propios ojos no le es dada más que para colocarse por encima de la naturaleza *sensible* y superarla dirigiéndola hacia un fin moral o intelectual" que no hace *(Journal,* 17 de noviembre de 1820, II, 299), y prepararse así para el acceso a "ese mundo suprasensible al que tendemos, tanto por todas las necesidades de nuestra naturaleza moral como por un instinto del alma" [138]. Ahora bien: es el Espíritu Santo el que nos lleva a esto, es él quien nos lo enseña, porque "hay gran diferencia entre conocer la verdad y tener el espíritu de verdad" [139], ese espíritu que hace que "sintamos en el interior de nosotros mismos que hay una verdad que nosotros no hacemos, que nos es dada, y de la que somos los órganos en este mundo exterior, tan lleno de mentiras. Unicamente la verdad nos hace libres. La primera y única condición de nuestra libertad es la de conocernos, la de conocer la verdad que hay en nosotros por oposición a las pasiones de la carne que están fuera de nosotros. La gran dificultad y el misterio mismo de nuestra existencia es concebir la verdadera dualidad en la unidad de sentimiento o de percepción (yo y el Padre), lo que es sucesivo, aunque idéntico en el tiempo, y lo que es eterno, inmutable" *(Notes sur l'Evangile de saint Jean,* cap. XIII, vv. 14-18 y 26; XIV, 417-18). Tal es el sentido de esa vida superior en la que el hombre siente que está inspirado por un espíritu más alto que él, al que se somete. "El espíritu del hombre ve solo lo que es del hombre; el espíritu de Dios ve solo lo que es de Dios" *(ibíd.,* cap. VI, v. 46; XIV, 415). Tal es la vida del corazón o del amor. "El espíritu no enseña tanto la ciencia como el amor, y por él verdaderamente somos enseñados por Dios. Es el amor, dice Fénelon, el que hace nacer en el fondo del alma las verdades que la palabra sensible de Jesucristo había expuesto a los ojos del espíritu; gustamos de la verdad, nos alimentamos, nos hacemos una misma cosa con ella. Y entonces ya no la vemos como una cosa fuera de nosotros, sino que se convierte en nosotros mismos y sentimos íntimamente cómo el alma se siente a sí misma" *(ibíd.,* cap. XIV, v. 26; XIV, 426). Y lo que el Evangelio de San Juan nos revela así, Platón ya lo había presentido. Reléase un admirable pasaje del *Alcibíades* ("No conozco—escribe Biran—nada más bello en filosofía que este *Diálogo*"): se encontrará en él todo lo que acabamos de decir "acerca de la condición y del medio que sirve al hombre para conocerse conociendo a Dios, viéndose, contemplándose en el espíritu divino que le envía su luz". Esta luz está constantemente presente en nuestras almas; no se exige otra cosa que volverse hacia ella. El espíritu sopla donde quiere, y no podemos inspirarnos a nosotros mismos ese amor por el que Dios se comunica a nosotros y nos une a él más íntimamente *(Note sur les deux révélations,* XIII, 118-19).

[137] *Journal,* 10 de octubre de 1821, II, 330. Biran se refiere a Fénelon.

[138] Carta a Stapfer del 8 de agosto de 1823, publicada por Naville en la *Revue chrétienne,* 1890, pág. 409.

[139] *Notes sur l'Evangile de saint Jean,* cap. XIV, v. 17; XIV, 423: "El espíritu de verdad que el mundo no puede recibir." En su *Diario* del 17 de noviembre de 1820, Biran escribe (II, 297-98): "Hay verdades intelectuales y morales que no basta con haber adquirido y conocer bien; este conocimiento claro y distinto que basta para la especulación es insuficiente para la *práctica;* es preciso que las verdades se incorporen a nosotros y que nos *penetren* profundamente como el tinte empapa poco a poco la lana que se quiere *teñir;* hay una *penetración* lenta, de cada día, una *intususcepción de la verdad* que debe conducirnos durante toda la vida y que hace que esta verdad se vuelva para nuestra alma lo que la luz del sol es para nuestros ojos, a los que ilumina sin que la busquen."

He aquí las verdades que encuentra Maine de Biran en los autores a los que hace compañeros de su pensamiento. Pero, como ya hemos dicho, las encuentra porque las buscaba y porque se buscaba a sí mismo. Es su experiencia la que vivifica todo lo que lee en ellos y la que le da un sentido que permanece cerrado para otros. ¿Qué le enseña, pues, esta experiencia? ¿Y qué va a obtener de ella por la acción de las fuerzas complementarias y convergentes que se ejercen, interior y exteriormente, sobre su espíritu?

4. La tercera vida. La experiencia interior de Maine de Biran: la impotencia de la voluntad, el problema moral, la búsqueda de un punto de apoyo. La distinción de las tres vidas y la doble pasividad del hombre: pasividad con respecto al cuerpo y pasividad con respecto a Dios; la oposición y el enlace de estas dos pasividades. El principio de

LA TERCERA VIDA: EL AMOR, Y SU PERFECCIÓN; LA DEPENDENCIA CON RESPECTO A DIOS. AMOR Y CONOCIMIENTO INTUITIVO. LA PRESENCIA DE DIOS EN EL ALMA. EL DON DE LA GRACIA; CÓMO NOS PREPARAMOS A RECIBIRLO POR EL DESEO Y LA ORACIÓN. EL HOMBRE ESPIRITUAL. LA MUERTE ABRE AL ALMA EL GRAN MISTERIO DE SU PROPIA EXISTENCIA [140].

Un primer hecho se impone en adelante a él. Esa voluntad, en la que hace residir nuestro ser—"Yo quiero, luego yo soy"—se revela en la práctica como impotente para dirigir nuestro *yo* y para regular nuestra vida.

Descubrimiento esencial. Biran lo hace en el momento mismo en que, en los Pirineos, leyendo los *Pensamientos* de Pascal [141] y las *Observaciones* de Ramond [142], y en correspondencia con Ampère [143],

[140] Hemos tenido que abreviar este último párrafo, un poco frondoso, y que simplificar su línea de desenvolvimiento, que era más sinuosa. Pero, entiéndose bien, no hemos suprimido de él más que las repeticiones, y nos hemos guardado muy bien de añadirle nada. Damos a continuación, lo mismo que para el segundo párrafo, el resumen de Jacques Chevalier, que pone en claro, a falta de la composición, los temas que le resultaban más queridos:

La tercera vida. Impotencia de la voluntad: el *yo* entre el mundo exterior y Dios. El problema moral: cómo sustraerse al viento de la inestabilidad, encontrar la felicidad, el descanso, un punto de apoyo fijo. El hecho primitivo tal como lo plantea el problema moral es un fuera de mí que se descubre en el fondo del *yo*, como un absoluto que lo sobrepasa y al que no puede alcanzar solo con sus fuerzas. Lo mismo que el cuerpo debe someterse a la voluntad (motricidad), la voluntad debe someterse a Dios (pasividad). Morir a sí para vivir en Dios: solo en él la realidad y la idealidad son idénticas. La existencia pertenece al hombre, la esencia únicamente a Dios. La presencia de Dios, principio de la tercera vida. Su enlace con la primera vida: aquí pacientes del cuerpo, allí pacientes de Dios. Pasividad conquistada. Solo la religión resuelve los problemas que la filosofía plantea. Amor y conocimiento intuitivo. No se concibe a Dios, se le escucha. ¿Cómo recibir este don? Es obra de la gracia. Pero nos disponemos a recibirlo por el deseo y la oración. Verdadero hecho psicológico, y no tan solo de fe. El hombre exterior, el hombre interior, el hombre espiritual. Si Dios no es, nada es. La muerte abre al alma el gran misterio de su propia existencia (L. H.).

[141] *Journal*, 9 de julio de 1816, I, 159-63, con referencias a los *Pensamientos* sobre la caña pensante (Renouard, art. IV, § 6=Brunschvicg, 347= =N.R.F., 264), sobre nuestro ser imaginario y nuestro ser verdadero (art. V, § 1=147, =145), sobre las ilusiones del amor propio (art. V, § 8=100=130).

[142] Especialmente sobre la cuestión de saber si "nuestro mismo ser no nos es conocido más que por sus *apariencias*", como pretende este autor *(Observations faites dans les Pyrénées*, 1789, t. II, cap. XVI, págs. 389-90), de suerte que, según él, "nuestro interior es desconocido para nuestros sentidos y no podría encontrar el camino de nuestro pensamiento" *(Journal*, 16 de julio de 1816, I, 166-67).

[143] *Journal*, I, 167. Se trata de la correspondencia entre Maine de Biran y Ampère relativa a la existencia de los noúmenos y a la posibilidad de

acaba de resolver el gran problema de saber si no conocemos de nuestro propio ser más que apariencias, si hay seres, y, ante todo, si nosotros mismos somos seres. "Reconocí el primero—anota—ese órgano intermedio por el cual nuestro interior es dado a conocer a un sentido íntimo y *encuentra el camino del pensamiento*, es decir, su objeto propio e inmediato; este sentido es el del esfuerzo, el de la actividad del querer" *(Journal*, 16 de julio de 1816, I, 167). Tomó posesión de sí, y, en el interior de sí, de la humanidad; y, en este mismo momento, viendo plenamente su pensamiento y su querer, reconoce su verdadera naturaleza, que es una naturaleza incompleta. El problema resuelto suscita otros, de los que recelaba y cuya solución descubre, porque este *yo*, que es, no se basta para ser [144].

Buscamos la felicidad: Maine de Biran la buscó siempre. Ya en 1794 constataba que "el deseo de nuestra felicidad es siempre permanente en el curso de nuestra existencia actual" (Viejo cuaderno, *Journal*, III, 7); y pensaba que el "camino de la sabiduría" es uno mismo con el "camino de la felicidad", porque "no creo que se puedan separar estas dos cosas" *(ibíd.*, III, 22). Pero ¿y el medio de alcanzarla? ¿Quién lo conoce? Unos dicen (p. ej., los estoicos): esa felicidad está en nosotros, depende de nosotros. Esto es verdad en un sentido: nuestra felicidad y nuestra infelicidad dependen menos de los acontecimientos exteriores que de la manera cómo los tomamos; por tanto, de nuestras disposiciones interiores; y tanto la sabiduría como la felicidad consiste en recibir todo lo que acontece, el mal como el bien, con una entera resignación a la naturaleza, al espíritu universal, a la razón o a Dios *(Journal*, 9 de febrero de 1819, II, 208). Pero ¿podemos? ¿Somos dueños de nuestras disposiciones interiores y de nosotros mismos? La felicidad depende de nosotros; pero ¿dependemos nosotros de nosotros mismos? "La gran dificultad es siempre la de saber qué es lo que depende, o no depende, de *nosotros*" [145]. Nuestra movilidad, nuestra agitación y nuestras precipitaciones incesantes, el flujo constante en el que nos encontramos, la indecisión convertida

conocerlos. Ampère reivindicaba como suya la teoría según la cual, puesto que las relaciones preexistían en las causas nouménicas de los fenómenos, pueden, según las leyes de nuestra organización, manifestarse entre los fenómenos mismos (VII, 548-53).

[144] Habría aquí, para los aficionados al análisis fenomenológico, un interesante caso de estudio, a condición de no declarar como "no ha lugar" lo que está en cuestión y, precisamente, importa.

[145] *Journal*, 2 de enero de 1822, II, 346. A propósito del pensamiento de Marco Aurelio (VI, 41): "Si hacemos consistir los bienes o los males únicamente en las cosas que dependen de *nosotros* o de *nuestra* voluntad, no nos quedará ningún motivo para acusar a Dios y hacer la guerra al hombre."

en hábito, la duda, la inquietud, la melancolía, la búsqueda del placer y de la gloria, el orgullo, en fin, llevados como nosotros lo somos a embriagarnos del testimonio interior de nuestra superioridad moral misma [146]; todo esto hace que, buscándose en todas las cosas, tanto en las pequeñas como en las grandes, dependamos siempre, sin embargo, de esas mil cosas exteriores a nosotros, y nos veamos conducidos, sin saberlo, como por un principio del que no somos dueños y que somos incapaces de separar de la parte superior del alma para someterlo a ella. "Tengo en mí mismo la prueba viva, continua de ello" *(Journal,* páginas sin fecha, III, 240). Las consolaciones y las máximas de los estoicos, que atribuyen a la voluntad del hombre un imperio universal [147], pueden ser buenas para los fuertes, e incluso para ellos no lo son siempre. Pero ¿qué ayuda prestarán, en las circunstancias ordinarias de la vida, a los "pobres de espíritu", a los débiles pecadores, a los enfermos que somos todos? *(Journal,* 20 y 21 de octubre de 1819, II, 242). En suma, Maine de Biran se imaginaba haber encontrado en su propia voluntad el punto de apoyo del que tenía necesidad; y he aquí que, dócil a las lecciones de la experiencia, constata que este punto de apoyo desaparece bajo él, y que esa voluntad que creía dueña de sí misma, de su cuerpo y de todo su ser, se encuentra subordinada a fuerzas oscuras que le son extrañas. Para salir de las contradicciones, de las que es a la vez el espectador y la víctima, y encontrar al fin el descanso, precisa buscar y descubrir una fuerza y unos principios de acción que le vienen de lo alto [148].

Entonces, *el problema moral* se ofrece a una luz nueva; se plantea con machacona insistencia, y va a renovar, sin anularla, pero culminándola, la noción psicológica del hecho primitivo de conciencia o de existencia. El problema de la felicidad, que es su forma original e inmediata, resulta inseparable del problema de la obligación o del deber, al que, ocupada en considerar al alma bajo la relación abstracta y única de su actividad, la filosofía de Maine de Biran había permanecido extraña [149]. Es, a juzgar por su *Diario* (I, 20), en el mes de septiembre de 1814 cuando comienza a buscar también en el hecho primitivo el fundamento de la moral; le sobrevino la idea, en el curso de un baño, de que toda moralidad descansa en la conciencia del *yo.* "He aquí—anotará nueve meses más tarde (12 de junio de 1815, I, 87)—otro sistema de facultades, otro punto de vista del alma que debe entrar en el que yo he meditado tanto hasta este momento." Es preciso, para establecer el enlace, superar el punto de vista puramente psicológico al que se atuvo hasta entonces, y que tiende a hacer del hombre un ser completamente solitario. Sin duda, como dirá algunos años más tarde (julio de 1823, II, 376), lanzando una ojeada sobre la historia de su pensamiento, "el conocimiento profundo de las relaciones del *yo* o del *alma* del hombre con el hombre entero (la persona concreta) debe preceder en el orden del *tiempo* o de los estudios a todas las investigaciones de teoría o de práctica" sobre las "relaciones del hombre con Dios y con la sociedad de sus semejantes", y, por tanto, sobre el fin de nuestra actividad y sobre las diversas tendencias de nuestra naturaleza o de nuestras dos naturalezas. Pero la "meditación abstracta" que se encierra en el *yo* "tiene el inconveniente de no dar al sentimiento moral el desenvolvimiento de que es susceptible, de privar al alma del punto de apoyo fijo que tiene necesidad de encontrar fuera de ella..." (I, 87). Ahora bien: puede buscar este punto de apoyo en la sociedad humana, "a la que está destinada por una porción notable de sus facultades", de suerte que el sentimiento del deber se aparece primero como "el de esa *coerción* social de la que cada individuo sabe bien que no puede liberarse" *(ibíd.).* Pero esto no basta. La moralidad tiene una fuente más profunda en la simpatía, que nos hace reconocer en el prójimo a nuestro semejante; desde este punto de vista, que es el de los *Fragmentos relativos a los fundamentos de la moral y de la religión* (1818), la conciencia moral "no es otra cosa que la conciencia misma del *yo* que se desdobla y se ve, por

[146] *Journal,* 25 de agosto de 1818, II, 149. Biran añade: "Si sois como debéis ser, ¿de qué enorgulleceros? ¿En qué radica que no seáis de otra manera? ¿Qué tenéis que no lo hayáis recibido? El estoico se felicita de una *victoria* sobre las pasiones que solo atribuye a su fuerza; el cristiano no cree que sea él mismo quien ha vencido, sino la gracia, que fue, únicamente, libre de desear."

[147] *Ibíd.,* 10 de noviembre de 1817, II, 88. Cf. 25 de diciembre de 1822, II, 370: "Aun con todo el estoicismo posible, el espíritu no puede sustraerse a las variaciones necesarias del organismo y del alma *sensitiva...*" Y una de sus últimas anotaciones, mayo de 1824, III, 218: "El alma—dice Marco Aurelio—no sufrirá (con el sufrimiento del cuerpo) si juzga debidamente acerca del lugar del temor o del dolor." "Pero si este lugar se encuentra en ella misma, ¿cómo podrá liberarse de él? Es su cuerpo el que la hace *miserable;* sería preciso, pues, que pudiese a voluntad separarse de su cuerpo, pero permaneciendo tal cual es."

[148] *Journal,* 30 de septiembre de 1817, II, 67: "Esta moral estoica, por muy sublime que sea, es contraria a la naturaleza del hombre, por cuanto que tiende a hacer entrar bajo el imperio de la voluntad afecciones, sentimientos o causas de excitaciones que no dependen en manera alguna de ella, y destruye también una parte del hombre de la que él no puede separarse. La razón por sí sola es impotente para dar motivos a la voluntad o principios de acción; es preciso que estos principios vengan de lo alto."

[149] Sobre las ideas morales de Maine de Biran antes de 1814, véase Gouhier: *Les conversions,* págs. 331-44. Nos hemos permitido, en la continuación de este párrafo, desenvolver un poco, a la luz de los análisis de M. Gouhier *(ibíd.,* págs. 344-60), las indicaciones de Jacques Chevalier, cuyo pensamiento sobre este punto nos pareció demasiado condensado (L. H.).

así decir, en otro como en un espejo animado que le refleja su imagen" (ed. Tisserand, XII, 13). Y esto tampoco basta. Desde 1815, bajo el choque de los sentimientos que le inspiran los Cien días, Maine de Biran experimenta la necesidad de remontar hasta "el único ser que permanece inmutable, que es la fuente verdadera de nuestros consuelos en el presente y de nuestras esperanzas en el futuro", el único que puede arrancarnos al *viento de la inestabilidad*[150], Dios, "la regla eterna invariable de lo justo y de lo injusto... Si encuentro a *Dios* y las verdaderas leyes del orden moral, habré encontrado la pura felicidad" (*Journal,* 16 de abril de 1815, I, 66). "Es el desprecio de toda religión lo que nos ha hecho como somos hoy." Unicamente en Dios el hombre se conoce y se encuentra. "¡Cuántas ideas en nuestro espíritu que *no sabríamos expresar*...! Hay, en efecto, en las profundidades del alma, o en el fondo del hombre interior, un mundo de ideas o de sentimientos, del que todo lo que se halla en la superficie, todo lo que puede *nombrarse* o pintarse no es más que una *sombra* fugitiva; en este fondo encontramos nosotros lo que *es* y lo que *somos* realmente o sustancialmente, muy diferente de lo que parece o parecemos ser. Se puede encontrar otra alma en el fondo de esa alma que se analiza y que se pinta por fuera" (*Journal,* 5 de junio de 1815, I, 86). Así, *el hecho primitivo presenta un doble aspecto: se aparece a la reflexión psicológica como un esfuerzo de voluntad en el que se revela y se afirma el* yo; *pero el orden moral lo pone como un fuera de mí que se descubre en el fondo íntimo del* yo, *como un absoluto que sobrepasa este* yo *y que este* yo *es incapaz de alcanzar por sus solas fuerzas.*

No sabe todavía, es verdad, cuál es esta fuerza que le falta ni cómo podrá obtener su apoyo. Pero una aguda anotación y de una singular penetración muestra que está en el recto camino. "Mi vida se desparrama exteriormente—escribe (*Journal,* 13 al 17 de abril de 1817, II, 34)—. No encuentro ninguna consistencia, ningún punto de apoyo interior." Y observa al mismo tiempo (*ibíd.,* II, 33): "Cuando estaba enfermo, en último lugar, me encontraba más tranquilo, más sereno. Sentía un apoyo más fuerte en el interior de mí mismo." En el interior de mí mismo: ¿qué quiere decir? Rehace la experiencia de San Pablo: *Cum enim infirmor, tum potens sum* (*2 Cor.,* XII, 10): Cuando estoy débil es cuando me encuentro fuerte. Cuando el *yo* está enfermo, es decir, cuando se han roto sus fuerzas egocéntricas, este *yo* es verderamente fuerte, porque deja actuar en el interior de él el principio de su verdadera fuerza, que está en él sin ser de él. Cuando el *yo* se aniquiló en cierto

[150] Expresión de la *Imitación de Cristo,* III, cap. XXXIII, 1, que Biran cita varias veces en su *Journal,* 3 de febrero de 1819, II, 204, etc.

modo o se perdió, se encuentra, no poniéndose dialécticamente y de manera abstracta, como pretende Fichte[151], sino tomando una conciencia reflexiva de su impotencia: toma verdaderamente posesión de sí muriendo a sí para vivir en Dios[152].

Esta experiencia da a la cuestión que se planteaba sin poder responder a ella, y de la que, sin embargo, depende toda nuestra felicidad, junto con toda la sabiduría del hombre individual y de la sociedad, un contorno definido que deja entrever su solución. "Hay un punto de apoyo, y ¿dónde está?"[153]. Este punto de apoyo solo puede ser firme si está *fijo*[154] y es susceptible de asegurar la convergencia de todos nuestros actos y de todas nuestras ideas hacia un fin cierto y establecer en nuestro ser moral la consecuencia gracias a la cual la vida es *una* y bien enlazada en todas sus partes, con esa armonía, ese equilibrio, esa calma interior sin la cual no se puede pensar ni hacer nada bueno. No puede por menos que encontrarse "en otro mundo", desde el momento que el *yo* se aparece como incapaz de dominarse (*Journal,* 27 de diciembre de 1817, II, 97). El *yo,* cuando se pone, en la soledad, en presencia de sí y de sí únicamente, no encuentra entonces más que un vacío de espíritu y de alma imposible de llenar. "Descendiendo a su interior—declara Biran al filo de la vejez (*Journal,* 1 de septiembre de 1816, I, 211)—, uno se ve forzado a reconocer todas las pérdidas que sufrió y que sufre día a día; no hay ya futuro, ni esperanza de progreso... ¿Cómo no experimentar la necesidad de alejar tantos tristes pensamientos y penosos sentimientos, cuando no se ha buscado desde bien temprano un apoyo fuera de este mundo de fenómenos, y la idea de Dios, de la inmortalidad, no viene en nuestra ayuda? Feliz aquel que puede decir con San Pablo: *Omnia possum in eo qui me confortat*" ("Lo puedo todo en Aquel que me conforta" (*Fil.,* IV, 13). Y tres meses más tarde, el día de su quincuagésimo aniversario (30 de noviembre de 1816, I, 243): "Siento día a día que se me escapa todo punto de apoyo exterior." Luego, después de haber analizado este sentimiento: "He aquí—concluye—hechos de experiencia interior, que constato día a día y de los que

[151] Véanse los textos del 3 de enero de 1817 y 13 de marzo de 1822, del *Journal,* II, 7 y 353. Cf., más adelante, pág. 226, nota 156.

[152] Sobre la posesión de sí y la propiedad que tiene el hombre de su persona, véase, con motivo del manuscrito del abate Morellet, *Journal* del 17 al 26 de marzo de 1817, II, 24-27. Sobre la muerte a sí mismo, 27 de diciembre de 1817, II, 97; para Dios, 2 de septiembre de 1818, II, 153: "El mayor bien que puede acontecernos es morir a nosotros mismos para no vivir más que en Dios."

[153] Maine de Biran se plantea la cuestión en esta forma el 14 de marzo de 1811 (*Journal,* III, 25).

[154] Es lo que Maine de Biran muestra con mucha precisión y fuerza en su *Journal* del 12 de junio de 1815, I, 87-88.

me doy cuenta reflexivamente para excitarme a buscar en el fondo de mi ser y en la idea de Dios que se encuentra en él, ese punto de apoyo que es imposible encontrar en otra parte, a fin de dar al resto de mi existencia el fin que por completo le falta."

Así, observa justamente Bergson[155], "por sus reflexiones diversas, pero convergentes, Maine de Biran se ve determinado, si no a transformar su filosofía, al menos a desplazar su centro: ese centro no es ya el *yo*, sino Dios, Dios dado en una intuición en la que el alma se siente renacer a una vida nueva". Se ve llevado a superar la moral de la voluntad, como había superado ya la moral del placer y del interés, el estoicismo y el epicureísmo, para buscar en algo más alto que él, en Dios mismo, el *ideal real* sobre el que debemos modelarnos[156] y la realización de la armonía en la cual, lector de Bonstetten, veía desde 1811-1812 "la primera ley, la primera necesidad de nuestra naturaleza intelectual y moral" (Agenda, *Journal*, III, 36-37). Porque para que esta armonía, que es la "unidad en la multiplicidad", pueda establecerse en nosotros, es preciso encontrar "un sentimiento o una idea dominante que sea el centro o el *motivo* principal y único de todos los sentimientos o actos de la vida", como el tema que preside la elección de las notas convenientes es el de una composición musical *(ibíd.)*; es de Dios de quien recibimos el tipo interior real de nuestra propia perfección, según el cual debemos y podemos juzgarnos para regular nuestra existencia moral, tendiendo sin cesar a alcanzarla sin poder hacerlo jamás, como ocurre a la asíntota con respecto a la curva.

Este descubrimiento esencial culmina todo el movimiento de la vida interior, del pensamiento y de la doctrina de Maine de Biran. Le hace tomar conciencia de que no hay solo, en el hombre, dos principios diferentes y opuestos a la vez que complementarios; hay realmente tres, porque hay en él tres vidas. Si profundizamos en la vida humana y en los datos que incluye, como hemos profundizado en la vida animal que le sirve de soporte, nos damos cuenta que, tras esa vida propiamente humana, hay una vida superior de la cual se alimenta, porque, en la dualidad que nos hace hombre, "una cara se encuentra naturalmente vuelta hacia la realidad absoluta" *(Rapports des sciences naturelles*, texto citado, X, 125). A partir de 1814-1815, Biran sospecha, y pronto lo verá con fuerza, que

[155] En su informe del 8 de noviembre sobre el premio Bordin, citado en mi *Bergson*, pág. 18 *(Ecrits et paroles*, II, 249).

[156] Cf. *Journal*, 13 de marzo de 1822, II, 353: solamente "en el punto de vista de Dios", y no, a pesar de lo que digan los alemanes, en el del *yo* humano, se puede saber "si la realidad y la *idealidad* son idénticas, absolutas".

hay "tres puntos de vista o como tres caras del alma humana[157]. Por una, está toda en sí misma, haciendo abstracción de todo lo demás". Por otra, la conciencia moral se vuelve hacia las otras almas que se manifiestan, con la ayuda de ciertos signos, como una organización análoga a la suya; y actúa con el sentimiento de una especie de coerción, el deber, "del que cada individuo sabe bien que no puede liberarse", y que impone a su actividad límites (12 de junio de 1815, I, 87). "En fin, por la tercera cara, la conciencia racional, el alma se vuelve hacia la realidad, la verdad absoluta que es Dios, y entiende las cosas como son y se entiende *a sí misma;* se pone fuera y por encima de las leyes de la sensibilidad para juzgarse como es" (17 de mayo de 1818, II, 123). En esta tercera perspectiva, observa Biran, "pierdo completamente de vista el mundo exterior y a mí mismo; y el mundo invisible, Dios, es el objeto o el fin de mi pensamiento. El *yo* está entre estos dos términos" (13-18 de diciembre de 1818, II, 188). Se trata, precisará bien pronto, de una tercera vida que solo el cristianismo revela al hombre y de la que él solo explica el misterio: "vida superior a la de la sensibilidad y a la de la *razón* o de la *voluntad* humanas" y "que no tiene, lo mismo que la vida orgánica, su principio, sus alimentos o sus móviles de actividad, sino que los toma de una fuente más alta, la misma que produce y que dirige todo hacia un fin"[158]. El

[157] *Journal*, 17 de mayo de 1818, II, 122-23. Pasaje muy tachado, escrito por Maine de Biran en el momento en que trabaja en una obra cuyas partes redactadas fueron publicadas con el título de *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion (Œuvres inédites*, ed. Naville-Debrit, III, 27-66; Tisserand, XII, 7-45), y en el que se encuentra prefigurada la teoría de las "tres vidas" que formulará a partir de 1820 (Gouhier: *Les conversions*, 314, 316 y sgs.). A diferencia de Amiel (cf., anteriormente, págs. 178, nota 53, y 184), a quien su temperamento, agravado por la formación calvinista recibida en Ginebra, impidió que encontrase, no obstante sus intuiciones y premoniciones fulgurantes, una salida a la duda en que se debate su alma, toda ella vuelta hacia sí, toda ella replegada en sí misma (según la expresión de Biran), que ofrece todo sobre el altar de su vida interior, el altar de Vesta "iluminado y pasado por el fuego del examen" (como escribe en 1841), y que no se resigna a permanecer oscuro a sí mismo, como dirá Goethe, Maine de Biran, en esta notable página, cuya redacción le costó tanto trabajo, ve y muestra cómo el alma, volviéndose hacia la *realidad*, es decir, hacia *Dios*, puede alcanzar a conocer algo de lo *absoluto*, conocimiento muy superior a todo lo que hay de sensible, puesto que implica una especie de participación en la ciencia de Dios, donde reside la verdad absoluta.

[158] *Journal*, diciembre de 1821, II, 339. Biran añade: "La segunda vida del hombre no parece serle dada más que para elevarse a esa tercera, en la que queda liberado del yugo de las afecciones y de las pasiones, en la que el *genio*, el *demonio* que dirige el alma, la ilumina como de un reflejo de la divinidad, se deja escuchar en el silencio o la subordinación de toda naturaleza *sensible*... Tal es quizá el estado primitivo del que el alma descendió y al que aspira a ascender." Luego, después de haber dicho que el cristianismo explica este misterio: "Ningún otro sistema de filosofía se

error de la ciencia del hombre ha consistido en tratar separadamente de cada una de sus tres vidas: es preciso, para tener al hombre *todo entero,* estudiar sus relaciones, y muy particularmente buscar cómo una de ellas tiene sus condiciones en la otra *(Journal,* septiembre y octubre de 1823, II, 389-90).

De hecho, este estudio aclara la "proposición completamente nueva" a la que Maine de Biran había llegado, no sin dificultad, en el mes de junio de 1815 (véase págs. 207-08), y deja vislumbrar su alcance lejano, poniendo en evidencia en el hombre dos formas distintas de pasividad, inversas en cierto modo la una de la otra, y entre las cuales bascula: la que es revelada por el análisis del esfuerzo y la que resulta, en la tercera vida, de la presencia en nosotros de un espíritu superior al nuestro y que se pone, por decirlo así, en su lugar (Notas, octubre de 1823. *Journal,* III, 200). La primera es pasividad con respecto al cuerpo, y la segunda, con respecto a Dios. Ahora bien: no es la misma cosa ser paciente del cuerpo que ser paciente de Dios: el objeto no es el mismo, ni el género de pasividad que preside. Mientras que la pasividad animal y sensible es una pasividad espontánea, dada y sufrida, la pasividad superior es una pasividad conquistada, también dada, sin duda, pero recibida, y a la que el alma debe disponerse por un esfuerzo prolongado, enérgico e incluso doloroso de renunciamiento. Consiste en acoger una luz y una fuerza a las que podemos, y debemos, abrirnos, pero que no está en nuestro poder alcanzar por nosotros mismos. La primera opone a la actividad voluntaria un obstáculo o una resistencia, que la pone en contacto con las cosas, la tiene en jaque y la estimula. La segunda nos pone en presencia de una actividad o de una fuerza que no nos resulta solamente extraña, sino superior y que no debe ser superada, sino aceptada por un esfuerzo de desposeimiento que nos perfecciona y nos termina: "¿Qué es este espíritu de paz y de verdad, cuya influencia siento a veces como si estuviese en *mí* o cerca de mí, sin ser yo mismo, puesto que no depende de mí el dármelo, ya que viene y se retira sin que yo pueda nada para hacerlo nacer o retenerlo?" *(Carnet* verde, 1823. *Journal,* III, 208). Por lo que, mientras que la pasividad con respecto al cuerpo es servidumbre, la pasividad con

elevó hasta aquí. La filosofía estoica de Marco Aurelio, por elevada que sea, no sale de los límites de la segunda vida y muestra solamente con exageración el poder de la *voluntad,* o también de esa razón (que forma al alma como una *atmósfera luminosa* cuya fuente se encuentra fuera del alma y extendida por todas partes) sobre las afecciones y las pasiones de la vida *sensitiva;* pero hay algo más, y es la absorción de la razón y de la voluntad en una fuerza suprema que constituye sin esfuerzo un estado de perfección y de felicidad."

respecto a Dios, que nos da el poder de todas las cosas[159], es soberana libertad (*137). Solo que el cuerpo siempre se encuentra ahí, más próximo a nosotros en cierta manera que la razón y la voluntad; y *la tercera vida está enlazada más íntimamente de lo que parece a la primera vida,* la vida animal y sensible, *que a la segunda,* la vida propiamente humana. Este enlace no es accidental: es profundo y radica en la naturaleza de las cosas. "Tenemos conciencia de nuestra *pasividad* en los sentimientos inefables que corresponden a una vida, a un orden de facultades superiores de nuestra alma; así como sentimos la misma pasividad en las afecciones inmediatas de los sentidos..., concebimos o creemos de igual modo en los dos casos en la existencia real de algunas *causas* extrañas al *yo* que produce estas modificaciones" *(Journal,* páginas sin fecha, III, 228-29). Y con más precisión todavía: "En los dos modos de vida *extremos,* el uno inferior, el otro superior, el alma no hace más que *sufrir,* de las cosas corpóreas y terrestres en el primer caso, de las cosas divinas en el segundo" *(Journal,* octubre de 1823, II, 395).

Por consiguiente, si se estudia al hombre tal como se ofrece a los demás y a sí mismo, en una perspectiva de varios planos, situados unos tras otros, parece que "los extremos se tocan; la nulidad de esfuerzos o la ausencia de toda actividad implica la nulidad de conciencia o del *yo,* y el más alto grado de actividad intelectual implica la absorción de la persona en Dios o la abnegación total del *yo,* que incluso se pierde de vista" *(Journal,* 13 al 18 de diciembre de 1818, II, 188).

De aquí surge el conflicto que origina todo el drama de la vida humana; de aquí también el error al que nos vemos constantemente expuestos. "El verdadero principio de la tercera vida que se eleva no solamente por encima de la *animalidad,* sino por encima de la *humanidad* misma", es el amor (Notas, octubre de 1823. *Journal,* III, 200). "El amor, fuente de todas las facultades afectivas, es la vida *comunicada* del alma y como una adición de su *vida propia* que le viene de fuera y de algo más alto que ella, a saber: del espíritu que *sopla donde quiere*" *(Journal,* 15 de agosto de 1823, II, 382). Ahora bien: este amor no es el amor sensible que lo refiere todo a sí y que, equivocándose de objeto, nos aleja del objeto verdadero del verdadero amor (*138). "En virtud de su naturaleza sensitiva o animal, el alma tiende por sus apetitos a confundirse

[159] Cf. *Journal,* 24 de abril de 1815, I, 69: Leyendo a Montaigne en el capítulo donde habla de las luchas civiles de su tiempo, "en el mismo país que habito", Biran subraya aquí *(Essais,* III, 12) esta cita de Séneca *(A Lucilius,* carta 110): *Potentissimum esse, qui se habet in potestate,* detenta el supremo poder quien es dueño de sí mismo.

o a identificarse con los cuerpos y con el suyo propio", en tanto que "en virtud de su naturaleza superior, tiende por sus deseos a la unión con Dios" *(Journal,* páginas sin fecha, III, 229). Dios es el único objeto capaz de satisfacernos[160]; pero resulta difícil al hombre despegarse de su cuerpo y del mundo con todos sus atractivos para "olvidarse, perderse, abismarse en el amor simple de lo bello infinito" *(Carnet* verde, 1823. *Journal,* III, 204). La imaginación refuerza sus deseos; y los hábitos que desde su origen arrastraron constantemente su espíritu al círculo de las impresiones y de las imágenes del mundo sensible *(ibíd.)* le asaltan también en su vejez (*139). "El atractivo sensible se termina en lo bello y engañoso pasajero que reluce en las criaturas" y "el amor divino se extravía, carece de finalidad o es *desplazado*" *(ibíd.,* III, 204). Por lo que nuestro deber es claro: "Tener al cuerpo en la dependencia del espíritu y al espíritu en la dependencia de Dios, he aquí la perfección"[161].

Y esta perfección, que es la del amor—porque hay que amar a Dios para tener al espíritu en su dependencia—, es también la del conocimiento. Porque "puede decirse que el alma, fuerza absoluta que *es* sin manifestarse, tiene dos modos de manifestación esenciales, saber de la razón *(logos)* y del *amor*[162]; y la manifestación del logos está enlazada a la del amor, porque uno y otro proceden de un mismo principio, que está en nosotros sin ser de nosotros.

[160] Véase el fragmento, no encontrado en los manuscritos y en las copias, que François Naville publicó, junto a un texto del 30 de junio de 1818, en *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* pág. 270 *(Journal,* ed. Gouhier, III, 163-64): "Solo la religión *resuelve* los problemas que la filosofía plantea. Solo ella nos enseña dónde está la verdad, la realidad absoluta; nos dice también que, al juzgar las cosas en relación con los sentidos o según nuestras pasiones, o incluso según una razón artificial y de convención, vivimos en una ilusión constante. Elevándonos hacia Dios, tratando de identificarnos con él, por su gracia, vemos y apreciamos las cosas como son..." Cf. *Journal,* junio de 1822, II, 361: "Si el amor divino es el que cumple mejor o incluso únicamente las condiciones de la verdadera felicidad en este mundo, es, indudablemente, porque no se mezcla en él nada sensible, nada que dé motivo a las pasiones *personales,* a lo que mantiene apego con el amor propio o con los placeres de los sentidos."

[161] *Journal,* 13 de mayo de 1822, II, 353. Biran resume en esta fórmula el cap. VII del lib. VII de las *Confesiones* de San Agustín.

[162] *Journal,* 15 de agosto de 1823, II, 382 (recogido en los *Nouveaux essais d'anthropologie,* XIV, 392). Biran se refiere aquí a la enseñanza de "los filósofos de la más alta antigüedad", al filósofo chino Lao-Tseu (sobre el cual cita una Memoria de Abel Rémusat, leída el 15 de junio de 1820 en el Instituto) y a los griegos, Pitágoras y Platón, cuyo "maravilloso acuerdo" parece "anunciar un origen de tradición común", sobre la unidad de una "razón suprema, universal, creadora", que es independiente de toda manifestación, sin poder ser nombrada ni conocida en ese absoluto, sino que es concebida en su manifestación con el título de *verbo* o *logos.*

Por un principio infinitamente superior al *hombre* podemos así elevarnos enteramente por encima de *nosotros mismos,* por encima del hombre concreto; este principio que *está en nosotros,* que brilla en el interior del hombre, no es el hombre concreto, sino su parte divina que está en él y que tiende a reunirse al fin con la fuente de la que emana.

¿Dónde poner un pie para dar un paso fuera de nosotros mismos, si *Dios* no nos sostiene o si nosotros no nos apoyamos en él?

¿Son las facultades *afectivas* o el *amor* el que nos hace dar este primer paso, o son solo las facultades cognoscitivas?

La verdad conocida es amada; el asentimiento, el descanso del espíritu, caracteriza la verdad y constituye su *criterium.* La búsqueda de lo verdadero es una tarea laboriosa: cuesta gustar del árbol de la ciencia: la intuición de la verdad acompañada del amor es el placer divino.

El puro amor se identifica así como una especie de conocimiento intuitivo, en el que se ve la verdad sin buscarla, en el que se sabe todo sin estudiar nada, o mejor en el que se desdeña todo el conocimiento humano por encontrarse más alto que él. En este último grado de elevación el amor y el conocimiento se identifican, pero se trata de algo más que un conocimiento humano[163].

Algo más que un conocimiento humano, en efecto, porque, al superar las nociones propiamente humanas, alcanzamos en cierta manera la intuición, que es el conocimiento divino. "La tercera vida, que tiene al amor como principio, ¿no admite también un orden superior de conocimientos *intuitivos?*" Biran se lo pregunta aun en 1823[164]. Pero ya en el mes de abril de 1820 anotaba estas palabras de Fénelon: "Un momento de recogimiento de amor y de presencia de Dios hace ver y entender más la verdad que todos los razonamientos de los hombres." Escribía y comentaba que "la presencia de Dios se anuncia por... estas intuiciones vivas, puras y espontáneas con las que se enlaza no solamente la visión, sino el sentimiento íntimo de la verdad", intuiciones semejantes a rayos que nos revelan un orden invisible. Y añadía: "Me resulta evidente que no soy yo o mi voluntad quien produce estas intuiciones vivas

[163] Notas del *carnet* verde, 1823, *Journal,* III, 204-05. Cf. *Anthropologie,* XIV, 398-99.

[164] *Ibíd.,* III, 207. Obsérvese este empleo, nuevo en Biran, del término *intuición,* que designaba primitivamente en él la forma de toda exterioridad, esencialmente objetiva por su naturaleza, común al animal y al hombre en estado de pasividad (Memoria de Berlín, 1807. *Journal,* II, 406), mientras que, en su última filosofía, designa un orden superior de conocimientos, característico de la tercera vida, que, sin duda, tiene más relaciones con el instinto sensitivo que con las tareas de la razón discursiva (la vida superior tiene, recuérdese, sus condiciones en la vida animal), pero que la supera hasta el infinito por su objeto *(Journal,* octubre de 1823, II, 390). Cf. *Journal,* páginas sin fecha, III, 235, donde califica de "intuición intelectual por excelencia" el sentimiento íntimo que el alma experimenta, en momentos privilegiados de la vida espiritual, ante la presencia de Dios.

y elevadas de otro orden de cosas... Es preciso siempre que la causa o el objeto de estas intuiciones sea algo real, como la luz, porque el sentido no las crea"[165]. Las recibe. No se concibe a Dios, se le escucha. Ahí está el secreto del pensamiento más alto, secreto propiamente inefable, inspiración o revelación repentina, modo de pensamiento pasivo, en el cual el alma, sin esfuerzo ni operación activa por su parte (*Journal,* julio de 1823, II, 375), se encuentra colocada en presencia de la verdad.

Aquí, sin embargo, surge una última y terrible cuestión, "cuestión primera de la que depende todo nuestro conocimiento del hombre"[166]. Para las almas favorecidas con el don celeste de la fe, "lo que reciben es todo, lo que hacen por sí mismas no es nada o menos que nada" (II, 391). Pero ¿no tiene el misticismo sus ilusiones? (II, 150). "En las disposiciones y afecciones que no dependen de nosotros o de la acción de la voluntad", ¿cómo distinguir lo que proviene del cuerpo y del juego de la vida y "lo que proviene de una fuerza superior y extraña a nuestra propia fuerza (de pensamiento y de voluntad), que puede dirigirla, excitarla, elevarla a veces por encima de sí misma"? (II, 317). Por los dos lados, fisiológico y teológico, "se trata de misterios impenetrables, de cuestiones insolubles", y no digamos en el campo de la lógica, que no podría zanjar el problema (II, 318). La dificultad es tanto más grave cuanto que la experiencia nos manifiesta una influencia de los estados de nuestra sensibilidad y de los fenómenos orgánicos sobre nuestros buenos movimientos y nuestros buenos pensamientos (II, 317): "dependemos de la *organización* para recibir una luz superior que nos ilumina y gozar de la verdad, como dependemos de la buena conformación de nuestros ojos para ver la luz del exterior" (II, 319).

> Los estados de quietud, de calma, de alegría extática o de turbación, de dolor, de pesar, de sequedad, tienen toda la vivacidad y la verdad subjetiva de los sentimientos o pasiones que radican en objetos sensibles. ¿Cuál es su causa, puramente *subjetiva* o inherente a ciertas disposiciones orgánicas, puestas en juego por una imaginación viva que se alimenta sin cesar de los mismos fantasmas...? O bien, ¿se da en realidad una acción directamente ejercida sobre el alma por el espíritu divino que *sopla donde quiere,* pero cuya influencia parece siempre relativa en mayor o menor grado a ciertas condiciones de receptividad, en

[165] *Journal,* abril de 1820, II, 269-70. El texto de Fénelon está sacado de sus *Courtes méditations sur différents sujets tirés de l'Ecriture sainte,* I, *Œuvres complètes,* Toulouse, 1810, t. XIII, pág. 90.

[166] *Journal,* abril de 1821, II, 317. Sobre todo lo que sigue véase 26 de agosto de 1818, II, 150; abril de 1821, II, 317-19, y la profunda meditación de octubre de 1823, II, 391-98, que debe leerse toda entera.

> las que tales prácticas, tales fórmulas, tales géneros de excitación tienen el poder de colocar al alma? Conviene asegurarse de una u otra de estas causas de los sentimientos místicos, lo que constituye, a mi entender, el más grande y el más difícil problema de la *humanidad* (II, 391-92).

No parece que estemos autorizados a concluir del sentimiento, o de la impresión, del estado de gracia, la gracia misma. Pero un hecho, al menos, queda en claro.

> Resulta imposible negar al verdadero creyente que experimenta en sí mismo lo que llama los efectos de la *gracia,* que encuentra su descanso y toda la paz de su alma en la intervención de ciertas ideas o actos intelectuales de fe, de esperanza y de amor, con los que llega a satisfacer su espíritu sobre problemas insolubles en todos los sistemas, resulta imposible, digo, ponerle en duda lo que experimenta y, por consiguiente, no reconocer el fundamento verdadero que tienen en él o en sus creencias religiosas los estados del alma que le ofrecen su consuelo y felicidad (II, 393).

Y Maine de Biran termina por escribir, seis meses antes de su muerte (*Journal,* 20 de diciembre de 1823, II, 419), este admirable texto:

> En otro tiempo me vi en gran dificultad para concebir cómo el espíritu de verdad podía estar en nosotros sin ser nosotros mismos o sin identificarse con nuestro propio espíritu, nuestro *yo.* Comprendo ahora la comunicación interior de un espíritu superior a nosotros que nos habla, y al que escuchamos interiormente, que vivifica y fecunda nuestro espíritu sin confundirse con él, porque nos damos cuenta que los buenos pensamientos, los buenos movimientos, no salen de nosotros mismos. Esta comunicación íntima del espíritu con el nuestro propio cuando sabemos llamarle o prepararle una morada en nuestro interior es un verdadero *hecho psicológico* y no tan solo de *fe.*

Un hecho, pero un hecho en el que nos sobrepasamos a nosotros mismos; porque este Ser, el Ser universal, como dice Pascal[167],

[167] *Pensées,* N.R.F., 712: "...Como no podemos amar lo que está fuera de nosotros, debemos amar un ser que esté en nosotros y que no sea nosotros... Solo el Ser universal es este ser..." Cf. *Journal,* junio de 1822, II, 360: Maine de Biran anota que esta máxima, "no podemos amar lo que está fuera de nosotros", no tiene, como lo entiende Pascal, "nada que no sea verdadero y elevado", sino que, entendida a la manera de los modernos, "trastorna todos los fundamentos de la verdadera filosofía", porque si lo ideal es "*la obra de nuestro espíritu*", al amar este ideal, "no amamos, no abarcamos nada real". Y concluye: "En el punto de vista de Pascal o en el de la teología cristiana, lo difícil es concebir primero una realidad absoluta que esté en nosotros sin ser *nosotros mismos,* un ser real que esté en nosotros sin tocarnos por ningún lado sensible y al que, sin embargo, podemos amar infinitamente más que todo lo que nos toca."

está en nosotros sin ser nosotros; está fuera de nosotros y por encima de nosotros sin sernos extraño ni forzarnos en modo alguno: de suerte que el espíritu en nosotros, o la voluntad, se aparece como el instrumento de esa Causa superior que es el Espíritu o Dios mismo. Así, lo mismo que el cuerpo con sus afecciones sensibles debe estar sometido a la voluntad, de igual modo la voluntad en el hombre debe estar sometida al Espíritu de Dios. Porque, según el pensamiento de Fénelon, "Dios es a nuestras almas lo que nuestras almas son a nuestros cuerpos" [168].

El hecho primitivo es ahora aprehendido en toda su riqueza, en todas sus implicaciones y en su fundamento o su razón de ser. A medida que profundizó y elevó su experiencia de la vida interior, lo que no era inicialmente en Maine de Biran más que sentimiento confuso, aspiración y, en el mejor de los casos, creencia, se convirtió en principio regulador de su pensamiento y, al mismo tiempo, de su vida.

> Amar a Dios por encima de todas las cosas, amar a las criaturas por relación a él y en él, hacerse libre de toda vinculación a sus criaturas para consagrarle su amor, es preferir sin cesar lo invisible a lo visible, la realidad a la apariencia, ...es vivir con una vida plenamente espiritual y renunciar a los sentidos. Toda la filosofía se encierra ahí; el que ama a Dios por encima de todas las cosas solo se ocupa de lo verdadero, de lo bueno absoluto, de lo que no pasa y es eterno. No hay más que una sola verdad *(Journal,* diciembre de 1821, II, 342).

Pero ¿cómo podrá llegar el hombre a esta forma superior de existencia? ¿Y cómo podrá permanecer en ella? Ciertamente, "cuando el alma se penetra de lo infinito de la creación, del orden admirable que reina en ella y de todas las perfecciones reunidas en Dios, es imposible que no se deleite en este pensamiento y que busque su felicidad en algo que no sea la felicidad divina o en el cumplimiento de la voluntad de Dios... Pero lo difícil es pensar en esto..." *(Journal,* enero de 1821, II, 304). El hombre no puede a voluntad hacer callar los sentidos para pensar en Dios o pensar en Dios para hacer callar sus sentidos. La vida mundana le hace perder el gusto por las verdades eternas, y el abatimiento del cuerpo, que podría devolvérselo, relajando para ello el imperio de sus cuidados y pasiones, constituye un obstáculo, cuando alcanza un cierto grado, para el ejercicio de las facultades intelectuales y morales *(ibid.,* junio de 1820, II, 277-78) (*140). "¿Cómo puedes creer que eres algo por ti mismo? El menor desajuste en tu máquina, y sobre todo el sueño de cada noche, te enseña que el *yo* no está en tus manos; ahora bien: tú lo eres todo por el *yo,* y tú lo recibes, como todo lo demás, de una fuente más alta" (diciembre de 1821, II, 342). No podemos por nosotros mismos elevarnos a un mundo superior, no podemos incluso concebirlo con nuestras solas fuerzas [169]. Esto es obra de la *gracia:* "Lo que produce el buen *espíritu,* el único que trae la luz, es la creencia en el espíritu de Dios que sopla donde quiere; el hombre que está animado de él siente que no puede nada por sí mismo, sino que lo puede todo en el que le *fortifica" (Journal,* junio de 1820, II, 276).

> Todo lo que el alma puede hacer en virtud de la actividad libre o de su vida propia es prestarse a la receptividad del espíritu cuando viene o volverse del lado de donde puede venir, lo mismo que volvemos los ojos hacia la luz. En tanto que las tinieblas o las imágenes engañosas oscurecen e impiden la visión interior, hay una *lucha activa* para alejar las tinieblas o impedir que se condensen; en esta lucha el alma se esfuerza por ver, pero no ve, no es libre de *ver;* es libre tan solo para verificar el esfuerzo. Puede decirse así que todo el empleo de nuestra libertad consiste en disponernos de manera que recibamos ideas o sentimientos y, en general, la influencia del *espíritu,* que es lo único que puede modificar nuestra alma de una manera apropiada a su destino y a su naturaleza; pero los buenos movimientos, el triunfo del espíritu sobre la materia, de la razón sobre las pasiones, no están en nuestro poder inmediato como agentes libres; no dependen de nosotros mismos, sino de la gracia que nos es dada, *sugerida* en ciertas condiciones [170].

¿Qué debemos hacer, pues, para preparar al Espíritu una mansión interior, a fin de gustar ahí de la alegría y la paz inalterable

[168] *Carnet* verde, 1823, *Journal,* III, 208. El texto exacto de Fénelon *(Lettres spirituelles,* CXVI, *Œuvres complètes,* Toulouse, 1810, X, 294) es el siguiente: "Dios está en nuestra alma como nuestra alma está en nuestro cuerpo."

[169] *Journal,* junio de 1822, II, 362-63: como consecuencia de una conversación con Baggesen, Biran cita a San Pablo *(I Cor.,* II, 2): "¿Quién conoce de los hombres lo íntimo del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? Así también, las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios." Y comenta: "Hemos de entender que por un solo y mismo espíritu el hombre se conoce y conoce a Dios, y este espíritu tiene que ser el de Dios mismo o el que emanó de él." Y también, en diciembre de 1823, II, 420: "El espíritu del hombre no puede comprender cómo Dios lo hizo, cómo y en qué partes de él mismo Dios lo hizo a su imagen y puso en él su semejanza. Solo el espíritu de Dios conoce lo que es de Dios: merezcamos el ser iluminados por él." Cf. 25 de diciembre de 1822, II, 369-70. Véase mi *Bergson,* págs. 18-19, y G. Le Roy: *L'expérience de l'effort et de la grâce,* págs. 361-66, 392.

[170] *Journal,* 15 de agosto de 1823, II, 382. Y Biran cita un "notable pasaje" de Clemente de Alejandría *(Stromata,* VII, 38, 4) sobre la diferencia esencial entre lo que cada uno dice de la verdad y lo que la verdad dice de sí misma al interpretarse; en suma, entre *la idea de la verdad* y *la verdad misma.*

del alma? Dos cosas: 1.° *Desear,* querer, esforzarnos para elevarnos por encima de esta condición animal por la que todos los seres que sienten, nacen y mueren, sentir sus necesidades, su miseria, su dependencia y esforzarse para elevarse más alto. 2.° *Orar,* dirigir la mirada hacia la fuente de la que viene la luz, a fin de que el espíritu de sabiduría o el reino de Dios venga a nosotros *(Journal,* páginas sin fecha, III, 233-34, recogido en la *Anthropologie,* XIV, 385). Dos movimientos que surgen del fondo de nuestra naturaleza. La aspiración del *yo* a identificarse con la fuente misma del ser, de la vida y de la felicidad del alma en este mundo de los espíritus en el que se encuentra su polo superior, está profundamente enraizada en lo íntimo de nuestro ser. Porque, como hemos dicho ya (cf. págs. 229-30), hay en nuestra alma dos tendencias opuestas cuyo conflicto no deja de atormentar al hombre en su vida presente: la de su naturaleza sensitiva o animal, cuyos apetitos le arrastran hasta confundirse o identificarse con los cuerpos y con el suyo propio, y la de su naturaleza intelectual, cuyos deseos la llevan a unirse con Dios *(Journal,* 13 de diciembre de 1822, II, 368, recogido en la *Anthropologie,* XIV, 379. Cf. páginas sin fecha, III, 229-30). El deseo es una especie de modo mixto o compuesto en el que la acción y la pasión se combinan y se suceden la una a la otra *(Anthropologie,* XIV, 336; cf. 354); nace de una especie de *polaridad* característica de la vida afectiva, y más precisamente aquí del sentimiento de una desproporción entre lo que somos y lo que querríamos ser, lo que estamos llamados a ser[171]. Pero no tiene nada de activo y es por sí mismo ineficaz *(Carnet,* septiembre de 1822. *Journal,* III, 188), porque apunta a un objeto que es incapaz de darse y que puede, todo lo más, disponerse a recibir. Por lo que hay que unir a él la oración, que solicita la venida de la sabiduría y, haciendo de nosotros los "mendigos de Dios", nos pone justamente frente al Ser del que somos deudores de todo. La oración nos deja en estado de receptividad. No es tan solo la petición y la espera de un don. Es ya ella misma un don[172].

[171] *Journal,* páginas sin fecha, III, 251: "¡Con qué sed, dice Santa Teresa *(Camino de perfección,* cap. XIX), se desea tener esta sed! Porque entiende el alma su gran valor, y aunque es sed penosísima de fatiga, trae consigo la misma satisfacción con que se mata aquella sed."

[172] Véase lo que dice Biran acerca de la oración en su *Journal,* 11-13 de diciembre de 1818, II, 187; noviembre de 1821 (luego de haber leído la séptima conversación de las *Veladas de San Petersburgo* de Joseph de Maistre), II, 333; octubre de 1823, II, 394 ("Cuando la luz divina comienza a iluminarnos, entonces vemos en la verdadera luz; no hay ninguna verdad esencial que la intuición no aprehenda; los ojos están abiertos y vemos sin esfuerzo..." Pero se plantea siempre el problema de saber si los productos de una influencia sobrenatural que se ejerce momentáneamente no son el resultado de ciertas disposiciones de una sensibilidad más elevada).

Como decía una señora de mucho espíritu, amiga de madame Degérando y aparentemente discípula de Ampère, es "el magnetismo del alma" *(Journal,* 27 de diciembre de 1822, II, 371). Cuando un amante interviene, crea un campo: todas las partículas, hasta entonces indiferentes, reciben una orientación. Así ocurre con el alma: cuando Dios está ahí y nos encontramos preparados a recibir la luz y la fuerza divinas, se orienta hacia lo alto; y si Dios lo quiere, la gracia desciende a nosotros (*141). En el punto de coincidencia de estos dos movimientos, el uno venido de abajo, el otro de lo alto, se opera el acto misterioso por el cual recibimos el acrecentamiento de ser que nos perfecciona y nos pone en posesión de un tesoro infinito, inagotable, por el que nos hacemos amigos de Dios y participamos en todos los dones de su sabiduría.

Entonces el hombre se encuentra tal como es, quiero decir tal como es a los ojos de Dios[173]: ese Dios al que nuestro espíritu está más estrechamente unido que a nuestro cuerpo[174]; ese Dios que lo puede todo en nosotros y en quien únicamente podemos nosotros algo *(Journal,* 13 de junio de 1821, II, 325); ese Dios que no nos fuerza, sino que nos termina; cuya presencia en el interior de nosotros hace que no nos encontremos nunca solos, incluso en la soledad más profunda, si sabemos mantenernos en esa parte íntima de nosotros mismos, en ese lugar secreto en el que Él habita (Notas sobre el *Evangelio de San Juan,* cap. VIII, v. 29, y XIII, v. 13, en Tisserand, XIV, 420 y 423; ese Dios en quien el *yo,* que se había hecho centro de todo para conocer las cosas y conocerse a sí mismo, se olvida, se pierde de vista y, sin destruirse[175], se absorbe, para convertirse en un *no-yo,* al unirse por el amor a la parte divina que hay en él y que tiende a reunirse al fin con la fuente de la que emana *(Anthropologie,* XIV, 382); ese Dios al que sacrificamos todo, por el que renunciamos a todo lo que es sensible, a todo lo que depende de la carne y de las pasiones; en suma, a todo lo que muere, para fijar nuestro corazón en él y conservar presente una sola idea: la de la Causa de la que todo viene y cuya realidad se impone a nosotros como la única realidad verdadera. Porque "el alma tiene una necesidad inmensa de *creer* en la realidad del *objeto* por el que lo sacrificó todo y la *creencia* se

[173] *Journal,* junio de 1821, II, 323: "Constituye uno de los mayores tormentos y la incertidumbre más penosa de nuestra vida ignorar lo que somos a los ojos de Dios..."

[174] Siguiendo la "bella observación" de Leibniz (ed. Dutens, Ginebra, 1768, t. II, 2.ª p., pág. 137), que Maine de Biran gusta de citar *(Journal,* octubre de 1819, II, 238): "mentem arctius Deo quam corporibus connecti".

[175] "El acto de sumisión del *yo* a la voz interior o la operación de este Espíritu superior es un acto libre. El *yo* no se destruye por esto..." *(Notas sobre el Evangelio de San Juan,* XIV, 419).

halla en proporción con esta necesidad. Es esta también una de esas compensaciones que se establecen siempre en el fondo mismo de nuestra naturaleza sensible", y, como dice Pascal, "a cada paso que deis por este camino, veréis tanta certidumbre de ganancia y tanta nada de lo que arriesgáis, que conoceréis al fin que habéis apostado por una cosa cierta, infinita, por la cual no habéis dado nada" [176].

Entonces, en fin, se realizan las palabras de San Pablo *(2 Cor.*, IV, 16): "El hombre exterior se desmorona; el hombre interior se renueva día tras día."

Actuar, meditar y *orar* sin cesar, he aquí los únicos medios de la renovación del hombre interior. El reino de Dios es la vida del espíritu, que solo llega para el hombre *interior;* todo lo demás es del dominio *exterior*, o de la vida de la carne, que muere a cada instante...

...La más perfecta armonía entre el organismo animal y el autómata intelectual no constituye la vida del hombre espiritual. Esta vida es superior no solo al instinto de la animalidad, sino también al instinto de la humanidad, de tal suerte que hay tanta distancia del hombre espiritual o interior al hombre animal o exterior (que sigue el viento de las pasiones y de la inestabilidad) como la que hay del hombre más desenvuelto en todo lo que concierne a su vida terrestre o mundana, al animal desprovisto de razón o incapaz de saber lo que hace y darse cuenta de ello.

La relación de subordinación es la misma entre la segunda y la primera de estas vidas o modos de existencia que entre la tercera y la segunda. El hombre exterior no entiende las cosas del espíritu como el animal no entiende las cosas del hombre, o su propia existencia. Lo que entiende es superior a lo que es entendido. El hombre espiritual es el único que entiende de las cosas del hombre terrestre...

El germen de esta vida del espíritu existe siempre en el fondo del alma, donde ha sido depositado por el Autor de la naturaleza, en espera de las ocasiones propicias para su desenvolvimiento en un tiempo o en otro, en un modo de existencia cualquiera, predestinado o preordenado según los puntos de vista impenetrables de esa Providencia que lo regula todo, incluso lo que atribuimos al azar...

...El instinto del hombre exterior... absorbe la vida del espíritu, el *yo divino* que aspira a salir de este lodo y a romper sus lazos. El debilitamiento de las facultades del hombre exterior, que se destruye poco a poco, ofrece al hombre interior medios más fáciles de *renovación*. Esta renovación se obtiene, sobre todo, por una meditación sostenida, que no es otra cosa que el ejercicio de la actividad intelectual en toda su energía, y, en fin, por la oración ferviente, en la que el alma humana se eleva hasta la fuente de la vida, se une a ella de la manera más íntima y se encuentra como identificada con ella por el amor [177].

[176] *Journal*, febrero de 1822, II, 351-52. Restablecemos el texto auténtico de la cita de Pascal *(Pensées*, Infinito-nada: la apuesta. Fin de este discurso. Brunschvicg, 234. N.R.F., 451), transcrito por Maine de Biran de manera aproximada. La palabra *certidumbre (certitude)* está subrayada por Biran.

Ahora bien: por el amor—que es él mismo una oración [178] y que abre el espíritu a la luz de las más altas verdades—se desenvuelve y se afirma, junto con el sentimiento de lo infinito, la necesidad de esperanzas inmortales que la razón justifica por el legítimo empleo del principio de causalidad [179]. En la vida futura, que es el tiempo de ver como esta es el tiempo de creer [180], el alma gozará de la plenitud de vida de luz; y no estará separada de aquellas a las que amó—porque "las almas tienen un modo de comunicación íntima y secreta, del cual los cuerpos no participan" [181]—, de suerte que la religión, y solamente la religión, puede encontrar consolaciones y compensaciones al dolor de la separación, así como al de nuestra muerte gradual, "haciéndonos ver el fin de la vida actual como el comienzo de una nueva vida, y enseñándonos que es preciso primero que seamos desposeídos para poder ser *revestidos*" *(Journal*, junio de 1821, II, 323).

Este desposeimiento y esta espera, Maine de Biran, cuya sensibilidad para el sufrimiento fue siempre tan viva, los vivió intensamente durante sus últimos meses. Citando a Job (VII, 20): *Et factus sum mihi-metipsi gravis*, y yo mismo me he hecho una carga, escribe en su *Diario* el 25 de abril de 1824 (II, 423) que "todo es resistencia, confusión, dificultad de vivir tanto interior como exteriormente" en su disposición actual. Y el 17 de mayo

[177] Notas de Limoges, 19 de marzo de 1824. *Journal*, III, 213-17.

[178] *Journal*, III, 228: "Aquí (en el amor de Dios) *amar* es *orar*, incluso sin intención expresa, sin palabras..."

[179] *Journal*, 13 de marzo de 1819, II, 216, nota 4 (a la vista de un texto que habla de "*la religión* en tanto que se apoya en un sentimiento primitivo de nuestra naturaleza moral").

[180] *Journal*, 16-19 de mayo de 1819, II, 227 (cita de Bossuet: *Tratado de la concupiscencia*, cap. XXV: "Esta vida es el *tiempo de creer*, como la vida futura es el *tiempo de ver*").

[181] *Journal*, 27 de junio de 1820, II, 281-82. Al conocer la muerte de su joven amigo y compañero Charles Loyson, maestro de conferencias en la Escuela Normal, poeta y filósofo, que habitaba, como él, en el 86 de la rue du Bac, Loyson había comenzado el comentario al Evangelio de San Juan que continuó Biran (XIV, 403 y sgs.). Cf. sobre él la introducción de Gouhier al t. XIV de la ed. Tisserand, y la interesante noticia que le consagró Sainte-Beuve en el t. XI de sus *Nouveaux lundis*. Esta noticia señala (pág. 406 y la nota) la amistad que sentía Loyson por este Maine de Biran, "cuya autoridad aumentó singularmente en estos últimos años en la escuela filosófica universitaria representada por MM. Ravaisson y Lachelier", "por un movimiento de afinidad natural y un redoblamiento de estima hacia la amplia y libre fuente meditativa" de este autor, "que me parece superior en sinceridad y en plenitud a todo lo que surgió del lado del eclecticismo".

(II, 424), ya como una de sus últimas anotaciones: "En el pobre estado de salud, de debilidad, de turbación física y moral en que me encuentro, clamo sobre mi cruz: *Miserere mei, domine, quoniam infirmus sum. Lumbi mei repleti sunt illusionibus et non est sanitas in carne mea*[182]... En tales estados se siente la necesidad de una gracia superior." ¿Qué hacer, entonces, para mantener al hombre interior en presencia de Dios y de sí mismo? "¡Dios mío! Líbrame del mal..., es decir, de este estado del cuerpo que ofusca y absorbe todas las facultades de mi alma y da a mi *alma* esa fuerza que no tiene en sí misma para elevarse hacia Ti y encontrar su descanso, sea cual sea el estado de su cuerpo y el lado del que sople el viento de la inestabilidad. ¡Daos, Señor, y me tendréis; sostenedme contra toda mi debilidad: sin Vos nada puedo...!" (Notas, 27 de marzo de 1824. *Journal,* III, 217-18). Y esta anotación, que parece ser la última: "En la lucha cotidiana que llena mi vida, espero con paciencia que se produzca el gran cambio por el cual suspiraba Job: *...donec veniat immutatio mea*"[183], el gran cambio que no puede dejar de llegar con la muerte cuando el alma sea liberada de este cuerpo perecedero y quede libre de todas sus ligaduras (*Journal,* octubre de 1819, II, 238), fuera ya de "este mundo pasajero y fenoménico que no es otra cosa que la simple figura de la realidad, de la inmutabilidad de vida, de la inmortalidad de felicidad reservadas al hombre que haya cumplido su tarea, cuando todo lo que hay de mortal en él se encuentre *absorbido por la vida*" (*Nouveaux essais d'anthropologie,* Plan de la obra, final, XIV, 223). Ultima meditación del hombre que siempre lo "redujo todo al gran misterio de su propia existencia"[184]; meditación que recuerda la que escribía sobre la muerte, el 27 de julio de 1793, al pie del lecho mortuorio de su hermana Victoria: "*Si Deus non est, quid ergo est?* Si Dios no existe, si todo termina con el cuerpo,

[182] "Ten piedad de mí, Señor, pues desfallezco" (*Salmos,* VI, 2). "...Mis entrañas están llenas de fiebre, y no existe parte sana en mi carne" (*Salmos,* XXXVII, 7).

[183] *Job,* XIV, 17, ya citado en octubre de 1819, II, 237.—Estas líneas, publicadas por La Valette-Monbrun al final de su edición del *Journal intime,* II, 343, y por Gouhier al final del t. III, pág. 252, parece datar de mayo de 1824.

[184] *Journal,* julio de 1823, II, 378: "Concibo cómo se rechaza la luz *interior* cuando no se aspira más que a fundar sistemas; pero cuando se tiene necesidad de *verdad* ante todo, hay que buscarla donde esté, en la fuente más próxima y más íntima a nosotros mismos. ¿Cómo, por lo demás, no verse conducido al gran misterio de la propia existencia por el asombro mismo que produce a todo ser pensante? Experimenté, por mi parte, este asombro desde muy temprano y las revoluciones espontáneas, continuas, que no dejé de experimentar y que experimento aún todos los días, prolongaron la sorpresa..."

todo, entonces, no es más que ilusión, la verdad no es nada, el ser no es más que apariencia, la vida no es otra cosa que un sueño"[185].

Dios escuchó el llamamiento de esta alma angustiada, que le hacía donación de su debilidad para obtener de él el don de fuerza y de luz, porque no se había perdido sino para mejor encontrarse en él, gracias al amor, que, haciéndole descender a lo más profundo de sí mismo, le había hecho descubrir lo más alto, que es el alma de su alma. Moría el 20 de julio de 1824, asistido por monseñor de Frayssinous, y el *Monitor* del 23 escribía: "Cumplió todos sus deberes de cristiano, recibió todos los sacramentos, y por su tierna piedad y sus discursos religiosos, conmovió a su venerable pastor y arrancó lágrimas de los asistentes."

Así se terminaba la experiencia de un alma que, triunfante de todos los obstáculos, tanto de los de fuera como de los de dentro, y desdeñosa de los vanos sistemas, las abstracciones y los conceptos con los que el hombre encubre la verdad, se había llenado de un ardiente deseo, con frecuencia incierto, pero siempre atravesado, siempre abierto y siempre dispuesto a recibir el don de lo alto que nos devuelve a nosotros mismos al darnos a Dios.

¿Conclusión? No. Por esta conclusión misma, que le daba acceso al infinito, Maine de Biran abría al pensamiento humano, que es alma más que espíritu[186], un camino por el que le bastaría aventurarse para progresar sin descanso, llevado del amor, hacia el Fin que nos sobrepasa y nos hace ser. "En la primavera—escribía al día siguiente de la festividad del Corpus Christi de 1817 (*Journal,* 9 de junio de 1817, II, 49)—, en la primavera la naturaleza tiende a renovarlo todo, a vivificarlo todo, a rejuvenecerlo todo..." Su pensamiento ha sido también, para el pensamiento del hombre, como una nueva primavera y una juventud nueva.

[185] "Job dice: *Si Deus non est, quid ergo est?* Este pensamiento sublime es un rayo de luz. Si Dios no existe, todo no es más que ilusión y mentira; el orden que percibimos en la naturaleza existe tan solo en nuestra mente, *velut aegri somnia.* Nada tiene razón suficiente: ni orden, ni constancia real en los fenómenos, porque ¿podemos recurrir al azar? ¿Y qué es el azar...? Todo es incierto en la vida; tenemos, sin embargo, una idea de la verdad; si Dios no existe, si todo termina con el cuerpo, la verdad no es nada, el ser no es más que apariencia, la vida no es otra cosa que un sueño. Si Dios no es, ¿por qué somos nosotros?, ¿por qué existe algo?" (I, 11-12).

[186] *Journal,* 9 de junio de 1817, II, 48-49: "Lo que nos falta a todos nosotros, pensadores vulgares que cultivamos la filosofía, es menos el *espíritu* o las ideas que el alma y los sentimientos profundos, elevados..."

BIBLIOGRAFIA

Los predecesores de Maine de Biran: Laromiguière (1756-1837). *Projets d'éléments de métaphysique,* 1793. *Mémoire sur l'analyse des sensations* (en Mémoires de l'Institut, t. I). *Paradoxes de Condillac* (reeditado en el siguiente, 6.ª ed., t. I). *Leçons de philosophie ou Essais sur les facultés de l'âme,* 2 vols., París, 1815 (reeditadas en 1820, 1822, 1826, 1833 y, después de la muerte del autor, 1843). Consúltese: Alfaric, *Laromiguière et son école. Etude biographique,* París, 1929; Madinier, *Conscience et mouvement,* Alcan, 1938, cap. II.—Cabanis (1757-1808) y Destutt de Tracy (1754-1836). Véase la nota *126 en el Apéndice. Consúltese: Picavet, *Les idéologues,* París, 1891; Delbos, *La philosophie française,* Plon, 1919, cap. XI, y *Maine de Biran,* Vrin, 1931, cap. III; G. Madinier, *Conscience et mouvement,* Alcan, 1938, cap. III; así como G. Poyer, *Cabanis,* París, sin fecha.—Sobre Charles Bonnet (1720-1793), Barthez (1734-1802) y Degérando (1772-1842), véase la nota *126 en el Apéndice.

Maine de Biran (1766-1824). Sobre su vida y su actividad política, véase en el Apéndice las notas *131 y *138, con las indicaciones bibliográficas.

Obras: Maine de Biran no publicó en vida más que tres obras: *Influencia del hábito sobre la facultad de pensar* (memoria premiada por el Instituto), París, 1802; *Examen de las lecciones de filosofía de M. Laromiguière,* París, 1817; *Exposición de la doctrina filosófica de Leibniz,* en la Biografía universal de Michaud, t. XXIII, 1819. Abandonó definitivamente en 1807 la impresión de la *Memoria* (igualmente premiada por el Instituto) *sobre la descomposición del pensamiento,* comenzada en 1805 e interrumpida poco después (cf. Gouhier, *Les conversions,* páginas 167-68, nota). Pero dejaba al morir numerosos manuscritos, de los que tenemos tres catálogos: un primer inventario, establecido por Víctor Cousin con fecha 15 de agosto de 1825 y publicado por él en 1834 al frente de las *Nuevas consideraciones sobre las relaciones entre lo físico y lo moral,* cuyo texto completo fue reproducido por Mayjonade en *Maine de Biran, étude biographique et bibliographique* (Revue de Lille, diciembre de 1894, págs. 203-05); un primer *Catálogo razonado* publicado por Ernest Naville en su *Notice historique et bibliographique sur les travaux de Maine de Biran,* Ginebra, 1851; en fin, una segunda edición corregida de este catálogo inserta por el mismo al final del t. III de las *Œvres inédites,* París, 1859. La historia de estos manuscritos es muy complicada. Lo esencial fue contado por Ernest Naville en su *Histoire des manuscrits inédits de Maine de Biran,* que figura al frente de la *Notice historique et bibliographique* de 1851 (véase más arriba) y que fue reproducida, con sus complementos, al frente del *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* París, 1857 (véase más adelante). Puede añadirse a esto el prólogo de François Naville (padre de Ernest) a los *Fragmentos inéditos* publicados por él en la *Bibliothèque Universelle de Genève* de marzo de 1845 a marzo de 1846; la comunicación de P. Tisserand a la Academia de ciencias morales y políticas (Séances et travaux, 1910, t. CLXXIV) *Sur le legs des manuscrits de Maine de Biran à l'Institut de France par la famille Naville, de Genève;* y la comunicación de Mayjonade sobre *L'évolution religieuse de Maine de Biran* en el Boletín de la Sociedad francesa de filosofía de mayo-julio de 1924.

En el conjunto considerable de textos que nos han llegado, pueden distinguirse tres grupos: las obras, notas y fragmentos; la correspondencia; y el diario.

Se encontrará en las *Œuvres choisies de Maine de Biran* por H. Gouhier, Aubier, 1942, págs. 48-54, y en *Les conversions de Maine de Biran* del mismo autor, Vrin, 1948, págs. 425-29, una lista por orden cronológico de las obras y fragmentos, que podrá completarse con la lista de los manuscritos consultados, pág. 433 de las *Conversions.* Mencionaremos aquí, con las tres obras publicadas por Biran mismo y la *Memoria* (igualmente señalada) *sobre la descomposición del pensamiento* (las fechas indicadas son las admitidas, a título de inventario, por H. Gouhier): *Notas sobre la influencia de los signos,* 1798; *De la percepción inmediata* (memoria de Berlín), 1807; *Discurso de Bergerac,* 1810 (con la *Memoria sobre las percepciones oscuras,* 1807); *Memoria sobre las relaciones entre lo físico y lo moral del hombre* (memoria de Copenhague), 1811; *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología,* 1812; *Relaciones de las ciencias naturales con la psicología,* 1814-1815; los escritos contra Bonald *(Defensa de la filosofía, Origen del lenguaje, Definición del hombre),* 1818; *Nuevas consideraciones sobre las relaciones entre lo físico y lo moral del hombre,* 1820; *Nuevos ensayos de antropología,* 1823-1824.

Para la correspondencia, véase la *Table chronologique des lettres* entonces publicadas, págs. 55-62 de las *Œuvres choisies* por Gouhier, y las indicaciones del mismo, en *Les conversions,* págs. 431-33, sobre las dos correspondencias, especialmente importantes, con Ampère y Destutt de Tracy.

Se agrupa con el título de *Diario* un conjunto de papeles señalados en el inventario de V. Cousin con el título *Cahiers de souvenirs,* remitidos en 1843-1844 por Félix Biran (hijo del filósofo) al pastor ginebrino François Naville, completados con papeles encontrados en 1847 en Grateloup por Ernest Naville (hijo de François), que fueron conservados por la familia Naville y una copia de los cuales (copia excelente, aunque con algunas lagunas) fue donada por esta familia en marzo de 1934 a la Biblioteca pública y universitaria de Ginebra. Este conjunto se compone: 1.° de un manuscrito bastante voluminoso que lleva las fechas de 1794 y 1795 y llamado unas veces *Viejo diario* (E. Naville), otras *Primer diario* (Tisserand), y otras, en fin, *Viejo cuaderno* (Gouhier); 2.° cuatro cuadernos que forman una serie ininterrumpida de febrero de 1814 a mayo de 1824; 3.° en fin, algunas agendas de bolsillo y un gran número de hojas volantes de diversas épocas.

Ediciones: Podrá encontrarse la lista en las *Œuvres choises* de Gouhier, págs. 45-47, y en *Les conversions,* págs. 423-25. La edición más completa es la de las *Œuvres de Maine de Biran acompagnées de notes et d'appendices* por Pierre Tisserand, 14 vols., París, Alcan y P. U. F., 1920-1949, a la cual pertenecen, salvo indicación en contra, todas nuestras referencias. Entre las ediciones que con anterioridad habían revelado progresivamente los inéditos, retendremos principalmente: la edición de las *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral* por V. Cousin, París, 1834; los cuatro volúmenes de las *Œuvres philosophiques de Maine de Biran* por el mismo, París, 1841; *Maine de Biran, sa vie et ses pensées* por Ernest Naville, París, 1857, 2.ª ed., 1874; los tres volúmenes de *Œuvres inédites de Maine de Biran* por el mismo, París, 1859; y *Science et psychologie. Nouvelles œuvres inédites de Maine de Biran* por Alexis Bertrand, París, 1887. Señalaremos también las ediciones clásicas de la *Mémoire sur les perceptions obscures* por P. Tisserand, A. Colin, 1920, y de las *Œuvres choisies* por H. Gouhier (Introducción general al *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología,* introducción y fragmentos de las *Relaciones de las ciencias naturales con la psicología, Notas sobre Kant, Carta a Stapfer, Fragmentos relativos a los fundamentos de la moral y de la religión,* 3.ª parte de los *Nuevos ensayos de antropología),* Aubier, 1942,

así como la edición crítica, con introducción y notas, de la *Mémoire de Berlin: De l'aperception immédiate*, por José Echeverría, Vrin, 1963.—El *Diario* no está comprendido en estas ediciones, excepción hecha, sin embargo, del *Primer Diario*, del que la edición Tisserand, en el tomo I, da la tabla y el texto casi completo. Los primeros resúmenes fueron publicados en *Maine de Biran, sa vie et ses pensées*, París, 1857, 2.ª ed. 1874, por Ernest Naville, que lo había presentado, con citas, en *Notice sur un manuscrit inédit de Maine de Biran*, París, 1851. Una edición incompleta de él fue dada por A. de La Valette-Monbrun, *Journal intime de Maine de Biran*, París, Plon, t. I (1792-1817), 1927; t. II (1817-1824), 1931. Hoy día hay que referirse a la edición íntegra de H. Gouhier Etre et penser, ed. de la Baconnière, Neuchatel, t. I (1814-1816), 1954; t. II (1817-1824), 1955, t. III (Agendas, *carnets* y notas. Indice histórico del conjunto), 1957. A esta edición envían, salvo indicación en contra, todas nuestras referencias.

Estudios sobre Maine de Biran.—Obras esenciales por orden de publicación: A. Bertrand, *La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines*, París, 1889. P. Tisserand, *L'anthropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur*, Alcan, 1909. V. Delbos, *Maine de Biran et son œuvres philosophique* (curso de 1910-1911), Vrin, 1931; *Figures et doctrines de philosophes*, Plon, 1918; *La philosophie française*, Plon, 1919. G. Le Roy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran*, Boivin, 1937. G. Fessard, *La méthode de réflexion chez Maine de Biran*, Cahiers de la Nouvelle Journée, Bloud, 1938. G. Madinier, *Conscience et mouvement*, Alcan, 1938. R. Vancourt, *La théorie de la connaissance chez Maine de Biran*, *Le réalisme biranien et l'idéalisme*, Lille, S. I. L. I. C., 1941, 2.ª ed. rev. y aument., Aubier, 1944. H. Gouhier, *Les conversions de Maine de Biran*, Vrin, 1947.—Pueden añadirse las introducciones a las diversas ediciones, el *Boletín de la Sociedad francesa de filosofía* de mayo-julio de 1924 (centenario de la muerte de Maine de Biran), así como: G. Barbillion, *Les lectures de Maine de Biran*, y *De l'idée de Dieu dans la philosophie de Maine de Biran*, tesis, Grenoble, 1927; A. de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran critique et disciple de Pascal*, París, 1914; J. Paliard, *Le raisonnement selon Maine de Biran*, París, 1925, y *L'orientation religieuse de Maine de Biran et le problème de la passivité mystique*, Cahiers de la Nouvelle Journée, Bloud, 1929; Aldous Huxley, *Themes and variations*, Londres, 1950; Philip P. Hallie, *Maine de Biran, reformer of empiricism*, Harvard, 1959; Michelangelo Ghio, *Maine de Biran e la tradizione biraniana in Francia*, Turín, 1962.—Podrán encontrarse indicaciones más completas en el apéndice bibliográfico de la obra de G. Le Roy (1937).

CAPITULO IX

DOS TENTATIVAS DE RESTAURACION INTELECTUAL Y SOCIAL: LOS TRADICIONALISTAS Y AUGUSTO COMTE

1. Introducción. Cómo Maine de Biran se adelantaba a su época restaurando sobre la base de la experiencia interior la distinción, desconocida por la lógica trascendental, entre el orden lógico y el orden real. Cómo sus contemporáneos se esforzaron, al igual que él, pero por medios exteriores, por fundamentar un orden y una estabilidad nueva sobre el conocimiento positivo de los hechos. Cómo contribuyeron con él a preparar la constitución de una metafísica positiva.—2. La tradición reanudada. La conmoción revolucionaria. Napoleón. Chateaubriand y su época: el Concordato (1801), el *Genio del cristianismo* (1802). Profetas del pasado, profetas del futuro. Joseph de Maistre: la biología de las instituciones, la ley de crecimiento de la verdad y el gobierno temporal de la Providencia; las razones de Dios. Louis de Bonald: su platonismo empírico; el fundamento del poder y de la tradición: solo Dios crea y mantiene. Un tradicionalista discordante: Lamennais, el *Ensayo sobre la indiferencia*, *Palabras de un creyente*, ruptura con la Iglesia. La búsqueda de un equilibrio entre los contrarios: en Alemania, Görres y Moehler; en Italia, la ontología de Rosmini y de Gioberti; en España, la filosofía fundamental de Balmes y el sentido común.—3. Augusto Comte y el positivismo. 1.° Visión de conjunto sobre su doctrina. Su origen católico y monárquico. La unidad de su pensamiento, su transformación profunda bajo la influencia de Clotilde de Vaux y su conclusión en la Religión de la Humanidad. 2.° El hombre, su personalidad, su principio: "Todo es relativo, he aquí la única cosa absoluta." Su doble propósito: la constitución de una filosofía general de todas las ciencias y la reorganización de la sociedad. Sus lecturas: sabios, economistas y reformadores sociales, y el encuentro son Saint-Simon, el Mesías positivista. 3.° La formación del sistema. Los dos descubrimientos fundamentales: la ley de los tres estados y la jerarquía enciclopédica de las ciencias, que culmina en la física social. Las dos tareas primordiales: fundación de la filosofía positiva e instauración de un nuevo poder espiritual. 4.° El *Curso de filosofía positiva*. Su objeto. El advenimiento de las ciencias positivas y la creación de la sociología. El paso de lo inorgánico a lo orgánico. 5.° El descubrimiento del amor y la divisa de la sociedad nueva: el Amor como principio, el Orden como base, el Progreso como fin. Comte añade a las seis ciencias fundamentales una séptima ciencia, la Moral, estudio sistemático del hombre individual. La Religión universal y la incorporación final del hombre a la Humanidad. 6.° La gran laguna del positivismo: la falta de una base metafísica sólida. El juicio de Ravaisson y el último testimonio de Maurras.

Bibliografía.

1. Introducción. Cómo Maine de Biran se adelantaba a su época restaurando sobre la base de la experiencia interior la distinción, desconocida por la lógica trascendental, entre el orden lógico y el orden real. Cómo sus contemporáneos se esforzaron, al igual que él, pero por medios exteriores, por fundamentar un orden y una estabilidad

NUEVA SOBRE EL CONOCIMIENTO POSITIVO DE LOS HECHOS. CÓMO CONTRIBUYERON CON ÉL A PREPARAR LA CONSTITUCIÓN DE UNA METAFÍSICA POSITIVA

Lógicos más que filósofos, los alemanes, como Aristóteles, pero de una manera mucho más sistemática[1], tendieron constantemente a identificar la *determinación ontológica,* metafísica o racional, inherente a las *existencias,* con la *necesidad lógica* propia del enlace de los *conceptos,* tal como se la encuentra en el silogismo, del que Hegel hace la forma y la norma de toda ciencia y de toda realidad.

Ahora bien: al no verificar la distinción entre el orden real y el orden lógico, se cae en dificultades inextricables; y se aboca, finalmente, hágase lo que se haga, a reducir o a suprimir el existente, esto es, lo individual, lo concreto, para sustituirlo por una dialéctica conceptual, que no es otra cosa, según la expresión de Hegel[2], que la aplicación rigurosa a las cosas de la lógica *(Gesetzmässigkeit)* inherente a la naturaleza del pensamiento. Como la naturaleza del ser está supuesta conforme a esta marcha del pensamiento según sus propias leyes—o, en otros términos, como las condiciones de la inteligibilidad de las cosas *para nosotros* son también en este punto de vista las condiciones de su inteligibilidad *en sí;* por tanto, de su realidad—, la lógica, con las leyes dialécticas que la rigen, está encargada de revelarnos la verdadera naturaleza de las cosas, así como las determinaciones del entendimiento. La inteligibilidad se mide por la necesidad apodíctica, es decir, por una necesidad plenamente formal, que solo conviene a los conceptos; y como ninguna realidad *dada* se aparece al pensamiento como incondicionalmente necesaria, nuestros juicios existenciales se presentan desprovistos de inteligibilidad. Esto ocurre porque su inteligibilidad es de otro orden. Se trata de una determinación relativa a un *fin,* y, por consiguiente, suspendida a una condición inicial puesta fuera de la serie. La contingencia, a la que la pura lógica excluye de la ciencia como desprovista de razón, es, por el contrario, el carácter propio de la necesidad racional, que constituye la necesidad real; porque no se reduce, como lo creía Aristóteles, a lo accidental, sino que es el efecto de la determinación por el fin. Lejos de ser perfectamente clara, la necesidad lógica, de la que

[1] Hay, en efecto, en Aristóteles una contradicción fecunda, que subsiste, entre las exigencias del conocimiento y los datos de la realidad, entre lo necesario y lo individual *(Notion du nécessaire,* introd. y págs. 141-44; *Pensée antique,* págs. 249 y sgs.). Y esto es lo que origina la riqueza y, si puede hablarse así, lo que produce el interés dramático de su pensamiento.

[2] *Enciclopedia de las ciencias filosóficas,* §§ 10 y 81.

el lógico comete el error de hacer el tipo mismo de la inteligibilidad, se enfrenta con un *irracional* que el pensamiento es incapaz de eliminar, de sobrepasar o de resolver[3], mientras que el ser contingente nos pone en presencia de un *supra-racional* que sobrepasa y contradice, incluso en apariencia, *nuestra* razón, pero que exige una Razón superior e incita a nuestro pensamiento a renunciarse para sobrepasarse y para tratar de alcanzar *el ser:* un ser que no es su obra, que no es capaz ni de crear ni de construir, pero que puede y debe, por el uso de medios apropiados, y partiendo de los existentes, ponerse en estado de aprehender y de recibir.

Hegel vio algo de esto en su síntesis de los contradictorios: comprendió que nuestra lógica, regida por la identidad, no es lo real. Pero, admitido esto, quiso dar todavía una forma lógica a este supra-lógico, como si no fuese racional y real más que lo que es susceptible de ser expresado por un silogismo.

Aristóteles, por su parte, había visto, y más profundamente, que una cosa solo es perfectamente explicable e inteligible si está determinada por un fin; y de esta suerte, sin abandonar el carácter apodíctico que exige, según él, la ciencia, hacía más flexible la noción de lo necesario hasta incluir en ella "aquello en vista de lo que" τὸ οὗ ἕνεκα; en suma, la finalidad, que es a la vez la señal de lo real y la condición de la perfecta inteligibilidad[4]. Pero no alcanzaba a liberarse de las normas de la universalidad y de la necesidad que excluyen lo contingente y, por consiguiente, lo individual: porque una teja puede caer sobre la cabeza del individuo e interrumpir esta *generación circular*—traducción en el mundo sublunar del Pensamiento pensamiento de su pensamiento, y en la ciencia de la circularidad, del silogismo perfecto—que va del niño al adulto y del adulto al niño engendrado por él. Para

[3] La necesidad lógica debe ser asimilada en cierta manera a la necesidad de la obligación, puesto que expresa algo inevitable en el mecanismo del pensamiento, a lo que nuestro pensamiento no puede sustraerse. Aristóteles parece haber supuesto esta relación, puesto que designa por el mismo término ἀναγκαῖος la necesidad lógica y la necesidad por obligación (Bonitz, *Index aristotelicus,* 42 *a* 54, 42 *b* 56): tenemos en un caso la imposibilidad lógica, en el otro la imposibilidad física. Ahora bien: esta relación descubre, en las operaciones más precisas del pensamiento, la presencia de algo misterioso que escapa finalmente al pensamiento (como lo hace notar Albert Rivaud, *Le problème du devenir,* pág. 422, y como lo hemos mostrado nosotros mismos en *La notion du nécessaire,* pág. 178 y nota 2). Miguel de Unamuno expresaba este mismo punto de vista en una fórmula aparentemente paradójica: a saber, que la Lógica es, junto con el Espacio y el Tiempo, nuestro más cruel tirano.

[4] Sobre la determinación final τὸ οὗ ἕνεκα opuesta a la necesidad hipotética ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως, inherentes a la materia, véanse los textos de Aristóteles en Bonitz 42 *b* 13, 43 *a* 56, 85 *b* 17. El *si* racional que plantea el fin es muy distinto al *si* accidental propio de la materia.

dejar a salvo la individualidad, el único camino válido, como lo reconoció Alejandro de Afrodisia, consiste en renunciar a ver en las condiciones de la ciencia las condiciones de lo real, o, en otros términos, en sacrificar lo general a lo individual y lo necesario a lo contingente [5]. Pero ¿cómo hacerlo sin renunciar a comprender? ¿Cómo mantener y conciliar con las exigencias de lo real, que son primeras y reguladoras, las del saber o de la inteligibilidad? La noción cristiana de creación era la única susceptible de resolver la dificultad, mostrando en la contingencia del mundo la consecuencia de un acto de contingencia inicial debido a una Voluntad creadora, a una Voluntad sabia, cuyas razones sobrepasan nuestra razón y la iluminan, garantizando así la inteligibilidad suprema y supremamente misteriosa de todo lo contingente, y de su forma más alta, la libertad. Entonces el saber humano no tiene ya que eliminar lo contingente, sino que comprenderlo, partiendo para ello de los hechos que revelan su plan y que le abren el camino de las más altas razones, como la libertad humana, sometiéndose al orden que descubren, con lo cual se perfecciona y se termina, sin tener que negarse por una abdicación ante una necesidad ciega, ni que afirmarse por actos arbitrarios con los que pretendería ocupar la plaza del Ser Omnipotente.

Pues bien: en una época en la que estas verdades se habían perdido de vista, Maine de Biran tuvo el inmenso mérito de colocarse resueltamente en presencia de lo real, es decir, de los hechos concretos y positivos, con la firme convicción de que "ninguna especulación puede ir contra la experiencia" [6], que "el espíritu del hombre no crea nunca nada", que "los principios son dados por la naturaleza" [7] y que nuestra tarea no es otra que reencontrarlos. Descubriendo estos principios en el interior del único sujeto que nos es inmediatamente conocido, a saber: el hombre concreto, el *yo* en su existencia individual, que nos revela la experiencia más directa y más plena, mostró el camino a seguir para resolver, si ello es posible, el enigma que nos plantea el misterio de nuestro ser íntimo, y por él, a través de él, el enigma del ser, no tal como se nos aparece y se expresa en nuestras formas y categorías, sino tal como es, suprema y misteriosamente inteligible, no obstante las

[5] Simplicio: *In categ.*, ed. Kalbfleisch (Acad. Berlín, VIII, 1907), 85, 6. *La notion du necéssaire*, pág. 182.

[6] *Carnet*, 1793 (ed. La Valette-Monbrun, I, 21). Y la experiencia más segura, que no pueden destruir ni rechazar todas las sutilezas metafísicas, es la de nuestro poder de atención y de elección, en suma la de nuestra libertad.

[7] Notas al margen de las *Leçons de philosophie ou Essai sur les facultés de l'âme*, de Laromiguière, 1815, pág. 125 *(Choix de notes inédites de Maine de Biran*, por madame Hallet-Barbillion, Grenoble, 1932, págs. 29-30).

contradicciones que presenta a los ojos del lógico, y que llevan a este a negarle o a mutilarle, lo que viene a ser la misma cosa (*142).

Reanudaba así, por medio de su experiencia propia, el hilo de la *philosophia perennis*, e incluso puede decirse de la filosofía misma, en una época en la que la lógica trascendental de los alemanes amenazaba con extraviarla, y la extraviaría por un siglo y más, poniendo en el lugar del mundo dado o de lo existente, que es el objeto propio y el alimento del pensamiento, un mundo de esencias construido, constituido o creado, en el que no encontramos otra cosa que las formas ideales [8]. Y al hacer esto, indicaba, luego de haberlo buscado él mismo durante mucho tiempo, dónde se debe buscar el punto fijo que permite que el hombre se sustraiga al "viento de la inestabilidad" y de la "ficción", para ponerle así en presencia de lo que es o existe, asegurando el orden por la adopción de un principio de pensamiento y una regla de vida estables y verdaderos. Pero el impulso que daba al pensamiento filosófico, la renovación metafísica que presagiaba y que llevaba en sí su doctrina, no se ofrecieron a la vista de buenas a primeras, ni podría afirmarse incluso que su autor haya podido advertir su inmenso alcance. Su influencia no cesó de ejercerse abiertamente, como veremos en un Ravaisson y en un Lachelier, o de una manera latente, y, a decir verdad, con tanta o más fuerza [9]. Pero no habría de ex-

[8] Como lo declara Husserl, "la fenomenología pura, considerada como ciencia, no puede ser más que un estudio de la esencia y no, en absoluto, de la existencia; toda observación de sí y todo juicio que se apoyase en una tal experiencia cae fuera de su cuadro" *(Philosophie als strenge Wissenschaft*, 1911, pág. 318). Y también: "La fenomenología pura o trascendental no será establecida como ciencia de hechos, sino como ciencia de esencias o ciencia eidética, es decir, como una ciencia que quiere asegurar exclusivamente conocimientos de esencia y no, en absoluto, de hechos" *(Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1913, pág. 4). En este sentido, puede decirse que "la *ficción* es el elemento vital de la fenomenología y de toda ciencia eidética" *(Ideen*, pág. 132). Y la reducción fenomenológica trascendental, que es el procedimiento general de esta ciencia, consiste en eliminar todos los elementos empíricos, en "poner entre paréntesis" el mundo de los existentes y Dios mismo, para dejarnos en presencia del mundo pensado por un sujeto trascendental *(Nachwort zu meinen Ideen*, 1930, pág. 554. Cf. *Meditaciones cartesianas*, 1931, págs. 23-35). En un sentido completamente opuesto, Bergson, heredero fiel del pensamiento biraniano, dirá que el objeto propio de la filosofía es el mundo de las existencias, y que "una existencia no puede ser dada más que en una experiencia" (J. Chevalier: *Conversaciones con Bergson*, pág. 353).

[9] Permítaseme a este respecto, y para ilustrar esta acción, un recuerdo personal. A. Darlu, asistente en 1912 a mis lecciones sobre el *yo* y los datos de la conciencia (ideas de ser, de actividad o de poder, de causa, de identidad y de sustancia), me dijo: "¡Pero si usted es biraniano!" Pues bien, por esta fecha yo solo había leído de Biran algunas páginas de su

pandirse hasta finales del siglo, con el renacimiento del realismo espiritual, cuando Bergson encontró por otros caminos, y prolongó a su vez, su inspiración.

Ahora bien: una constatación se impone a la atención del historiador que, luego de haber discernido esta gran corriente de pensamiento, trata de seguir su curso desde sus fuentes y de determinar todo lo que afluye a ella. Si se observa atentamente las dos generaciones que vivieron, una en el tiempo de Biran, otra después de él, se percibe que, en Francia al menos o principalmente, responden e intentan dar satisfacción a la misma necesidad que él, una necesidad de orden y de estabilidad que se aparece como la necesidad universal de los espíritus y de las almas inmediatamente después de la Revolución francesa. Pero responden a ella por medios más exteriores y más visibles, más espectaculares incluso, y por esto mismo más aptos para seducir a los hombres, forzados a encontrar una solución inmediata, aunque fuese menos adecuada, menos profunda y menos duradera, a este estado de degradación, de insubordinación y de odio hacia todo poder superior, que Maine de Biran denunciaba ya con vigor en su *Diario* de 1794-1795 (La Valette-Monbrun, I, 31 y sgs., 53 y sgs.), y del que todos por entonces aspiran a librarse para reencontrar el orden. Se trata de esos sentimientos y de esas tendencias, y también de esos medios que prevalecieron de diversas maneras: en el dominio político, con un Bonaparte, y en el dominio filosófico, social y religioso, con un Chateaubriand, que reprochará, sin embargo, a Bonaparte el haber sustituido una tiranía por otra tiranía para no dejarnos otra cosa que "las facultades del yugo" *(Mémoires d'outre-tombe,* 1849, t. VII, pág. 122, ed. Biré, IV, 89), o con Cabanis y Tracy, Jean-Baptiste Say, Dupont de Nemours, Madame de Staël y Benjamin Constant; con los tradicionalistas católicos, Louis de Bonald y Joseph de Maistre, o incluso con un Augusto Comte y con los discípulos de Fourier y de Saint-Simon.

Todos estos pensadores sienten la preocupación de "reedificar" [10],

Diario en la edición Naville. Mi curso, sin embargo, procedía de lo que me había enseñado en el liceo Hoche en Versalles mi profesor de filosofía P. Félix Thomas, formado él mismo por maestros biranianos.

[10] Según la expresión de que se sirve una "Sociedad de republicanos" editores de la *Décade philosophique, littéraire et politique,* t. I, año II (abril de 1794), pág. 268, para invitar al trabajo a los pensadores que escaparon al Terror: "Sobrevino la Revolución y lo arrasó todo. Gobierno, moral, hábitos, hay que reedificarlo todo." Cf. para lo que sigue el Informe presentado al Consejo de los Quinientos sobre la organización de las escuelas de medicina, en la edición 1803 *Du degré de certitude de la médecine* por Cabanis, pág. 396. H. Gouhier: *La jeunesse d'Auguste Comte,* t. II, Vrin, 1936, págs. 31 y sgs., 61 y sgs.

de construir y de operar una "revolución de las ideas y de las costumbres".

Esta revolución espiritual deberá ser primeramente una contrarrevolución, puesto que habrá de poner remedio a la anarquía y a la inestabilidad nacidas de la primera revolución, lo que implica que deberá instaurar una filosofía—porque "la filosofía propiamente dicha es el pensamiento primero, la palabra mágica de la Revolución" [11]—y operar una "conversión total" del gobierno del pueblo, porque "no hay revolución allí donde no es operada en el corazón" [12]. Pero para la mayoría deberá también, y sobre todo, ser una consecuencia, puesto que le corresponderá realizar los propósitos que la primera revolución concibió, y que no llegó a ejecutar porque minó sus mismas bases, y, siguiendo su ejemplo, "arrastrar en su corriente todo lo que existía antes de ella para sustituirlo por un orden enteramente nuevo" [13]. Para algunos incluso, y a fin de instaurar el orden en los espíritus sin retornar, como los tradicionalistas católicos, a la antigua religión, tendrá que establecer una religión nueva, que convenga a "la edad de razón del mundo" [14], de la cual, después de haber sido los mesías, serán los sumos sacerdotes, y cuya fórmula constante es "el bien general de la humanidad" [15]. Estas desviaciones míticas y esta tendencia sintomática en muchos a la divinización de sí (*143) pueden encubrir el carácter original del movimiento en el que participan; este movimiento no deja de hacer manifiesto en todos una misma aspiración: la aspiración a un *orden* fundado en un conocimiento positivo de lo real, que se trata de aprehender para transformarlo.

Pero el alcance lejano de esta aspiración se les escapa. Augusto Comte, al definir la noción de lo positivo, que califica a sus ojos

[11] Madame de Staël: *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France,* inédito publicado por John Vienot, Fischbacher, 1906, pág. 183.

[12] Chateaubriand: *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapports avec la Révolution française* (1796), t. I, 1.ª p., cap. XIX, ed. Ladvocat, 1826. Cf. la Introducción, pág. 21.

[13] Boissy d'Anglas: *Essai sur les fêtes nationales, adressé à la Convention nationale,* 12 mesidor, año II (julio de 1794), pág. 5.

[14] Destutt de Tracy: *Analyse de l'origine de tous les cultes,* P. S. a la 2.ª ed., 1804, pág. 158.

[15] Es la fórmula que tienen constantemente en la pluma los francmasones. Gaston Martin: *La Franc-Maçonnerie française et la préparation de la Révolution,* P. U. F. 1926, pág. 49. En 1778, Saint-Martin fundaba en Lyon la Logia de la beneficencia, que respondía también a esta fórmula, aún más que "el principio de la igualdad perfecta", que postula Saint-Simon en el *Catecismo de los industriales* (1823-1824), primer cuaderno, y que no excluye el privilegio de los "sacerdotes de la inteligencia".

el verdadero espíritu filosófico[16], nos dice que este término presenta en nuestras lenguas occidentales una diversidad de significaciones cuya "aparente ambigüedad" encubre una "admirable condensación de fórmulas". Luego de haber enumerado cinco acepciones distintas y enlazadas—lo real, lo útil, lo cierto, lo preciso, lo orgánico—, añade una sexta, que se adelanta a todas las demás, hasta el punto de resultar suficiente para caracterizar su doctrina, a saber: lo relativo; y entiende esta acepción con un espíritu heredado del siglo XVIII, que excluye el misterio, elimina lo absoluto y prescinde de toda referencia a *causas* o potencias invisibles o a un más allá de nuestro destino terrestre, para fundar un régimen intelectual, moral y social sobre la ciencia de los hechos y de sus leyes, única base real e indiscutible, a su parecer, sobre la que puede establecerse la unidad orgánica de las inteligencias, y por ellas, la de la humanidad. Ahora bien: esta exégesis de la palabra *positivo* deforma gravemente su sentido auténtico, tal como resultaba del uso anterior. François Bacon, que fue el primero en hacer de ella en filosofía un empleo preciso, calificaba de positivos los hechos que la experiencia impone al espíritu, aunque este no pueda dar cuenta de ellos, porque estos hechos no exigen otra cosa que leyes fundamentales impuestas primitivamente a la naturaleza por la voluntad divina, es decir, leyes positivas en el sentido jurídico del término[17]. Es claro que la aplicación de este término a la experiencia reviste en esta perspectiva una significación muy diferente a la que le atribuye Comte[18]. Significa, como justamente lo ha hecho observar Lachelier[19], que nada de lo que *es* puede ser, en el sentido propio de

[16] *Discours sur l'esprit positif* (1844), §§ 30-33, ed. Schleicher, 1909, páginas 49-53. *Discours sur l'ensemble du positivisme* (1848), 1.ª p., § 22.

[17] "Imperiti est et leviter philosophantis, cum ad ultimam naturae vim et legem positivam ventum sit, causam ejus requirere aut fingere" *(De principiis atque originibus,* ed. Ellis-Spedding, III, 80). La misma acepción en Leibniz, que distingue *(Teodicea,* Disc. prel., § 2) entre las verdades de razón, las verdades eternas de las verdades positivas, así llamadas "porque son leyes que quiso Dios dar a la naturaleza."

[18] El texto de Augusto Comte contiene, como dice Lachelier *(Vocab. de la Fil.* de A. Lalande, observaciones sub v°), a la vez un error histórico y un contrasentido: un error histórico cuando dice que la palabra positivo designa "en su acepción más antigua y más común... lo real por oposición a lo quimérico"; un contrasentido cuando la presenta como particularmente apropiada para calificar las "investigaciones verdaderamente accesibles a nuestra inteligencia, con exclusión permanente de los impenetrables misterios de que se ocupaba sobre todo su infancia", cuando designaba, por el contrario, en su origen, una realidad dada, inaccesible en sí misma a nuestra inteligencia.

[19] *Loc. cit.* Parece, por lo demás, como hace observar A. Lalande, que este término, directamente derivado del verbo *poser* (en francés), recoge en su acepción filosófica la herencia de los dos usos anteriores cuya fusión

la palabra, *comprendido,* es decir, abarcado o encerrado en nuestro espíritu, ni, con mayor razón, *construido* por él, y, por tanto, determinado *a priori* por la pura lógica[20], sino que todo lo que existe sin haber sido construido por nosotros debe ser considerado como *puesto,* y, por consiguiente, imponiéndose a nosotros como se impone la voluntad de un legislador, cuyas razones se nos escapan y no alcanzamos a darnos cuenta de ellas; el acto supremo de la razón consiste, pues, en someterse a lo que no puede ser conocido ni comprendido más que como hecho. En suma, la experiencia constituye, como diría Malebranche, una especie de revelación natural.

Todas las doctrinas que nacieron en Francia inmediatamente después de la Revolución se enlazan, pues, en un mismo punto. Se proponen todas ellas una misma tarea, que es la investigación de los hechos primitivos y de los datos primeros, la búsqueda de lo positivo como principio de la verdad y como fundamento del orden, de la unidad y de la estabilidad. Pero se aventuran, para realizarla, por caminos divergentes. Igualmente, y en relación unas y otras contra el individualismo generador de anarquía, profesan de la misma manera que las nociones fundamentales, al descansar en hechos positivos, no podrían ser obra de los individuos, sino que les son impuestas, a la vez que son puestas, por una fuerza *exterior* a los individuos. Pero ¿cuál es esta fuerza? Bonald responde, sin duda alguna, que es Dios, porque nada es de invención humana, todo es de creación divina: la palabra y el pensamiento, lo mismo que la familia, la sociedad y la religión, y todo es transmitido por una tradición viva que sobrepasa la fórmula y nos entrega una verdad "que es del comienzo, *ab initio*", juntamente con el deber, para cada uno, de participar en ella. Pero Comte y la escuela positivista responden que es la Humanidad o el Gran Ser el primero de los seres conocidos[21] y que lo rige todo, tanto las existencias y los conocimientos individuales como la organización social y el progreso. El primero pide decididamente a una religión positiva, de modo especial al catolicismo, lo que los segundos esperan de los poderes del hombre como hombre, de un hombre apto para bastarse a sí mismo e inclinado por ello, consciente o inconscientemente, a

presenta al unir la idea de *lo que es puesto o puede ser puesto* (órgano positivo o portátil) y la de aquello *sobre lo que se puede poner* o contar, en suma lo que es seguro y bien establecido (una enseñanza positiva).

[20] Era un adagio familiar a Arthur Hannequin (1856-1905), autor de un *Ensayo crítico sobre la hipótesis de los átomos* y de trabajos sobre las leyes del movimiento en Leibniz, el de que el hombre no es apto para comprender más que lo que hace o fabrica.

[21] *Discours sur l'esprit positif,* § 65.

proclamarse Dios. Saint-Simon, ya en su *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX* (1807), con el elogio de Bonald por "haber sentido profundamente la utilidad" de establecer "la unidad sistemática", escribía: "Estoy a este respecto enteramente de acuerdo con el parecer de M. de Bonald, pero no comparto su exaltación del deísmo" [22], y habría de decir poco antes de su muerte: "He tratado, como todo el mundo, de sistematizar la filosofía de Dios" [23].

Unicamente Maine de Biran, que escapaba a esta especie de moda o de pasión propia de su época, tuvo el justificado atrevimiento de buscar en el interior de sí, por una reflexión concentrada sobre su vida interior, el principio trascendente a ese *yo*, único que puede asegurar el orden, la unidad y la continuidad de la vida humana, tanto para la sociedad como para el individuo. Ocurre así, en el orden de los espíritus, que un hombre discierne el sentido y la dirección de los acontecimientos, que anticipa por instinto el efecto lejano que preside de una manera oculta su sucesión aparente y que reúne de esta manera en el cuadro de una vida individual el desenvolvimiento que se operará en el curso de varias generaciones por líneas entrecortadas, *per itus et reditus, corsi e ricorsi,* en el seno de la humanidad o, al menos, de una sociedad dada.

En esto precisamente reside el genio. Maine de Biran es el hombre que, habiendo partido de la ideología revolucionaria, llegó, no por *reacción de fuera,* sino por *profundización interior,* a re-

[22] *Œuvres choisies du comte Henri de Saint-Simon,* Bruselas, t. I, páginas 211-12. Saint-Simon añade, hablando del deísmo: "Esta concepción no me parece tener un fuerte carácter unitario." L. de Bonald había publicado en 1796 su *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil, demostrada por el razonamiento y por la historia,* obra que fue recogida por el Directorio, pero de la que el *Gentilhomme français* dio un resumen en 1800 con el título de *Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social,* y luego, en 1802, como *La legislación primitiva considerada en los últimos tiempos por las solas luces de la razón.* El tradicionalismo de Bonald, recogido y formulado por Bautain y por Bonnetty, se opone a toda doctrina que afirma la suficiencia, e incluso la competencia, de la razón individual para el conocimiento de la verdad, y considera que "el hombre es un ser esencialmente enseñado". Sabemos que "el error filosófico del tradicionalismo", emparentado con el fideísmo, fue condenado en 1855 por la Santa Sede, que reprocha a esta doctrina el desconocer la iniciativa necesaria y la autoridad legítima de la razón, e hizo suscribir a Bonnety cuatro proposiciones, una de las cuales es esta: "Rationis usus fidem praecedit" (Denzinger, *Enchiridion,* 1651). Cf. a este respecto Maurice Blondel: *Histoire et dogme,* La quinzaine, 1904, y observaciones a la palabra *Traditionalisme* en el *Vocabulaire philosophique* de A. Lalande.

[23] Palabras referidas por Olinde Rodrigues (Fournel: *Bibliographie saint-simonienne,* 1833, pág. 49). Gouhier: *La jeunesse d'Auguste Comte,* II, 273.

encontrar y a restaurar, liberado ya de sus excrecencias y enriquecido en su sustancia por las aportaciones nuevas, el orden antiguo o, por decirlo mejor, el orden duradero que el siglo XVIII había quebrantado y que la Revolución había pretendido minar; ese orden que los hombres del siglo XVII, un Descartes y un Pascal, un Malebranche y un Leibniz, habían proclamado con todas sus fuerzas, y que no es otra cosa que la consecuencia o la idea en desenvolvimiento de la *philosophia perennis.*

Las doctrinas que debemos exponer ahora no tenían el mismo alcance lejano. Pero no dejaron de contribuir a la obra de la que Maine de Biran fue el iniciador y cuya elaboración habría de proseguirse a través de todo el siglo: queremos decir la constitución de una *metafísica positiva,* es decir, de una ciencia del ser que se apoya en el conocimiento de los seres y de los hechos por medio de una experiencia integral. Porque la experiencia integral solo puede ser obtenida por la conjunción de la experiencia externa con la experiencia interna (*144). Cargando el acento, hasta la exclusión de todo lo demás, sobre un aspecto de la verdad total—el carácter *exterior* del Principio de unidad al que todos los individuos deben someterse—, el positivismo, tradicionalista o comtista, prescindió, tal vez porque desconoció su sentido y alcance metafísicos, de uno de los elementos esenciales para la solución del problema que se planteaba a los hombres de su tiempo. Tendremos que ver en un capítulo ulterior cómo este elemento pudo finalmente, por un ajuste y una especie de transfiguración interna, entrar en la composición de la ciencia nueva, al menos por su método, que reintegró a Dios al mundo de los conocimientos y de las realidades positivas, sin absorberlo ni reducirlo, como Aquel por el cual todo es puesto y al cual podemos llegar *per ea quae facta sunt,* es decir, por los hechos que son su obra: no poniéndole, sino viéndole a través de lo que es puesto por él.

2. La tradición reanudada. La conmoción revolucionaria. Napoleón. Chateaubriand y su época: el Concordato (1801), el "Genio del cristianismo" (1802). Profetas del pasado, profetas del futuro. Joseph de Maistre: la biología de las instituciones, la ley de crecimiento de la verdad y el gobierno temporal de la Providencia; las razones de Dios. Louis de Bonald: su platonismo empírico; el fundamento del poder y de la tradición: solo Dios crea y mantiene. Un tradicionalista discordante: Lamennais, el "Ensayo sobre la indiferencia, Palabras de un creyente", ruptura con la Iglesia. La búsqueda de un equilibrio entre los con-

TRARIOS: EN ALEMANIA, GÖRRES Y MOEHLER; EN ITALIA, LA ONTOLOGÍA DE ROSMINI Y DE GIOBERTI; EN ESPAÑA, LA FILOSOFÍA FUNDAMENTAL DE BALMES Y EL SENTIDO COMÚN

La Revolución francesa es el hecho capital que presidió toda la historia del siglo XIX, sea directamente, sea de rechazo y por la reacción que ella misma provocó[24]. La historia es inexplicable si no se tiene en cuenta, como haremos aquí, no un simple accidente, sino una alteración secular del antiguo orden de cosas y un desenvolvimiento progresivo del orden nuevo. Pero resulta difícil, por no decir imposible, definir este orden nuevo por algunos rasgos. Porque lo que la Revolución *engendró* es algo muy distinto a lo que *quiso;* a veces incluso, o quizá esencialmente—quiero decir en sus efectos más lejanos y más duraderos—, la sucesión de los acontecimientos contradice su comienzo y nos revela su tenor exacto. Así ocurre con esas destrucciones, aparentes o reales, que, de hecho y a la larga, llevaron en muchos casos a preparar la restauración o la reconstrucción del orden antiguo, desembarazado de todo lo que le amenazaba de destrucción o de muerte porque la vida se había retirado de las formas en las que primero se había expresado; y también, para tomar un ejemplo de la naturaleza, otro tanto puede decirse de una planta que se tala para darle un vigor nuevo, o de un árbol que se poda para despojarlo de sus ramas viciosas y hacerle reencontrar su dirección principal: resultado que se obtiene mucho más naturalmente por un crecimiento compacto que por el arte del podador.

Napoleón, hijo del siglo XVIII y de la Revolución, cuyo espíritu propagó a través de Europa, no tardó, como dice Cournot[25], en "oponerse a las ideas del siglo, cuando se creyó lo bastante fuerte para dominar el siglo y dominar así mismo la Revolución". A decir verdad, no presintió en modo alguno el gran movimiento de ideas que se preparaba o se operaba a sus ojos. Y es que él no era un hombre de pensamiento, sino un hombre de acción; o mejor, en él, el pensamiento no es más que una forma y, en ciertos aspectos, un sucedáneo de la acción, de una acción centrada sobre sí mismo, sobre el personaje que está llamado a representar y sobre su destino[26]. Es en Alejandro y en los héroes de Roma en quienes soñaba Bonaparte en Brienne cuando leía a Plutarco, y esos grandes ejemplos conmocionaban su imaginación de matemático y de poeta, siempre presto a superar el fin que se había asignado. Nacido para el mando y para la acción, "ambicioso y aspirante a todo", decían de él sus jefes; pero superior al orgullo y a la ambición que forman cuerpo con su ser, portador de una llama caída del cielo que le coloca por encima de los acontecimientos mismos que él provocó, Napoleón se creía el instrumento de la Providencia y no aceptó ser vencido más que por el Destino. Este egocentrismo imperioso, esta avidez de poder, este demonio de la acción y esta desmesura le hacían inapropiado, incluso rebelde, tanto al pensamiento puro como a la especulación desinteresada, pero apto para discernir, para aprehender, todo lo que podía afirmar su autoridad y asegurar la estabilidad de su posesión. Pero aquí también, en su ardiente deseo de restablecer el orden en su provecho, se enfrentaba con una ambigüedad fundamental que no llegó nunca a dominar para operar una elección: entre el racionalismo exacto del siglo XVIII, del que es hijo, y el romanticismo del siglo naciente, al que le inclinan su imaginación y su visión de las cosas que él transfigura, pero desfigura por la pasión; entre esos dos polos que le atraen alternativa o simultáneamente, Napoleón osciló siempre, sin llegar a encontrar un punto fijo. Se reguló por las necesidades de la acción presente que discierne con extrema rapidez y una amplitud adecuada para aprehender los conjuntos y mantenerlos tenazmente bajo su mirada hasta haber descubierto su solución—que se le escapa, al fin, como se le escapa el futuro, del que nadie es dueño. Porque el futuro, como lo recordará Hugo, no es de nadie, el futuro es de Dios. Ahora bien: Napoleón no contó con Dios.

Estas cualidades señeras y su reverso presidieron toda su política con respecto al pensamiento, a la cultura y a la religión, que

[24] Cournot: *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes,* lib. VI, Révolution française (ed. Mentré, 1934, II, págs. 255 y sgs.).

[25] *Ibíd.,* II, 332-33. En realidad, como lo hace observar uno de los mejores especialistas de la historia napoleónica, André Fugier, Bonaparte en 1789 está penetrado del Antiguo Régimen más de lo que él cree, pero es también "hijo de las luces" y se cree realmente hijo de la Revolución: dos tendencias que no tardaron en encontrarse y cuyo conflicto puede simbolizarse en esa jornada del 20 de junio de 1792 en la que, ante la multitud que invade las Tullerías, el joven teniente se escandaliza de ver al pueblo convertirse en plebe, a la libertad abatir toda autoridad, a la anarquía echar por tierra la ley. Sin embargo, Bonaparte debe su ascensión al poder a la Revolución; y a ella volverá sus ojos el exiliado de Santa Elena cuando, meditando sobre su pasado, dé una orientación "revolucionaria" a su leyenda.

[26] Debe leerse en las *Mémoires d'outre-tombe* (3.ª p., lib. VI, ed. 1849, VII, 96-128; Biré, IV, 73-91) el juicio sorprendente que formula Chateaubriand sobre Napoleón, "una de las primeras figuras de la historia", "figura legendaria". "A la vez modelo y copia, personaje real y actor que representa este personaje, Napoleón era su propio mismo." Y la expresión del enigma que plantea al historiador la popularidad de este fabricante de yugos: "Una experiencia cotidiana nos lleva a reconocer que los franceses se inclinan instintivamente al poder; no aman la libertad; solo la igualdad es su ídolo. Ahora bien: la igualdad y el despotismo tienen enlaces secretos." Basta con nivelar los rangos de un pueblo democráticamente enamorado del nivel para contentar su vanidad.

es su forma más alta. Operó como una especie de braceado de las ideas nuevas y de las ideas antiguas: por contactos, experiencias y realizaciones inéditas, creó o difundió por todo el país y a través de Europa entera una cultura universal dotada de sus instrumentos propios, y procedió a un ensanchamiento del mundo a la vez que respondía a las necesidades, a las preocupaciones y a las exigencias del momento. De ahí su teología, de ahí también la sistematización que dio en Santa Elena de su pensamiento político, por una especie de moraleja del pasado vivido, de la que nació, en buena parte, la leyenda napoleónica. Digamos, además, que el Concordato, concluido el 15 de julio de 1801, entre Bonaparte, primer cónsul, y el Papa Pío VII, que restablecía en Francia el culto católico, y la aparición, el 14 de abril de 1802, del *Genio del cristianismo* de Chateaubriand, cuya segunda edición estaba dedicada "al ciudadano primer cónsul", señalan una fecha decisiva en la historia religiosa y, de rechazo, en la historia del pensamiento en Francia. Estos dos actos estaban dictados por móviles muy diferentes, pero obedecían a una especie de instinto de los hombres superiores que sienten lo que siente y desea oscuramente el pueblo y se lo dan, haciéndole tomar conciencia de su deseo y orientándolo en la dirección apropiada.

Por lo demás, Bonaparte y Chateaubriand mantenían claramente la distancia. No parece, es verdad, que Napoleón se haya adherido nunca a la religión en espíritu y de corazón, ni que haya visto en ella otra cosa que un medio de acción o de dominación del que podía disponer en interés del poder. Si se separa de los ideólogos, no lo hace por razones filosóficas, sino por razones políticas y porque, luego de haber aprobado por temor a la "democracia bruta", como Sieyès, el golpe de Estado del 18 brumario y la constitución consular del año VIII, en la que Fauriel veía "como una garantía del grado de libertad posible después de los males y excesos de la Revolución", los ideólogos no habían tardado en convertirse en aliados indóciles, luego en adversarios declarados de aquel a quien acusaban de haber violado el pacto de brumario concluido entre ellos y él. La *Década filosófica,* junto con Ginguené, Jean-Baptiste Say, Charles-François Dupuis, autor de *El origen de todos los cultos,* el Tribunado, el Instituto, sobre todo la clase de ciencias morales y políticas, los salones de las señoras Helvétius, Condorcet, De Staël, la Sociedad de Auteuil, son sus fortalezas. Bonaparte, que no sufre oposición, rompe entonces con los que le calificaban de ideófobo, y a los que trata con desprecio de ideólogos: "Cabanis, Siyès: ¡metafísicos y fanáticos! ¡Gusanera que llevo sobre mis vestidos!" En cuanto al Concordato, vio en él en primer lugar y por encima de todo un medio de dominar al clero y de ejercer un

poder reglamentario sobre la Iglesia—porque, decía a Roederer [27], "el gobierno, si no domina a los sacerdotes, tendrá que temerlo todo de ellos"—; en suma, de utilizar la religión para asegurar el orden en un país en el que la inmensa conmoción de la Revolución, según la expresión de Quinet, no había podido desplazar un solo santo de pueblo. Sus creencias personales no tienen nada que ver con su política religiosa. Declaraba un día al general Bertrand: "La fe nos garantiza la existencia de Jesucristo, pero faltan las pruebas históricas. Parábolas muy bellas, una excelente moral, pero nada de hechos. Mahoma, por el contrario, fue un conquistador, un soberano, y su existencia es indiscutible" [28]. Y a Las Cases en junio de 1816 [29]: "Todo proclama la existencia de un Dios, es indudable; pero todas nuestras religiones son evidentemente hijas de los hombres." Se confiesa, luego de la lectura del Sermón de la Montaña, "arrebatado, extasiado ante la pureza, la sublimidad y la belleza de una tal moral". Juzga el sentimiento religioso "tan consolador, que constituye un regalo del cielo el poseerlo". Dice que desearía, "presentando a la vista de Dios sus desgracias y sus penas", poder "alcanzar la felicidad futura como recompensa". Pero añade en seguida que es imposible sentirse "convencido por la palabra absurda, por los actos inicuos" de la mayor parte de los que profesan y predican el cristianismo, que repiten sin cesar que su reino no es de este mundo y se apoderan de todo lo que pueden, y que, jefes de una religión del cielo, no se ocupan de otra cosa que de la tierra. No cree personalmente en la verdad del cristianismo, pero considera la religión como un engranaje social indispensable. "¿Cómo mantener las costumbres?", exponía a Roederer en la conversación ya citada. "Solo hay una manera de hacerlo: restablecer la religión." Y continuaba, sirviéndose de un argumento que frecuentemente se ha vuelto contra la Iglesia, y que no es otro que el argumento de los que pretenden poner su poder espiritual al servicio de sus fines temporales, apartándolo cínicamente de su espíritu y de su fin verdaderos: "¿Cómo mantener el orden en un Estado sin religión? La sociedad no puede existir sin la desigualdad de fortunas, y la desigualdad de fortunas no puede existir sin la religión. Cuando un hombre se muere de hambre al lado de otro que nada en la abundancia, le resulta imposible aceptar esta diferencia si no hay una autoridad que le dice: Dios lo quiere así; es preciso que haya pobres y ricos en el mundo; pero luego, y por toda la

[27] Conversaciones del 18 de agosto de 1800. *Œuvres du comte P. L. Roederer,* 1854, t. III, pág. 335.
[28] Bertrand: *Cahiers de Sainte-Hélène,* 12 de junio de 1816.
[29] Las Cases: *Mémorial de Sainte-Hélène,* ed. Dunan (Flammarion), t. I, págs. 688-91.

eternidad, el reparto se hará de otro modo." Lo que constituye un indigno enmascaramiento de la doctrina de Cristo. Ahora bien: esta convicción fue la suya hasta el final: "Desde que ocupé el poder —dirá también en Santa Elena [30]—, me afané solícitamente por restablecer la religión. Me servía de ella como de base y de raíz. Era a mis ojos el apoyo de la buena moral, de los verdaderos principios, de las buenas costumbres. Y luego, la inquietud del hombre es tal que necesita ese vacío maravilloso que le presenta. Vale más que lo tome aquí que no que vaya a buscarlo en Cagliostro, en mademoiselle Lenormand, en todas las diosas de la buena vida y en los bribones."

Napoleón no ignoraba, por otra parte, que tenía que apoyarse en hombres de letras y en filósofos para justificar su política. Charles Villers, propagador en Francia de la filosofía de Kant, había esperado interesar a Bonaparte en ella en el momento en que, preocupado por afirmar su poder, este se alejase de los ideólogos y del partido constitucional, de Garat, Cabanis, Tracy, Laromiguière y Benjamin Constant; con destino a él, y a petición suya, había redactado un resumen de su *Exposición de los principios fundamentales de la filosofía trascendental,* publicada en el año IX (1801) [31]. Pero Bonaparte no gustaba de un moralismo cuyas bases se le escapaban y cuyas aplicaciones prácticas no le parecían del todo sólidas; y prefirió pedir a Chateaubriand [32], así como a Bonald y a Royer-Collard, apoyos contra la ideología que se enfrentaba a su propósito.

De hecho, y no obstante lo que haya podido decirse, la sinceridad de Chateaubriand, el valor profundo y el alcance de su obra no podrían ponerse en duda. También él, seguramente, a pesar de sus tradiciones familiares, se había alimentado del espíritu del siglo XVIII: emigrado a Londres, escribió en 1796 un *Ensayo histórico, político y moral sobre las revoluciones antiguas y modernas, consideradas en sus relaciones con la Revolución francesa,* obra de "filósofo" que se pregunta "cuál será la religión que reemplazará al cristianismo" [33]; y las notas que escribe al margen de un ejemplar

[30] *Ibíd.*

[31] F. Picavet: *La philosophie de Kant en France,* pról. a la trad. de la *Crítica de la razón práctica,* 5.ª ed. Alcan, 1921, págs. XV y sgs. Cf. M. Isler: *Briefe an Ch. de Villers,* 2.ª ed. Hamburgo, 1883, pág. 70.

[32] Véase en las *Mémoires d'outre-tombe,* 2.ª p., lib. II (ed. 1849, IV, 118) la entrevista de Chateaubriand con Bonaparte en 1802, y lo que dice antes (2.ª p., lib. I, pág. 49) sobre la actitud de este con respecto "a una obra útil a la popularidad de sus planes. Se sintió, pues, feliz de verse defendido desde fuera por la opinión que merecía el *Genio del cristianismo*".

[33] *Essai sur les révolutions,* ed. de las *Œuvres complètes de Chateaubriand,* Ladvocat, 1826, t. II, 2.ª p., cap. LV.

confidencial nos revelan un hombre que no está muy lejos de profesar el ateísmo. Pero su hermana Julia le da a conocer en Londres la muerte de su madre, y muere ella misma antes que él reciba la noticia. "Estas dos voces salidas de la tumba, esta muerte que servía de intérprete a la muerte, me impresionaron profundamente; volví al cristianismo; no me rendí, convengo en ello, a grandes luces sobrenaturales; mi convicción surgió del corazón; lloré y creí." Fue entonces, en este año de 1799, cuando concibió el proyecto de un libro, *Las bellezas poéticas de la religión cristiana,* que, parcialmente publicado en Londres, luego en París en mayo de 1800, apareció, en fin, enteramente refundido, el 14 de abril de 1802 con el título de *Genio del cristianismo.* Chateaubriand modificó, completó, amplió profundamente su plan gracias al progreso de su reflexión y a la maestría acrecida de su estilo, gracias al contacto que había tenido, después de su retorno a Francia, con el alma francesa, cuyo gusto, necesidades y exigencias sentía en sí mismo como por antenas espirituales; gracias, en fin, a los consejos de un pequeño grupo de amigos esclarecidos, a los que el encantador, como le llamaban, sometía su manuscrito: Fontanes, Joubert, Chênedollé, Pauline de Beaumont y el lionés Ballanche, cuyo libro, *Del sentimiento considerado en su relación con la literatura y las artes* (1801), pudo tal vez sugerirle su título (*145). En este medio nació *El genio del cristianismo,* y tradujo, en una lengua mágica, sus aspiraciones fundamentales.

Algunos críticos, que apenas valoraron a su autor desde el punto de vista filosófico, ridiculizaron esta obra reduciéndola a fórmulas pueriles: "Que los nidos de los pájaros están bien hechos. Luego Dios existe... Que el cocodrilo pone huevos como una gallina. Luego Dios existe. Que he visto una hermosa noche en América. Luego Dios existe... Que el hombre siente respeto por los muertos. Luego el alma es inmortal..." [34]. En realidad, Chateaubriand echó por tierra el principio del voltairianismo y del filosofismo entonces reinantes; mostró con fuerza, en páginas muchas de ellas inolvidables, todo lo que la moral, las instituciones y el pensamiento, así como el sentimiento de la naturaleza, el arte y la literatura misma, deben al sentimiento religioso, y más específicamente al cristianismo, a sus misterios, a su doctrina, a su poética, a su culto. Para ello no hubo de argumentar con los "sofistas"; hizo una llamada a todos los "encantos de la imaginación" y a todos los "intereses del corazón", sirviéndose de razones que, decía, "tendrán,

[34] Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française,* 13.ª ed. rev., Hachette, 1916, pág. 896, a propósito de los dos libros del *Genio del cristianismo* sobre la Existencia de Dios probada por las maravillas de la naturaleza y la Inmortalidad del alma probada por la moral y el sentimiento.

al menos, la ventaja de encontrarse al alcance de todo el mundo, con lo cual solo hará falta un buen sentido para juzgarlas". Pero de este modo planteó el problema por algunos de sus aspectos, si no los más fundamentales, al menos los más aptos para conducir a él a los hombres, como puede observarse no solamente en Francia, sino en todos los países [35]. Desde este punto de vista, no fue tan solo un mago del estilo, sino un profeta de las ideas [36].

Profeta del futuro, pero también profeta del pasado [37], como se dijo también justamente de Joseph de Maistre, a quien, en efecto, no conviene menos este título. Sus libros, el *Estudio sobre la soberanía* (1794-1796), las *Consideraciones sobre Francia* (1796), el *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* (1809), *Del Papa* (1819), *De la Iglesia galicana* (1821), las *Veladas de San Petersburgo* o *Conversaciones sobre el gobierno temporal de la Providencia* (1821), son la obra de un saboyano de virtudes contrastadas, en quien la lengua francesa, decía, penetró hasta la medula de los huesos. Une a la fogosidad y combatividad del polemista, al gusto por la paradoja, incluso a un cierto preciosismo, una gran generosidad de alma y un singular vigor de pensamiento,

[35] Una prueba de ello, entre muchas otras, es el movimiento "ritualista" que se manifestó y continúa manifestándose, desde el movimiento de Oxford, en el seno de la Iglesia de Inglaterra, y que fue el sesgo por el cual tantos espíritus se pusieron en camino de retornar a la Iglesia romana. Cf. a este respecto *Revue catholique des Eglises*, 1905, pág. 370 (a propósito del libro de Victor Giraud: *Chateaubriand. Etudes littéraires*, Hachette, 1905).

[36] Debe leerse la hermosísima y significativa introducción de Chateaubriand a su libro, y también lo que escribe en sus *Mémoires d'Outre-tombe* (2.ª p., lib. I, ed. 1849, 45 y sgs., ed. Biré, II, 277 y sgs.). Añade (IV, 66): "En el momento en que ahora escribo, si tuviese que rehacer todavía el *Genio del cristianismo*, lo compondría de manera muy diferente: en lugar de recordar los beneficios y las instituciones de nuestra religión en el pasado, haría ver que el cristianismo es el pensamiento del futuro y de la libertad humana; que este pensamiento redentor es el único fundamento de la igualdad social, y el único que puede establecerla, porque coloca al lado de esta igualdad la necesidad del deber, correctivo y regulador del instinto democrático. La legalidad no basta para contener... La moral es permanente; tiene su fuerza en sí misma, porque viene del orden inmutable; solo ella puede, pues, ofrecer la duración..."

[37] J. Barbey d'Aurevilly, *Los profetas del pasado*, 1851. En la 2.ª ed. (1880), Barbey d'Aurevilly añade a los cuatro profetas del pasado, que "encuentran en el pasado y en la historia las razones *suficientes* o explicativas del futuro"—Joseph de Maistre y Bonald, esos "dos cedros", Chateaubriand, cuyo *Genio* fue "algo sobrenatural y astral", y Lamennais antes de su caída—, un quinto profeta, Blanc de Saint-Bonnet, discípulo de Ballanche, autor de la *Unidad espiritual* (1843) y de la *Restauración francesa* (1848), de quien escribe Michelet en su *Journal*, con fecha 10 de agosto de 1843 (ed. Viallaneix, Gallimard, 1959, I, 518) que, en sus bosques, parece creer "que todo termina por llegar a un acuerdo en lo absoluto".

una intuición profunda de la cuestión que se impone a todas las demás y que él ve como observador de los hechos y como místico [38]; en fin, un sentido filosófico muy agudo, del que dan testimonio su traducción del tratado de Plutarco sobre *Los plazos de la justicia divina* y su *Examen de la filosofía de Bacon* [39]. Se encuentra en esta última obra una crítica severa de la exclusión baconiana de las causas finales, que lleva, en fin de cuentas, a negar, como lo hace el autor del *Ensayo sobre las costumbres*, toda acción divina en el mundo. "El mundo—nos dice la décima conversación de las *Veladas* (*Œuvres complètes de J. de Maistre*, Lyon, Vitte, 1886-1893, t. V, pág. 178)—es un sistema de cosas invisibles manifestadas visiblemente." Y una nota de la séptima conversación (*ibídem*, V, 54, nota 1): "Sí, Platón, dices verdad. Todas las verdades están en nosotros, no son otra cosa que nosotros mismos; y cuando el hombre cree descubrirlas, no hace más que mirarse a sí mismo y decir *sí*." Sí a la verdad que Dios depositó en nosotros como un germen fecundo que podrá desenvolverse si nosotros no le ponemos obstáculos y no pretendemos sustituirlo por obras de nuestra hechura, porque la creación no pertenece al hombre; toda creación sobrepasa sus fuerzas [40]. De ahí deriva y por ahí se explica esa ley de crecimiento de la verdad que habían descubierto ya los primeros apologistas cristianos y que Newman pondrá en claro. Maistre la

[38] Joseph de Maistre, en su juventud, no escapó al fermento de las ideas revolucionarias, cuyo carácter "apocalíptico" realzaba; y sufrió, como muchos otros hombres de su época, la influencia de los círculos iluministas, esotéricos, teosóficos y ocultistas, incluso milenaristas. Las logias masónicas lionesas lo habían iniciado en ese "cristianismo exaltado" (como él mismo dice), al que el autor de *Louis Lambert*, de *Seraphita* y de la *Búsqueda de lo absoluto*, Honoré de Balzac, denominará "magismo" (Ph. Bertault: *Introd. à Balzac*, Odilès, 1953, págs. 21 y sgs.); que encontraba un antecedente en Jacob Boehme, en Orígenes y en la filosofía hermética; que admitía con Swedenborg la presencia en nosotros de un sentido capaz de ponernos en relación con el mundo de los espíritus; que enseñaba con "el filósofo desconocido", Saint-Martin, toda una historia de la creación, de la caída, del retorno por la expiación a Dios, según el esquema dado por Boehme en su *Aurora naciente* (traducida por Saint-Martin en 1788); que, con su correspondiente, el masón lionés Villermoz, proclamaba la idea de una cadena universal de los seres en la que todos los eslabones están puestos en su lugar y regidos por una fuerza universal concebida en una forma religiosa, cristiana y preferentemente católica. Véase a este respecto Auguste Viatte: *Les sources occultes du romantisme, illuminisme et théosophie*, 1928; Dermenghem: *J. de Maistre mystique*, 1923, 2.ª ed. 1946; así como los libros de G. Goyau, 1921, y René Johannet, 1932.

[39] Escrito en 1815, publicado en 1836.

[40] Joseph de Maistre lo repite constantemente. Véase, p. ej., *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, cap. CL, *Œuvres*, I, 277. *Etude sur la souveraineté*, lib. I: "Origine de la souveraineté", cap. IX; *Œuvres*, I, 373.

formula en estos términos[41]: "Una máxima igualmente sorprendente por su importancia y su universalidad es la de que *nada grande tiene grandes comienzos*. No se encuentra en la historia de todos los siglos una sola excepción a esta ley. *Crescit occulto velut arbor aevo.*" Y añade, aplicando su máxima a las constituciones: "Esta es la divisa eterna de toda gran institución; y de ahí proviene que toda institución falsa esté escrita, porque siente su debilidad y trata de encontrar dónde apoyarse. De la verdad que acabo de enunciar resulta la inquebrantable consecuencia de que ninguna institución grande y real podría estar fundada en una ley escrita, puesto que los hombres mismos, instrumentos sucesivos de su establecimiento, ignoran lo que ha de ocurrir, y el crecimiento insensible es el verdadero signo de la duración de todos los órdenes posibles de cosas."

Hay que rechazar, pues, las teorías artificialistas en las que marca su impronta "el orgullo exaltado y ciego del siglo XVIII *(Etude sur la souveraineté,* I, 447). La Revolución francesa, que procede de ellas, minó las bases fundamentales de la institución social para sustituirla por leyes nuevas sin fundamento. Esta institución no nació de un contrato; y la soberanía del pueblo solo conviene (mediante reajuste del principio) a pequeños Estados. También, como dicen una memoria de 1807 al emperador de Rusia y una carta de los días 15-27 de agosto de 1811, *"expressa nocent, non expressa non nocent.* Hay una infinidad de cosas verdaderas y justas que no deben ser dichas y menos todavía escritas". Así[42], "todo se reduce a la regla general: el hombre no puede hacer una constitución, y ninguna constitución legítima podrá estar escrita". Las verdaderas constituciones, las únicas que pueden hacer una sociedad duradera, son las que descansan en bases *anteriores, permanentes, autónomas,* como increadas, y cuyo *destino* no fue fijado por la razón humana, sino inscrito, a la manera de una voluntad, en el germen invisible del que proceden, en los conjuntos complejos por los que se realizan, en las circunstancias que presiden su nacimiento y su desenvolvimiento. La tarea del legislador consiste en saber *reconocer* todas estas cosas en los signos que las manifiestan, en reunir los elementos dispersos que le son dados, a fin de sacar partido de ellos; en ayudar, dirigir y acelerar su desenvolvimiento, cortando sus abusos, guardándose muy bien de contradecirlos, y fundándose siempre, por el contrario, en estas bases, anteriores y no escritas, que los pueblos no hicieron, sino que hicieron a los pueblos. Tal ocurre con el orden inglés, porque solo un pueblo nacido para la libertad podía pedir y tener tales leyes[43]; tal ocurre también, no obstante las apariencias, con la constitución americana, que se funda en las bases anteriores aportadas por los que la establecieron; y tal ocurrió antiguamente en Roma con la institución de los tribunos, verdaderamente viable porque no hacía más que sancionar y proteger los derechos primitivos y la libertad del pueblo, que se encontraban inscritos desde su origen, bajo los reyes, en las *leges curiatae,* naturalmente de acuerdo con el espíritu y la constitución de esta ciudad. A esta notable "biología de las instituciones", fundada en un conocimiento exacto de "la historia que es la política experimental"[44], Maistre aporta sus cualidades más raras y más preciadas: la desconfianza con respecto a las abstracciones y a las palabras, el sentido de la realidad concreta, del misterio inaprensible y lejano que hace que una cosa viva y dure, la agudeza de espíritu con la que discierne todo lo que favorece o todo lo que contraría, compromete, dispersa o congela el principio y el fin que tiene a la vista, a saber: el orden, la unidad, la estabilidad de la institución social.

Esta doctrina política se prolonga y se funda en una filosofía cuyo fondo es una visión pesimista del universo regido por una inmensa injusticia. El triunfo de la fuerza, el crimen, la guerra, tal

[41] *Principe générateur,* cap. XXXIII, I, 259. Cf. lo que decimos sobre esto en *La pensée chrétienne,* págs. 23 y sgs., y lo que hemos escrito, junto con M. Legendre *(Catholiques et protestants: la fin d'une polémique)* en la *Revue catholique des Eglises,* 1906, págs. 531 y sgs. Este punto de vista, en J. de Maistre, se relaciona estrechamente con la idea de que "hay que guardarse mucho de tomar una palabra por una cosa" *(Du Pape,* I, 1), que la fe se distingue de su fórmula y que el origen de una creencia no debe situarse en la época en que se comienza a disputar sobre ella: en este momento, sin duda, la fe católica "crea palabras", pero, como "no hay nada nuevo en la Iglesia", hemos de admitir que el dogma existía ya, en otra forma, en el estado de *creencia por amor* o *costumbre.* No puede sorprendernos, pues, que Newman mencione a Maistre, junto con Möhler, en el número de los escritores que defendieron recientemente la teoría de los desenvolvimientos *(An essay on the development of christian doctrine,* Londres, 1845, pág. 27). Sabemos también que De Maistre atribuía a Inglaterra y a Rusia un papel capital en el desenvolvimiento religioso y en la vuelta a la unidad cristiana *(Du Pape,* concl., § 7. Cf. Camille Latreille: *J. de Maistre et la papauté,* 1906).

[42] Para lo que sigue, véase en particular el cap. VI de las *Considérations sur la France* ("De la influencia divina en las constituciones políticas", I, 67), al que se refiere el pról. del *Principe générateur* (I, 228-30); así como los caps. XXVIII a XXX (I, 266 y sgs.), y un estudio de Humbert Michaud presentado en la Academia de Ciencias Morales y Políticas el 6 de mayo de 1944.

[43] "Ninguna nación puede darse la libertad si ella no la tiene" *(Considérations sur la France,* I, 67).

[44] *Principe générateur,* cap. XXX (I, 267). Para lo que sigue, véase el excelente e inteligentísimo estudio de Emile Faguet sobre Joseph de Maistre en *Politiques et moralistes du XIXe siècle,* 1.ª serie, Lecène y Oudin, 5.ª ed. 1899.

es el estado habitual del género humano, el cumplimiento del decreto que quiere que la injusticia no pueda ser reparada más que por la violencia generadora de nuevas injusticias, y a la que se termina por honrar como una ley de sacrificio y de expiación, en razón de la reversibilidad de los méritos y de las faltas de los que la humanidad se siente solidariamente responsable. Así reina en el mundo el mal, que no es más que la injusticia de Dios. ¿Escándalo para la razón? Pero todas las pretendidas "evidencias" de la razón chocan de igual manera con el mentís de la experiencia: la bondad natural del hombre, su libertad original, la igualdad natural de todos los hombres, el progreso continuo de la humanidad, la paz perpetua. ¿Qué cosa más extravagante que una monarquía hereditaria? Y, sin embargo, Pascal lo vio, los hombres no pueden imaginarse nada mejor para asegurar la unidad continua, que constituye el mayor bien. ¿Qué cosa más absurda que un Estado sin constitución escrita? Y, sin embargo, el pueblo mejor constituido es el que tiene menos leyes constitucionales escritas. ¿Qué cosa más monstruosa que la venalidad de los oficios? Y, sin embargo, no hay magistrado más independiente que el que es propietario de su cargo. En fin, y por encima de todo, ¿qué cosa más irritante que ver al inocente pagar por el culpable? Seguramente. Pero la realidad se burla de la razón—quiero decir de nuestra razón humana—para restituir las *razones de Dios* que rigen el mundo y a los hombres. El cristianismo nos desvela el misterio y nos revela el secreto por el sacrificio del Justo que sufrió y murió para reparar la injusticia y las faltas de una humanidad por la que fue ofendido. Ahora bien: lo que el cristianismo nos enseña, la sabiduría humana lo supo siempre de alguna manera. El paganismo era cristiano, por anticipado, sin saberlo: "¿Qué verdad no se encuentra en el paganismo?", escribe Maistre en la *Explicación sobre los sacrificios.* Así se explica la famosa paradoja que pone en boca de un senador ruso, en la séptima conversación de las *Veladas de San Petersburgo:* en este sentido[45], "infernal" en su principio, la guerra es "divina" en la visión de Dios, por la virtud expiatoria del sufrimiento con el que el hombre se regenera de su falta. ¿Paradoja? Pero el universo y la humanidad constituyen una inmensa paradoja que solo Dios resuelve. Y toda la injusticia de este mundo se abisma en el seno de la Justicia y de la Misericordia de Dios: injusto en el tiempo, justo en la eternidad, donde nos pondrá en posesión de la justicia si así se lo pedimos y si, ya en este mundo, hemos

---

[45] Véase la comunicación del padre Yves de la Brière a la Academia de Ciencias Morales, el 14 de febrero de 1931, sobre el verdadero pensamiento de Joseph de Maistre con respecto al principio de la guerra.

sabido participar en el orden divino que la Iglesia representa y que ella realiza entre nosotros en la medida de lo posible.

Inmediatamente después de la publicación por Louis de Bonald de sus *Investigaciones filosóficas sobre los primeros objetos de nuestros conocimientos* (1818), Joseph de Maistre escribía al autor: "¿Es posible que la naturaleza se haya complacido en poner dos cuerdas tan perfectamente de acuerdo como vuestro espíritu y el mío? Se trata del unísono más riguroso." Y poco tiempo antes de su muerte, sobrevenida en 1821, le escribía nuevamente: "No he pensado nada que usted no haya escrito; no he escrito nada que usted no haya pensado." Mientras que Bonald anotaba al margen: "La afirmación, tan lisonjera para mí, admite, sin embargo, de una y otra parte, algunas excepciones." De hecho, uno y otro, el gentilhombre saboyano y el gentilhombre cevenense, reaccionan de la misma manera frente a los acontecimientos que marcaron su época; uno y otro tratan de remontar la corriente que instauró la Revolución, denuncian vivamente la pretensión que tenían los hombres del siglo XVIII y sus adeptos de crear o de rehacer la sociedad, las ciencias, las lenguas, la soberanía, el progreso, y se aplican a restaurar, contrariamente a esta filosofía, el valor de la tradición, de sus órganos, la religión y la realeza, de su fundamento absoluto, que es Dios; contra la religión del hombre levantan, o mejor restablecen, los derechos de Dios. Pero sus tonos son muy diferentes; y si llegan a resultados análogos, lo hacen partiendo de principios y siguiendo caminos cuya diversidad se descubre en sus conclusiones.

Bonald es un espíritu esencialmente dogmático, deductivo y constructor, de un vigor y de una probidad poco comunes, pero un tanto desprovisto del sentido matizador, de la diversidad de los hombres y de las cosas, del carácter relativo de las instituciones humanas, incluso las más sólidas, y del reverso, si puede hablarse así, que ofrece el orden providencial, cuyos caminos paradójicos, con su complejidad y sus retrocesos, toman frecuentemente a los ojos de la razón la figura de la injusticia, del absurdo o del error. Cosas todas ellas de las que Joseph de Maistre, más próximo a la historia y a la experiencia, tiene, por el contrario, un sentimiento muy vivo y muy concreto. Cosa todavía más grave, y que Maine de Biran le reprochó con gran fuerza (*146), es "al exterior" adonde Bonald dirige sus investigaciones, es "del exterior" precisamente de donde Bonald espera el conocimiento de sí mismo y el principio de la ciencia y de las instituciones, así como el del pensamiento mismo, que hace proceder del lenguaje. Desconoce el hecho *interior,* que es el hecho primitivo de la conciencia, el hecho constitutivo del hombre, el hecho por el que Dios se deja oír en lo profundo

del alma, y sin el cual todo lo que nos viene de la sociedad, incluso espiritual, sería realmente letra muerta. Confunde la evidencia de la autoridad con la autoridad de la evidencia; no es la autoridad exterior la que produce la evidencia, es la evidencia la que produce la autoridad; no hay que fundar la creencia en la autoridad de la Iglesia, sino en las razones para adherirse a la Iglesia; la autoridad no puede fundarse en ella misma. La revelación exterior es inseparable de la revelación interior, o del instinto fundamental de la naturaleza, que es apto para recibirla y que precede o acompaña necesariamente a cualquier otro conocimiento. Bonald no vio que hay que tener necesariamente un punto de apoyo en el *yo*, en la persona humana, que es el centro en el que todo ocurre, si no es ya el punto del que todo parte.

Dicho esto, no deberá desconocerse el vigor y la fuerza de sus construcciones, que constituyen un tesoro en el que no se terminó de ahondar. Contra los demoledores que socavaron los cimientos de Europa [46], contra Condorcet en particular [47], Bonald muestra que, por regla general, no es el hombre el que perfecciona la sociedad, sino la sociedad, religiosa y política, la que perfecciona al hombre inteligente y físico, unificándole bajo un orden cuya inspiración hay que buscar en Dios, el autor de la naturaleza, por el órgano de la religión, "lazo universal de los seres inteligentes" [48], y el único capaz de refrenar las pasiones y de asegurar la comunión de los espíritus sometiendo todas las voluntades a una voluntad, todos los amores a un amor, todas las fuerzas a una fuerza, sin lo cual no podría existir sociedad estable; potencia invisible y misteriosa que "de todos los *hombres* no hace más que un *hombre*" *(Teoría del poder*, prólogo). Rousseau pretende que todos somos buenos por naturaleza; y no hay que suponerle equivocado si se precisa el sentido de la palabra "naturaleza", distinguiendo el estado natural, que es estado de acabamiento y de perfección, del estado nativo, que es estado original de debilidad y de imperfección. Pero se equi-

[46] Esto viene a decir Bonald de los filósofos del siglo XVIII, que, creyendo reemplazar lo que destruían, reemplazaban de hecho "las realidades por abstracciones" *(Théorie du pouvoir,* 1.ª p., lib. IV, cap. V, ed. Migne, I, 321-22).

[47] Véase sus *Observaciones sobre una obra póstuma de Condorcet, titulada Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* 1795), que Bonald incluyó en 1796 como suplemento al segundo tomo de su *Teoría del poder.*

[48] "Religión, de *religare,* o lazo universal de los seres inteligentes" *(Legislación primitiva,* 1.ª p., lib. I, cap. VIII, § V. Cf. las profundas observaciones de Xavier Zubiri sobre la *religación* a Dios del hombre, que no está solamente arrojado-en-el-mundo, sino constitutivamente enlazado al Fundamento de la existencia universal *(Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, 1955, III, 317 y sgs.).

voca, en cambio, cuando opone el hombre social al hombre natural; porque, por el contrario, es el hombre social el que constituye al hombre natural. O más bien, para decirlo mejor, "la sociedad es la verdadera e incluso la única naturaleza del hombre"; porque no es, como él cree, obra arbitraria y artificial de un *contrato,* sino una *institución* fundada en la naturaleza; por tanto, de origen divino. Esto es lo que Montesquieu comprendió perfectamente cuando definió las leyes como "las relaciones necesarias que derivan de la naturaleza de las cosas"; pero, indeciso, sin plan y sin sistema, el autor del *Espíritu de las leyes,* escrito de la misma manera que las *Cartas persas,* no se dio cuenta que es la naturaleza, y solo ella, la que hizo las leyes, y no el hombre [49]. Pues, en efecto, el principio constitutivo de toda sociedad, el hecho primitivo único, evidente, palpable, a cubierto de toda posible discusión, el que nos revelan la experiencia y "el más decisivo de todos los hechos, la Revolución francesa" [50], no es el *contrato,* sino el *poder,* el cual preexiste a toda sociedad, puesto que ninguna sociedad podría constituirse, ni aun concebirse, sin autoridad, sin poder y sin leyes [51]. Es decir, que el poder proviene de Dios, *omnis potestas a Deo,* que puso en la naturaleza su necesidad primordial, de la que derivan su unidad y su perpetuidad. Unidad que, por otra parte, a imagen de la de Dios, se expresa en un sistema ternario, imagen de la Trinidad (*147). Causa, medio, efectos; poder, ministro, sujetos; tal es la naturaleza de las cosas, y todo está constituido según este modelo, Dios, el mundo, la sociedad, la familia, el hombre. Particularmente sorprendentes son, a este respecto, las obser-

[49] *Teoría del poder,* prólogo; lib. VI, cap. III; y todo el lib. VII. *Legislación primitiva.* Discurso preliminar (sobre Montesquieu y sobre Rousseau). Cf., sobre este último, *Teoría del poder,* lib. I, cap. X; *Legislación primitiva,* lib. II, cap. I, 12.—Sobre la formación del pensamiento de Bonald en oposición a la filosofía social y política del siglo XVIII, y sobre todo a las ideas de Montesquieu y de Rousseau, véase Victor Delbos, *La philosophie française:* De Bonald et les traditionalistes, págs. 279-89.

[50] Hecho "reservado, al parecer, para la última instrucción del universo", escribe Bonald en el Discurso preliminar de su *Legislación primitiva,* y que faltó sobre todo a Montesquieu y a Rousseau para su instrucción.

[51] En sus *Observaciones sobre la última obra de madame la baronesa de Staël,* el libro (post.) de *Consideraciones sobre los principales acontecimientos de la Revolución francesa* (1818), Bonald escribe: "Temo, verdaderamente, que los buenos espíritus no me perdonen nunca el haber refutado seriamente un escrito sobre la política que comienza por la extraña afirmación de que *no se necesita autoridad,* como no me perdonarían el disputar con un geómetra que comenzase por *negar la extensión.*" Por lo demás, añade—y he aquí, a sus ojos, lo que nos da la expresión del enigma—, la revolución que agita Europa es mucho más religiosa que política. Mirabeau, que sentía más aprecio por la política que por la religión, decía que era preciso *descatolizar* Francia para *desmonarquizarla.* Hoy ocurre a la inversa.

vaciones de Bonald sobre la sociedad familiar, estado original de la sociedad humana, compuesta de tres seres semejantes desiguales: el padre, la madre, el hijo; es decir, el poder, el ministro, el sujeto; sociedad cuya virtud consiste en hacer de los individuos que la componen las partes de un todo que los sobrepasa, en el seno de una institución fundada, no en un contrato revocable, sino en un compromiso indisoluble; de ahí su condenación del divorcio.

Ahora bien: ¿qué es lo que produce la unidad del todo y de cada una de las partes del todo, que están constituidas a su imagen? Dios, y Dios tan solo[52]. Bonald alaba a Malebranche[53] por haber mostrado que existe entre todos los seres un orden de relaciones inmutables, fundado en la naturaleza de Dios, que es nuestra luz interior y nuestro único maestro, y que ilumina primitivamente nuestra razón y sus ideas por la revelación de su Palabra. Por sí mismo el hombre no es nada y no puede nada. No inventó nada, lo aprendió todo. Todas las cosas son de institución divina, no humana. Porque solo Dios crea y solo Dios mantiene, por esa operación perpetua que es la tradición, lo que comenzó a crear, de suerte que el papel de la razón humana no es otro que el de tratar de reencontrar en las cosas, a través de la sociedad, por medio del lenguaje, que son la obra de Dios, el pensamiento divino del que todo procede. Como dice Pascal (*Pensées,* N.R.F., 438, pág. 1207. Brunschvicg, 434): "Escuchad a Dios." Así, la creación es el punto del que todo parte y al que todo aboca. Es la verdad que el cristianismo nos reveló y que lo demuestra a su vez[54]. Porque la creación, que está siempre presente, hace que "Dios esté presente en

[52] Este punto, que es el punto fundamental de toda la doctrina y la gran idea de Bonald—por él, a decir verdad, pasa toda línea de separación entre los filósofos—, no fue puesto en claro por la mayor parte de los intérpretes de su pensamiento. Pero Faguet, en sus *Politiques et moralistes du XIXe siècle,* 1.ª serie, págs. 86-105 ("La filosofía de Bonald: la idea de creación") señaló muy oportunamente su importancia: "Si hay una idea que solo el cristianismo haya tenido, probemos que es verdadera y necesaria... Esta idea existe, es la idea de creación... No hay más que dos doctrinas en el mundo: la creación y la eternidad de la materia, es decir el cristianismo y el ateísmo. Sed cristianos." Véase a este respecto, en las *Investigaciones filosóficas,* el cap. X: "De la causa primera": "Que si la causa primera que llamamos Dios existe, es conocida, y que si es conocida existe."

[53] A su doctrina se refiere estrechamente por intermedio del cardenal Gerdil (1708-1802), que fue en Italia, como después de él Rosmini, y como en Francia el padre Gratry, del Oratorio, un ardiente propagador de las ideas de Malebranche. Véase en particular su libro sobre *La inmaterialidad del alma demostrada contra M. Locke* (1747), junto con la *Defensa del sentimiento del padre Malebranche sobre el origen de las ideas.*

[54] En este sentido, "para todo conocimiento, incluso profano, la fe precede a la razón para formarla, y la razón sigue a la fe para afirmarla" *(Legislación primitiva,* libro II, cap. XX). De hecho, observa Bonald *(In-*

todo", y nos lo hace presente inmediata y como localmente, Verdad de siempre, sensible en la realidad, que es, por así decirlo, su cuerpo y su expresión. "La verdad—dice magníficamente Bonald[55]—, aunque olvidada por los hombres, no es nunca nueva; es desde el comienzo, *ab initio (Ecles.,* XXIV, 9). El error es siempre una novedad en el mundo; carece de antepasados y de posteridad; pero, por esto mismo, halaga el orgullo, y cada uno de los que lo propagan se cree su padre." Palabras notables, de las que el pensamiento moderno podría sacar provecho. *Nihil innovetur, nisi quod traditum est.* Toda innovación válida no es otra cosa que la restitución de una vieja verdad olvidada, al servicio de la cual se ponen argumentos y hechos nuevos. Esto es precisamente lo que Bonald hizo, y, no obstante su dogmatismo, a veces tajante, y su falta de interioridad, que, por lo demás, puede suplirse, esto es también lo que constituye la fuerza y la virtud de su doctrina.

Curiosamente, por cierto, Louis de Bonald y Joseph de Maistre encontraron un aliado en el abate Félicité de Lamennais, "Monsieur Féli"[56]. Este bretón, salido de una familia de armadores y de marinos, había sido recogido muy joven aún en el dominio de la Chesnaie por su tío Des Saudrais, que lo educó en el espíritu de Jean-Jacques con aperturas y un retorno hacia Pascal. Se convirtió e hizo su primera comunión en 1804, a la edad de veintidós años, bajo la influencia de su hermano Jean-Marie, que acababa de recibir las órdenes. Con él pasó cuatro años de ferviente meditación en la soledad de la Chesnaie, donde, al decir de su hermano, se había perdido y abismado en Dios. No obstante un viaje a París, donde asistió a las conferencias de Frayssinous y visitó al abate

vestigations philosophiques, ed. Le Clère, 1875, pág. 288), el entendimiento conoce, e incluso con claridad, que lo que no tiene la existencia por sí misma debió necesariamente *recibirla,* y no pudo recibirla más que de una causa existente por sí misma, de suerte que se encuentran en el hombre y su lenguaje, la sociedad y sus leyes, los pueblos y sus tradiciones, los motivos de credibilidad más poderosos", y la prueba de que "Dios está presente en todo" (pág. 276).

[55] *Mélanges et pensées,* ed. de las *Œuvres complètes de M. de Bonald* por Migne, 1859, col. 1349 y 1350. Bonald se refiere aquí al elogio de la Sabiduría que se encuentra en el cap. XXIV del *Eclesiástico:* "Antes de los siglos, desde el principio, me creó y por la eternidad no cesaré de ser" (v. 9), y "Todo esto es la Ley", "que inunda de sabiduría" (vv. 22-27).

[56] Para lo que sigue, véase el *Essai biographique sur M. de Lamennais,* por A. Blaize, 1857, las notas y recuerdos de E. D. Forgues al frente de la *Correspondance de Lamennais,* 1859, los *Souvenirs de jeunesse* de Charles Sainte-Foi, publicados por Camille Latreille, 1911, las obras de Christian Maréchal y de P. Duine, 1913-1925 y 1922-1923, y la reciente investigación de Michel Mourre: *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes,* Amiot-Dumont, 1955.

Emery, vivió, tanto en Saint-Malo, como luego de nuevo en la Chesnaie, extraño a los dramas de su tiempo, obsesionado por el pecado, vacilante en su vocación, preocupado, como dice, de "saciar su sed con largos tragos de las santas delicias de la humillación". Recibió las órdenes menores en 1809. Ordenado sacerdote en 1816, a los treinta y cuatro años, bajo la influencia de un viejo sacerdote al que conoció en Inglaterra, el abate Carron, se instala en su casa de Feuillantines, "atraído, pero quebrantada todavía su alma por el tormento de no ser nada" y no poder ser fiel a esa hermosa y santa vocación que deja "su alma sin fuerzas y como abrumada de sí misma", como escribe a su hermano el 25 de junio de 1816: "Soy, y no puedo dejar de serlo en adelante, extraordinariamente desgraciado." Sin embargo, contempla ya exteriormente el espectáculo de una humanidad cuya suerte le inquieta, porque renegó de Dios y solo volvió a él en medio de una indiferencia dorada que le resulta verdaderamente extraña. En 1809 se propuso defender a la Iglesia contra los abusos y usurpaciones del poder civil, y surgieron sus *Reflexiones sobre el estado de la Iglesia en Francia durante el siglo XVIII y sobre su situación actual*, que, en razón de la tensión creciente entre Napoleón y la Santa Sede, hubo de retirar de la venta, pero que fueron seguidas, en 1814, de un libro acerca de la *Tradición de la Iglesia sobre la institución de los obispos*. Le fue necesario, sin embargo, "alimentar esta vida secreta de amor propio que languidecía en la oscuridad". Al no aspirar, dice, más que al olvido, a la soledad y a las dulzuras de la amistad, su alma, que se busca y no se encuentra, se lanza con violencia al trabajo y a la lucha para denunciar los compromisos de los hombres y defender la causa de lo eterno, donde, "en la angustia del silencio de Dios", creyó, no obstante, escuchar su voz. Expresión de ello es entonces el *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, cuyo primer volumen aparece a fines de 1817; el libro conoce un éxito comparable al del *Genio del cristianismo* y provoca una emoción que aumenta todavía en 1820 la publicación del segundo [57]. De pronto, M. Féli se convierte en un hombre ilustre, al que se coloca, nos dice Lacordaire, al lado de Pascal, de Bossuet y de Fénelon; más alto incluso que Bossuet, según nos dice Balzac. Vivamente atacado por una parte del clero, y sobre todo por los jesuitas, su libro le valió la admiración y la amistad de hombres considerables: el barón de Vitrolles y Benoît d'Azy; Chateaubriand, que le promete la inmortalidad; Ampère, que le juzga capaz de "despertar a un muerto"; Lamartine, cuyo trato frecuentó en los salones parisienses con el pequeño número

[57] Otros dos seguirán en 1823.

de los que tuvieron, en abril de 1819, el anticipo de las *Meditaciones*, y que encuentra su libro "pensado como Maistre, escrito como Rousseau" [58]; Víctor Hugo, que mantuvo relaciones estrechas con él, que, en el prólogo a las *Odas y baladas*, proclama que "la historia de los hombres no presenta poesía si no es juzgada desde lo alto de las ideas monárquicas y de las creencias religiosas", y que definirá el *Ensayo* como "un libro de un futuro enorme" [59]. En cuanto a Maistre y a Bonald, no dudan en tomar la defensa de este aliado nuevo, que denuncia con una elocuencia apasionada los daños y los males de una incredulidad ruinosa, no solo para los individuos, sino también para las sociedades, y que—en oposición a los "filósofos" que piden a las solas luces naturales una verdad que no pueden aprehender (porque el razonamiento sirve y daña indiferentemente todas las causas y niega con la misma facilidad que afirma)—proclama con raro poder la necesidad para el hombre de someterse a la autoridad de Dios, que la sabiduría de los pueblos reconoció siempre oscuramente, y de recibir las enseñanzas cuyos trazos nos señala el "consenso universal" surgido de una revelación primitiva, y cuyo contenido nos transmite la Iglesia católica con la garantía que nos ofrecen su universalidad y su perpetuidad.

Sin embargo, con su habitual perspicacia, De Maistre, en su última carta, escrita el 24 de febrero de 1821, dos días antes de su muerte, ponía a Lamennais en guardia contra una pasión que con mucha frecuencia le dominaba: "Tenga cuidado, señor abate, vaya despacio; tengo miedo, es todo lo que puedo decirle." Tengo miedo...: porque, al tratar de destruir la confianza a ultranza en la infalibilidad de la razón, era el poder de la razón misma lo que Lamennais ponía en peligro, con el riesgo de minar por su base la credibilidad de la revelación, respecto a la cual decía Bonald justamente que si "la fe precede a la razón para formarla, la razón sigue a la fe para afirmarla". Y entonces ¿qué valor tiene una tradición que no descansa más que sobre sí misma? "Descartes no demuestra nada", proclama Lamennais (*Œuvres inédites*, ed. Blaize, 1866, I, 403); "decir *Yo pienso* es decir *Yo soy pensante*, es poner como cierto lo que se quiere probar". Y también (*Essai sur l'indifférence*, II, 15): "El primer acto de la razón es necesariamente un acto de fe... Ningún ser creado, si no comenzase por decir *Yo creo*, no podría decir nunca *Yo soy*." Hemos de decir, pues, no *Yo pienso, yo soy*, sino *Yo creo*. Sí, desde luego; pero ¿en qué des-

[58] Lamartine: *Correspondance*, publicada por madame Valentine de Lamartine, 2.ª ed. 1881-1882: carta del 13 de abril de 1819.

[59] *Victor Hugo, raconté par un témoin de sa vie* (1863), II, 38. Carta de Víctor Hugo del 7 de septiembre de 1830. Lacordaire: *Consideraciones sobre el sistema filosófico de M. de Lamennais.*

cansaría entonces una creencia privada de toda evidencia racional e incapaz de justificarse ante la razón, como órgano del ser? He aquí una pregunta que Lamennais no se plantea.

Las consecuencias ruinosas de semejante doctrina no tardaron en manifestarse, con tanta más fuerza cuanta más orgullosa presunción demostraba su autor.

Había seducido en primer lugar a un pequeño grupo de fieles discípulos, seguidores fervorosos de M. Féli: Rohrbacher, que escribirá veinte años más tarde una *Historia universal de la Iglesia católica* (1842-1853); el abate Gerbet, místico autor de los *Dogmas generadores de la piedad católica* (1829), con quien Lamennais fundó en 1828 la Congregación de San Pedro; Maurice de Guérin, de Cayla, admirador ferviente del maestro "que meditó sobre todas las cosas y precipitó su genio en abismos de humildad", contemporáneo y émulo de Aloysius Bertrand y de Gérard de Nerval, uno de los maestros de Baudelaire, delicado y patético autor del *Centauro* y de la *Bacante,* alma ardiente y replegada sobre sí como su hermana Eugenia, cristiano penetrado hasta la medula de la savia pagana, cuya fe turbó profundamente Lamennais; y los primeros de entre todos, Lacordaire y Montalembert, dos intrépidos y puros cristianos, preocupados por reconciliar a la Iglesia con el siglo, pero por caminos más seguros.

Pero Lamennais no tarda en reunir contra él a los liberales y a los galicanos, a quienes atacó violentamente en sus libros *De la religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil* (1825-1826) y *Progresos de la Revolución y de la guerra contra la Iglesia* (1829). Pronto, lo que es más grave, suscita la sospecha de Roma, a la que su *Defensa del Ensayo sobre la indiferencia* (1821) había ya sorprendido, e inquietado sus artículos en el *Defensor* y luego en el *Memorial católico,* sin que sirviese para disipar estas sospechas un primer viaje *ad limina* (1824). Fue en vano que, habiendo suspendido la publicación del diario *L'avenir,* que había fundado con Lacordaire y Montalembert inmediatamente después de la Revolución de 1830, y que se enfrentaba con la oposición de los obispos, tomase la resolución de ir con sus dos amigos, en calidad de "peregrinos de Dios y de la libertad", para defender su causa cerca de la Santa Sede y solicitar del Santo Padre que bendijese su obediencia y su amor. El 30 de agosto de 1832, ya en camino de regreso, y haciendo etapa en Munich, donde se encuentra con Döllinger, Görres y Schelling, de los que se siente tan próximo, recibe la encíclica *Mirari vos,* en la que el Papa Gregorio XVI, sin nombrarle, condena sus principios y su ambicioso proyecto de "regeneración de la Iglesia". "La condenación de la libertad", exclama. Luego se somete. Sumisión impaciente del "gran hombre", al que

Maurice de Guérin admira de todo corazón, pero que llena de angustia a Gerbet, a Lacordaire y pronto también a Montalembert. Tras las carcajadas sarcásticas con las que Lamennais rubrica sus silencios, Lacordaire percibe como una presencia que le aterroriza [60]. En la noche del 12 de diciembre parte de La Chesnaie, dejando sobre la mesa de su habitación una carta de despedida: "Os dejo..." A Vitrolles, a la condesa de Senfft, Lamennais declara, maldiciendo la "infame cloaca" de Roma, que ninguna de sus convicciones ha vacilado, sino que, al contrario, tienen cada día más profundas raíces, que la carta del Papa puede "imponerle momentáneamente la inacción, pero no una creencia cualquiera" [61]. Momentáneamente, porque pronto entra en liza para anunciar la buena nueva: "Las cosas se preparan para una reforma inmensa... Se trata de una transformación análoga a la que tuvo lugar hace dieciocho siglos; su presentimiento está en todas partes... Las viejas jerarquías, tanto políticas como eclesiásticas, desaparecen sin remisión; no son más que dos espectros que se abrazan en una tumba. Dios, por medios que me son desconocidos, regenerará sin duda a su Iglesia; ella no perecerá; es inmortal, porque constituye la sociedad misma del género humano bajo la ley de Redención operada por Jesucristo; pero ¿en qué forma se aparecerá cuando el fuego purificador haya consumido la árida envoltura que la oculta hoy a casi todas las miradas? Lo ignoro... Trato de prepararme para todo. Después de haber defendido los derechos de Dios al defender los de su Iglesia, no abandonaré los de la Humanidad, porque esto sería ofender a Dios mismo" [62]. Como dice Mauriac [63], "ya no sabe amar a Dios más que en la humanidad, cuando debiera amar a la humanidad en Dios".

El drama, en adelante, se precipita a su desenlace. Sus amigos

[60] Presencia invisible, satánica al decir de Lacordaire, pero que se traducía sensiblemente por algo que aterrorizó a Lacordaire, y que fue, verosímilmente, la razón por la que Lamennais dejara de decir su misa.

[61] Cartas a la condesa de Senfft del 1 de noviembre, a Vitrolles del 15 de noviembre de 1832.

[62] Cartas al abate Gerbet, 28 de enero de 1833; al conde de Beaumont, 25 de marzo de 1833; a la condesa de Senfft, 25 de enero de 1833; a Denys Benoît d'Azy, 23 de noviembre de 1833. Todas estas cartas de Lamennais, tan preciosas para aclarar su historia interior, fueron publicadas de una manera bastante dispersa, en 1859 (en Paulin por Forgues), 1866 (Dentu), 1884 (Charpentier: a M. de Vitrolles), 1897-1898 (Perrin: a Montalembert, a Benoît d'Azy), 1899 *(Revue bleue:* al padre Emmanuel d'Alzon).

[63] *Nouvelles littéraires* del 16 de enero de 1932. Del verdadero místico dice Bergson: "A través de Dios, por Dios, ama a toda la Humanidad con un divino amor" *(Les deux sources de la morale et de la religion,* 1.ª ed., pág. 249). A lo que se opone, como hubiese hecho Lamennais, en su crítica de las *Deux sources* (Nourry, 1933), Alfred Loisy, cuya curva de pensamiento tantas analogías ofrece con la de Lamennais.

le abandonan, uno tras otro, con el corazón desgarrado o, como Maurice de Guérin[64], hundidos en una caída de la que solo se librarán con la muerte. El día de Pascua de 1833, en La Chesnaie[65], antes de administrar la comunión por última vez a sus fieles, toma como texto de su homilía la palabra de Cristo: "Y entonces se escandalizarán muchos, y unos a otros se entregarán, y se aborrecerán unos a otros." "Entonces los que estén en la Judea huyan a los montes" *(Mat.,* XXIV, 10, 16). "Sí—añade—, dispersaos, amigos míos, mis hijos bienamados, porque mis ojos se cierran y mis caminos se hacen sombríos; permaneced en la luz que os he dado y dejad que los muertos entierren a los muertos..." Y cae desmayado delante del altar. Llega a París el 1 de noviembre; el 11 de diciembre firma un documento de sumisión sin reservas: "¡He firmado, he firmado!", dice a los que le felicitan. "Hubiera firmado que el Papa es Dios, o que la luna cayó en China." El 1 de enero de 1834 escribe a Montalembert que decidió abandonar toda función sacerdotal; y el 25 de enero, a la condesa de Senfft, que quiere comenzar una vida totalmente nueva. Deja, en efecto, de decir su misa; y el 30 de abril publica las *Palabras de un creyente,* inspiradas por el tono apocalíptico del libro de Mickiewicz, *Los peregrinos polacos:* "libro de instinto, de presentimiento, de conciencia", escribe a madame de Senfft el 29 de abril, pero libro de un orgullo demente, en el que, "a imitación de Cristo", predica una "nueva alianza", el reino de la libertad y de la Humanidad. Su efecto fue fulminante, pero tan pasajero como la pólvora. Condenado el 25 de junio por la encíclica *Singulari nos,* rompe definitivamente con la Iglesia. "Borrada la Verdad del interior de este espíritu—escribe de él Barbey d'Aurevilly[66]—, tenía que hundirse y apagarse como una llama privada de su candelabro. Pero Dios no le destruirá esta llama. Se contentará con dejarla humear y extinguirse poco a poco entre cenizas. Castigó a Lamennais con la mediocridad. Castigo verdaderamente terrible para el genio..."

Castigo que no repararán ni los tributos de admiración de Béranger, de George Sand, de Proudhon, de Engels, ni las invectivas contra los reyes, los ricos y los poderosos, las "viejas soberanías", los portaespadas, los monarcas, los Papas, contra todos los enemigos del pueblo, de la democracia y de la humanidad, que se aparecen en los *Negocios de Roma* (1836), *El libro del pueblo* (1837), la *Política para uso del pueblo* (1838), el folleto *De la esclavitud moderna* (1839), *Una voz en prisión* (1846) y el *Bosquejo de una filosofía* (1840-1846). Esta última obra, en la línea del *Ensayo de un sistema de filosofía católica,* escrito en 1827, niega el pecado, la redención por Cristo, la gracia, y sustituye la doctrina cristiana por una "filosofía de la evolución"[67] enteramente deducida, escribe a Mazzini, de una doctrina trinitaria concebida a su manera: ¡pobre filosofía, toda ella artificial, a la que no bastan para salvar unas cuantas páginas sobre el arte y su función esencial en la vida humana (como si, por lo demás, una religión del Arte y de la Belleza pudiese satisfacer nunca nuestra necesidad de la Verdad), y a la que obsesiona la idea maniquea de una lucha entre los buenos y los malos genios, *Amschaspands et Darvands* (1843) por la posesión del mundo! Exaltado por la revolución de febrero de 1848 y derribado de su pedestal por el golpe de Estado de Luis-Napoleón en 1851, muere el 27 de febrero de 1854, después de haber rehusado el recibir un sacerdote y haber ordenado que se le enterrase entre los pobres, para ser arrojado a la fosa común. Destino singular que marcó con su impronta a toda la generación romántica, pero en el que se hundirá el hombre que, según la expresión de Sainte-Beuve[68], había querido "saber a qué atenerse con respecto a la verdad, pero que quería saberlo inmediatamente, al instante, absolutamente"—y, añadiremos nosotros, no saberlo más que por él.

[64] *Cuaderno verde,* 17 de julio de 1833.

[65] *Testimonio de Hippolyte de la Morvonnais,* citado por Mourre, página 287.

[66] *Les prophètes du passé,* ed. 1880, págs. 160-61.

Sin embargo, las mismas preocupaciones, la misma necesidad de fundamentar el orden sobre bases experimentadas, sobre bases espirituales, tanto en el dominio político y social como en el dominio intelectual, se abren paso a través de toda Europa y animan con un mismo soplo de renovación y de restauración—lo que, para la mayoría, es la misma cosa—los medios católicos de Alemania, de Italia, de España y de Francia. Por todas partes se anda a la búsqueda de un equilibrio entre los contrarios que deben ser asociados para asegurar la unidad armoniosa y viva a la que aspiran los espíritus: la fe y la razón, la tradición y el progreso, la autoridad y la libertad, lo antiguo y lo nuevo. Conciliación difícil y, no obstante, necesaria. Lamennais la intentó, y fracasó. Otros, después de él, la intentan también, con mucho más desinterés y éxito.

En Alemania, las posiciones de la Iglesia católica encuentran firmes defensores: Jean-Joseph Görres (1776-1848), fundador del diario *Katholik* y de las *Historisch-politische Blätter,* autor de una gran obra sobre *La mística cristiana* (1836-1842), que, con un espíritu romántico y muy afín al de Schelling, trata de prevenir a los

[67] Como muy bien la caracterizó Paul Janet en su *Philosophie de Lamennais* (1890).

[68] En su artículo del lunes 29 de octubre de 1860 sobre Maurice de Guérin.

católicos contra los peligros del naturalismo y del racionalismo; el profundo teólogo Jean-Adam Möhler (1796-1838), autor de la *Simbólica,* o Exposición de las principales divergencias dogmáticas entre protestantes y católicos según sus símbolos oficiales (1832), fundador, con su maestro Jean-Sébastien Drey (1777-1853), de la escuela católica de Tubinga; el canónigo Ignace Döllinger (1799-1890), amigo de Görres y de Montalembert, sabio historiador de la Iglesia. Pero, a partir de 1860, Döllinger manifiesta una oposición creciente a la doctrina de la soberanía y de la infalibilidad del Papa, de la que Joseph de Maistre se había hecho el defensor en su libro *Del Papa* (1819); redacta en 1869 sus *Cartas de Jano,* que son refutadas por Hergenröther; luego se niega a aceptar el dogma de la infalibilidad del Papa proclamado el 18 de julio de 1870 por el Concilio Vaticano, y da nacimiento al cisma de los viejos católicos. Por otro lado, Georges Hermès (1775-1831), profesor en Bonn, en su *Introducción filosófica y positiva a la teología cristiana católica* (1819), reprocha a los racionalistas el que se detengan a mitad de camino y no vean que los misterios de la fe pueden ser probados por la razón partiendo de la duda absoluta para elevarse por el simple razonamiento hasta las verdades reveladas; y Antoine Günther (1783-1863) pretende demostrar los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación, suprimiendo así toda distinción entre la sobrenaturaleza y la naturaleza para hacer de lo sobrenatural un natural agrandado. Gregorio XVI condena la tentativa de Hermès el 26 de septiembre de 1835, y las obras de Günther son puestas en el Indice en 1857. Una posición inversa es adoptada, por la misma época, en Francia, con respecto al padre Gratry (1805-1872), de la Congregación del Oratorio y fiel a la gran tradición platónica de su orden, por impenitentes discípulos de los tradicionalistas: el abate Louis Bautain (1796-1867), en su *Enseñanza de la filosofía en Francia en el siglo XIX* (1833) y en su *Filosofía del cristianismo* (1833), y Bonnetty, fundador de los *Annales de philosophie chrétienne* (1830), atacan a la razón, a la que declaran, como Kant, incapaz de conocer nada de los principios y a la que pretenden sustituir por la fe, o "la inteligencia pura", que entra en juego bajo la acción de la palabra revelada. Racionalismo y fideísmo, omnipotencia o impotencia radicales de la razón: dos errores simétricos que rompen en sentido inverso el equilibrio en altura de la razón y de la fe, concediéndolo todo a la una y nada a la otra. Lo mismo que había condenado el racionalismo de Hermès y de Günther, Roma condenó, en 1834 y en 1853, el fideísmo de Bautain y de Bonnetty, defendiendo así a la fe contra los puros racionalistas y a la razón contra los fideístas.

En Italia, Antonio Rosmini (1797-1855) y Vincenzo Gioberti

(1801-1852) fueron mucho más equilibrados, aunque se haya reprochado a los rosminianos su deslizamiento al panteísmo y a Gioberti su inclinación al ontologismo [69]. En uno y en otro de estos dos sacerdotes eminentes, como en el orden político en Mazzini, se manifiesta un vigoroso esfuerzo por dar al *Risorgimento* italiano una base filosófica conforme con su genio y de acuerdo con el espíritu y el dogma del catolicismo. Profundamente apegados ambos a la primacía del ser sobre el conocimiento, lo mismo que a la existencia de una realidad superior al hombre, individual o social, y que no es obra suya, rechazan igualmente la ideología sensualista y el idealismo subjetivo de Kant, porque, a sus ojos, la naturaleza de la inteligencia es tal que el ser que ella aprehende no puede confundirse con ella; y están así mismo de acuerdo para mostrar la insuficiencia de la apelación exclusiva a la conciencia individual o a la tradición. Rosmini, agustiniano de espíritu, se halla próximo a Lachelier [70] en muchos aspectos por la inspiración profunda de su obra. Se eleva regresivamente, por reflexión sobre el *sí* fundamental y el sentido que tenemos de él, a la idea del ser universal e indeterminado, objeto de una intuición inmediata anterior a todo juicio y condición de todo conocimiento, cuyos modos determina la experiencia, pero cuyo origen hay que buscar en el espíritu de Dios, que ve por toda la eternidad la creación entera, esencias y realidades; esta intuición es en nosotros como un don de Aquel en quien el Pensamiento y el Ser se identifican absolutamente, y hasta quien la razón y la fe se elevan por caminos distintos, pero concurrentes y complementarios, ya que la sabiduría sobrenatural, hecha de luz interior y de revelación exterior, viene a terminar la sabiduría natural y a dar al hombre ese cielo infinito al que aspira, única cosa que puede satisfacerle. En cuanto a Gioberti, que acogió primero con entusiasmo, y luego rechazó, las ideas de Lamennais, va más lejos todavía que Rosmini por el camino de

---

[69] Las obras de Rosmini sobre *La constitución según la justicia social* y *Las cinco llagas de la Iglesia* fueron puestas en el Indice en 1849, y toda la obra de Gioberti lo fue en 1852. Además, Roma condenó el 14 de diciembre de 1887 cuarenta proposiciones atribuidas a Rosmini. Sobre estas cuarenta proposiciones y sobre la disputa rosminiana se encontrará una adecuada noticia en el *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant-Mangenot, Amann, XIII, 2.ª p. (1937).

[70] Véase Régis Jolivet: *De Rosmini à Lachelier,* Vitte, 1953, seguido de una traducción de *La idea de la sabiduría,* que Rosmini escribió en 1850 para que sirviese de prólogo a una edición completa de sus obras. Para lo que sigue, véase las obras de F. Palhoriès sobre Rosmini (1909) y Gioberti (1929), y los *Studia rosminiani* (Carabellese, Sciacca, etc.), Milán, 1941. Sobre la actualidad de Rosmini y la influencia en Italia de su filosofía de la *presencia,* véase la interesante obra de M. F. Sciacca sobre *La filosofía italiana contemporánea,* Lyon, Vitte.

la ontología, a la que añade, en su *Protología,* una psicología de lo trascendente. Para él, la Idea, término inmediato de la intuición mental tomado en su sentido platónico, no es el concepto humano ni ninguna otra cosa creada: la Idea es la Verdad absoluta y eterna en la que participa la intuición del hombre[71]; se identifica, pues, con el objeto de la conciencia racional tomado en sí mismo. Idealismo objetivo, o mejor realismo superior, que confina con el ontologismo, puesto que, para nuestro autor, el ser del que el espíritu tiene la intuición es el Ser real, el Ser absoluto; es decir, Dios mismo. Dígase lo que se quiera sobre este último punto, y no obstante ciertas imprecisiones o exageraciones de lenguaje, es indudable que Gioberti, lo mismo que Rosmini, vio perfectamente la dirección por la que debía orientarse una filosofía ansiosa de llevar la razón hasta su término, que es un umbral—el umbral de la Verdad integral que la sobrepasa sin contradecirla y que la termina *in re.* Según él, en efecto, lo *primero* que constituye la condición de todo saber es un primero ontológico[72], el Ser mismo, cuya actividad creadora es la fuente de todo lo que es—porque "el ser crea los existentes"—y que se encuentra por encima de lo inteligible, por su carácter de sobreinteligible, sin el cual nada sería inteligible para el hombre y nada tendría valor para él; por él precisamente la tradición es vida; de él viven las "nociones ontológicas", que, adhiriéndose al ser, están prestas a sacrificarlo todo por él.

En este orden, un lugar especial debe ser reservado a Jaime Balmes, de Vich, en Cataluña (1810-1848). Campeón de la ortodoxia a los ojos de sus amigos, "Lamennais español" al decir de sus adversarios, es de hecho un genio soberanamente equilibrado, cuyo realismo superior, alejado de todos los extremos, abierto a todas las ideas, se apoya en una certeza viva y verdadera en comunión con la permanencia del Ser y de la Iglesia, con los designios misteriosos de Dios sobre el universo de la naturaleza y de la gracia; porque el misterio está en el fondo de todo, su presencia se revela en todas partes y, aunque nos sobrepase infinitamente, se manifiesta al alma que está unida a Dios, y que tiene, por consiguiente, el sentido del ser y el sentido de Dios; ese sentido que constituye el fondo del buen sentido o del sentido común. *El sentido común:*

[71] *Introducción al estudio de la filosofía,* trad. fr., 1847, I, 252 y sgs., Cf. II, 47.

[72] Rosmini, a diferencia de Gioberti, afirma que este *primero* tiene que ser un primero *psicológico,* participación finita en el Ser infinito (cf. *Nuovo saggio sull'origine delle idee,* 1830, IV, 389 y sgs.); pero, para él, lo mismo que para Gioberti, la naturaleza de la inteligencia humana es tal que el ser que ella aprehende no podría ni ser creado por ella ni confundirse con ella *(Saggio sulle categorie,* pág. 224).

Balmes hace de él, siguiendo a Reid y a la escuela escocesa, un profundo y original análisis (*148). Lo sitúa por encima de todo el saber especulativo, cuyas tesis discordantes conducirían al espíritu a las desilusiones del escepticismo si no estuviese sostenido por esa especie de instinto intelectual o de intuición racional secundada por la experiencia, impropiamente negada por Kant, y que, si la seguimos hasta el fin, nos salva de todas las desviaciones mentales debidas a la intervención de tendencias de las que nosotros no somos dueños[73], de hechos imprevistos que no sabemos utilizar, de un verbalismo inadecuado y engañoso que es la tentación y el escollo de los filósofos.

Este método prudente y seguro, este "criterio" de certeza, esta "filosofía fundamental", Balmes los aplica con inmenso talento a las cuestiones del momento[74], a la interpretación de la historia, lo mismo que al discernimiento de la verdad, a la defensa y justificación del catolicismo y a su acción sobre ese poder nuevo que es la opinión y que le obliga a renovar sus modos de pensamiento y de acción para adaptarlos a la verdad, siempre antigua y siempre nueva. Nacido, como Donoso Cortés, poco después del levantamiento de España contra Francia (1808), fue uno de los primeros que tuvo el valor de reconocer que se debía cargar en el haber de la Revolución francesa el hecho de haber sacudido la orgullosa confianza del espíritu humano en sí mismo, que constituía el fondo de la filosofía de las luces, y el haber reducido al hombre a la consideración atenta de lo que es, pide y quiere, las más de las veces sin saberlo. En una España profundamente dividida, con motivo de la guerra carlista, en dos partidos, liberal y conservador, no dudó en mostrar que de lo que se trataba era de una cuestión dinástica, a resolver, por tanto, con una solución dinástica (el matrimonio de Isabel con un hijo de don Carlos), a fin de romper la confusión entre lo espiritual y lo temporal y esa alianza del trono y el altar que hace de los enemigos del uno los enemigos del otro, y atraer así a los liberales a la tradición católica de la que eran los herederos, pero los herederos descarriados. Gestión cuyo éxito

[73] Véanse los retratos que traza Balmes de don Nicasio y de don Marcelino en *El criterio,* XXII, § 50, y XIX, § 4; y póngaseles en relación con los lúcidos análisis del médico lógico Andrés Piquer (1711-1772).

[74] Se dio a conocer con sus *Observaciones sociales, políticas y económicas sobre los bienes del clero,* Barcelona, 1840, y sus *Consideraciones políticas sobre la situación de España,* 1841, así como por sus artículos en los semanarios *La civilización* (1841-1843), *La sociedad* (1843-1844) y *El pensamiento de la nación* (1844-1848). Su papel político fue muy bien diseñado en un artículo del *Times literary,* suplemento del 16 de octubre de 1848, y su mensaje por Marcel de Corte en el congreso de Barcelona, 1948, I, pág. 139.

alarmó a Guizot, contra el cual escribió su gran obra sobre *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea,* un libro más sólidamente informado, más persuasivo y más mesurado que las obras de Chateaubriand, de Bonald y de Montalembert, en el cual demostraba el papel eminente que la autoridad, la jerarquía y el orden, representados por la Iglesia, habían representado para limitar, asegurar y garantizar las libertades, amenazadas desde el siglo XVI por el despotismo y por la anarquía nacidos de la dislocación del orden antiguo. Proseguía así la gran tradición de la que eran figuras cimeras Vitoria, Suárez y los juristas españoles del Siglo de Oro, mediante una aplicación directa de los principios católicos a la política y al derecho internacional y un retorno análogo al que él operaba, en filosofía fundamental, a la gran síntesis medieval, agustiniana, tomista y buenaventuriana, no sin enriquecerla con aportaciones de Descartes y de Leibniz, de Locke y de Kant [75], y lecciones de la experiencia a las que el espíritu debe ser dócil si quiere guardarse de todos los excesos y proceder con seguridad en la progresiva conquista de la verdad, que es nuestra norma.

3. Augusto Comte y el positivismo. 1.° Visión de conjunto sobre su doctrina. Su origen católico y monárquico. La unidad de su pensamiento, su transformación profunda bajo la influencia de Clotilde de Vaux y su conclusión en la Religión de la Humanidad.

Los tradicionalistas, Maistre y Bonald, así como, por otros caminos, Chateaubriand y el más profundo de todos, Maine de Biran, habían buscado o terminado por encontrar un remedio al desorden y a la anarquía, un punto de apoyo fijo y un principio de reorganización en una religión positiva, el catolicismo. Augusto Comte y sus émulos, sus maestros y sus discípulos, los buscan en lo que se ha denominado justamente "un catolicismo secularizado e invertido" [76], que no retiene de la Iglesia más que su aspecto temporal, sus formas exteriores, su poder de organización, con exclusión de toda fe sobrenatural y de toda creencia en un más allá de la vida terrestre.

[75] Leopoldo Eulogio Palacios puso en relación muy ingeniosamente a Balmes con Husserl por la manera cómo supieron volver contra las tesis adversas las tesis de que ellas se sirven, a fin de fundamentar, el uno una "ideología" pura, el otro una "fenomenología" pura, partiendo del estudio de los fenómenos interiores y de las esencias que implican, presuponen y revelan.

[76] V. Delbos: *La philosophie française*, pág. 359. L. Lévy-Bruhl dice, por su parte: "un catolicismo desafectado" *(La philosophie d'Auguste Comte,* pág. 332), y Huxley (Citado *ibid.*, pág. 330): "el catolicismo menos el cristianismo".

Augusto Comte lo dijo de sí mismo: "Nacido, en el mediodía de nuestra Francia, de una familia eminentemente católica y monárquica..." [77]. Y, con más precisión todavía, escribe en su *Testamento,* fechado el lunes 22 Bichat 67 (24 de diciembre de 1855):

> Me he sentido siempre muy feliz de haber nacido en el catolicismo, fuera del cual mi misión hubiera resultado especialmente difícil, como consecuencia de los peligros intelectuales y morales propios de la educación protestante o deísta. Pero desde la edad de trece años me he alejado espontáneamente de todas las creencias sobrenaturales... Cualesquiera que hayan sido para mí los inconvenientes de una emancipación tan precoz, estoy convencido de que fue indispensable para mi destino, puesto que no podía sistematizar verdaderamente el culto a la Humanidad, sino después de haber eliminado enteramente a Dios. Sin embargo, cuando sufrí el estado escéptico en mayor grado que ninguno de mis contemporáneos, me encontraba, ya a la edad de veinticuatro años, irrevocablemente liberado de él por mi descubrimiento de las leyes sociológicas, lo que me impulsó directamente a reconstruir la espiritualidad. Desde el año 1825, mis escritos dan prueba de un respeto creciente por el catolicismo, precursor inmediato y necesario de la religión que debe, sobre todo, consolidar y desenvolver la construcción esbozada en el siglo XII. A medida que elaboraba el dogmatismo positivo, me volvía más incapaz de retornar a las creencias sobrenaturales; pero también veneraba todavía más una teología por mucho tiempo orgánica y despreciaba profundamente una metafísica siempre disolvente [78].

De hecho, desde fines de noviembre de 1854 iba todos los sábados, día de sus visitas a madame de Vaux, a rezar durante una media hora en la capilla de la iglesia de San Pablo, contigua a la del bautismo, en conmemoración de la incomparable ceremonia del jueves 28 de agosto de 1845, día en el que siempre fechó su matrimonio espiritual con la que llamaba su angélico colega. Y su espíritu no tardó en sancionar esta práctica, instituida por su corazón, y a la que, según él, debía felices inspiraciones, "disponiéndole—dice—a sentir mejor las relaciones normales entre el catolicismo y el positivismo" [79].

[77] *Cours de philosophie positive*, ed. 1830-1842 (5.ª ed. idéntica 1892-1894), t. VI, pág. 6 del prólogo personal escrito del 17 al 19 de julio de 1842, al frente de la lec. 56.

[78] *Testament*, de Augusto Comte, 2.ª ed. 1896, con una adición secreta, pág. 9. En una carta a su padre del 26 de enero de 1857 *(Revue occidentale*, t. I, pág. 15), Augusto Comte escribe: "A la edad de catorce años había dejado, naturalmente, de creer en Dios."

[79] *Testament*, págs. 10-11. La ceremonia a la que se hace alusión aquí es

Estos textos de Augusto Comte proyectan una luz singular y muy esclarecedora sobre todo lo que retiene de su formación primera, sobre la misión propia de la que se creyó investido, sobre el gran designio que concibió y sobre la manera cómo se esforzó por realizarlo constituyendo una Religión de la Humanidad, de la que él sería el gran sacerdote, Religión que instauraría en el mundo un catolicismo sin Dios, es decir, una religión fundada en la ciencia "positiva" del hombre, de la que Dios está ausente. Desde este punto de vista no existe dificultad para poner en claro la unidad de su pensamiento (*149). Pero no debe olvidarse, sin embargo, la transformación profunda que se operó en este pensamiento, como veremos más adelante, bajo la influencia de su amor por Clotilde de Vaux; transformación singular, incluso seguramente extraña, pero a la que debe tal vez su más importante descubrimiento y su idea más genial. Sea lo que fuere de este último punto, sabemos que algunos de los primeros fieles de Comte, con Littré a la cabeza, se separaron de él y abandonaron la Sociedad positivista a fines de 1851, basándose en el hecho de que su última filosofía era una vuelta al estado teológico y que los "disparates" de sus últimas obras eran más bien de carácter patológico que filosófico[80]; y madame Comte (separada de él desde 1842) intentó un proceso, que ciertamente perdió, para hacer anular, por demencia de espíritu, el testamento de su marido. Estas alegaciones no dejaban de tener seguramente algún fundamento: el gran sacerdote de la religión nueva aceptaba sin resistencia, como él mismo dice, el ocupar un lugar entre los grandes renovadores; proclamaba que, en el curso decisivo de 1847, la nueva filosofía había adquirido la dignidad final de una religión real y completa[81], y el 22 de abril de 1851 anunciaba a M. de Tholouze que, antes del año 1860, predicaría el positivismo en Notre-Dame[82]—lo mismo que, el 20 brumario del año II (10 de noviembre de 1793), una actriz de la Opera que representaba a la libertad había figurado en este santuario "en el lugar ocupado anteriormente por la Santísima Virgen". No podemos por menos de sorprendernos, por no decir otra cosa, del culto que instauró, con su ceremonial pueril y complicado, sus oraciones diarias de conmemoración y de efusión, sus treinta y una imágenes normales y veinte excepcionales, sus confesiones anuales en memoria de su eterna amiga madame Clotilde de Vaux, muerta en su presencia el 5 de abril de 1846, así como de su irrevocable incorporación al verdadero Gran Ser, resumiendo con el Cuadro sociolátrico en ochenta y una fiestas anuales la adoración universal de la Humanidad[83]. Pero estas singularidades no podrían hacernos desconocer el carácter grandioso de su empresa, tanto como el alcance de algunos de sus puntos de vista, lo atrevido de su esfuerzo por constituir una "dialéctica concreta de la humanidad", y—como trataremos de mostrar—el premio del descubrimiento que, en 1847, le llevó a revisar y a completar su doctrina. Y, en fin, hemos de confesar que, si esta es la conclusión de una doctrina cuya coherencia y unidad profunda se celebra a porfía, cabe preguntarse también cuál es ciertamente su valor duradero. Porque el fracaso final de una filosofía que da tales frutos es, sin duda, cuando se investiga sus razones profundas, mucho más aleccionador que las adquisiciones que se le deben. Esto es, en efecto, lo que transparece cuando se examina lo que fue el hombre, cuál fue el desenvolvimiento de su pensamiento y cuáles fueron así mismo sus líneas maestras.

la del bautismo de un sobrino de Clotilde de Vaux, Léon Marie, que Augusto Comte y Clotilde, como padrino y madrina, tuvieron en sus brazos sobre la pila bautismal, con sus manos sujetando un cirio.

[80] Cf. de Littré (1801-1881): *Auguste Comte et la philosophie positive*, 1863; *Auguste Comte et Stuart Mill*, seguido de un estudio de Wyrouboff, 1867. Esta es también la tesis del doctor Charles Robin y de Ernest-Seillière (1924), concordante con la de Stuart Mill, que constata en Comte, después de su amor por Clotilde, "tanta mejoría en sus sentimientos como retroceso en sus especulaciones" *(Auguste Comte et le positivisme*, trad. G. Clemenceau, Alcan, 1868, 7.ª ed. 1903).

[81] *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité*, 4 vols., 1851-1854, t. I, pról., pág. 10.

[82] *Correspondance*, 4 vols. 1903-1904, t. III, pág. 101.

2.º El hombre, su personalidad, su principio: "Todo es relativo, he aquí la única cosa absoluta." Su doble propósito: la constitución de una filosofía general de todas las ciencias y la reorganización de la sociedad. Sus lecturas: sabios, economistas, reformadores sociales, y el encuentro con Saint-Simon, el Mesías positivista.

Un joven inglés que fue su alumno en París durante el invierno de 1816-1817 nos dejó de él un retrato muy característico, que nos pinta al hombre a lo vivo. Augusto Comte tenía entonces dieciocho años[84]. Nacido en Montpellier el 19 de enero de 1798, hizo sus estudios en el liceo de esta ciudad, donde, ya emancipado de las creencias religiosas que le había inculcado su madre y "republicano sin fecha", fue alumno del decano de la Facultad de teología protestante de Montauban, Daniel Encontre, profesor de matemáticas trascendentes, a quien dedicará el primer tomo de la

[83] *Testament*, págs. 81 y sgs., 103 y sgs.; *Système de politique positive*, t. IV.

[84] Sobre su infancia y su juventud, véase Gouhier: *La jeunesse d'Auguste Comte*, t. I, caps. I y sgs.

Síntesis subjetiva (1856), y en quien encontró la primera imagen de la filosofía concebida como "visión de conjunto", que fundamenta la capacidad dialéctica, es decir, el don de situar, comprender y exponer. Independiente y devorado por la ambición, el que se denominaba a sí mismo el filósofo, el pensador, y se atribuía el sobrenombre de Sganarelle, fue admitido en la Escuela Politécnica en octubre de 1814[85]. Encontró en ella "esa innovación filosófica de instrucción teórica, de un alto grado de generalidad, y cuyo carácter positivo está, sin embargo, libre de toda mezcla teológica y metafísica"[86]; tuvo allí como maestros a Poinsot, Thénard, Arago, Poisson, de quien leyó el *Tratado de mecánica,* junto con el *Tratado de cálculo diferencial y de cálculo integral* de Lacroix y las *Reflexiones sobre la metafísica del cálculo infinitesimal* de Carnot, a Condillac y a Tracy, el metafísico más próximo, dirá más tarde, al estado positivo[87]. No obstante, el 14 de abril de 1816 la Escuela Politécnica fue cerrada por un acto de indisciplina—intimación a un repetidor para que no pusiese los pies en ella—, del que él había sido uno de los instigadores. De vuelta en Montpellier, "el señor Isidoro Comte", hombre ya sospechoso, redacta su primer escrito: "Mis reflexiones. Humanidad, Verdad, Justicia, Libertad, Patria.

Concomitancias entre el régimen de 1793 y el de 1816": meditación revolucionaria de extrema violencia "contra la espantosa liga de los Reyes y de los Sacerdotes", que será publicada solo después de su muerte, según el manuscrito confiado a Renouvier, en la *Critique philosophique* del 10 de junio de 1882, y luego reproducida en septiembre en la *Revue occidentale,* dirigida por Pierre Laffitte[88]. Sigue posiblemente los cursos de Candolle en la célebre Facultad de medicina en la que había profesado Barthez,

[85] Albert Thibaudet ha observado justamente en la historia del pensamiento francés esa "inclinación de los politécnicos" que se arriesgan a crear una religión como se enseña en la Escuela a hacer un puente o una calzada *(Nouvelle Revue française,* 1 de septiembre de 1926, pág. 362). Tal ocurre, antes de Comte, con Enfantin y Olinde Rodrigues, que fue allí repetidor, luego con el primer equipo saint-simoniano (véase Charléty, *Histoire du saint-simonisme,* 1825-1864, 2.ª ed., Hartmann, 1931, pág. 77); y después de él, con Michel Chevalier (1806-1879), Jean Reynaud (1806-1863), el autor de *Tierra y cielo,* Frédéric Le Play (1806-1882), el fundador de la *Science sociale,* Renouvier y Lequier, Georges Sorel (1847-1922) y Marc Sangnier (1873-1950), el fundador en 1894 de *Sillon.*

[86] *Considérations sur la science et les savants* (1825), en *Opuscules de philosophie sociale,* Leroux, 1883, pág. 233.

[87] *Cours,* lec. 45, III, 616.

[88] *Critique philosophique,* del 10 de junio de 1882. *Revue occidentale* de septiembre de 1882. Gouhier: *La jeunesse d'Auguste Comte,* t. I, páginas 290-91.

"el mejor representante de la biología sintética"[89]. En octubre de 1816 le encontramos de nuevo instalado en París, donde da lecciones de matemáticas que le procuran alrededor de doscientos francos mensuales, medio de vida muy honroso[90]. Se prepara a partir para América, tierra de la Libertad; y trata de imitar, en su conducta al menos, a Benjamín Franklin, "el hombre ilustre, el hombre divino..., el Sócrates moderno", que se propuso a los veinticinco años, y llevó a efecto, "el proyecto de hacerse perfectamente sabio: yo—escribe a su amigo Valat[91]—me he propuesto la misma cosa, y no tengo aún veinte años". Esta resolución no se mantiene en él por mucho tiempo; y no tarda en permitirse unas "pequeñas tonterías", que le cuestan una moneda de cinco francos (porque no llegará realmente a ser "filósofo" hasta mucho más adelante, después del gran amor de Clotilde). Pero sigue pensando en embarcarse, en abril de 1817, para ir a enseñar, de acuerdo con la recomendación de los que le estiman, la geometría descriptiva en un país donde es todavía totalmente desconocida: "Llevaré a esos republicanos una ciencia completamente nueva para ellos"[92]. Sueño pronto desvanecido, del que no conserva más que una visión de futuro que tratará de realizar como hombre, por un esfuerzo metódico y sostenido.

De este espíritu metódico su alumno inglés nos ofrece una seductiva imagen:

> Todos los días, en el momento en que el reloj del Luxemburgo daba las ocho, cuando la vibración de las campanadas era todavía sensible, la puerta de mi habitación se entreabría y entraba entonces un hombre pequeño, pero fuerte, limpio y aseado en toda la fuerza del término, recién afeitado, sin huella alguna de barba o de mostacho. Vestía invariablemente un traje negro irreprochable, como si fuese a cenar en la ciudad, con su corbata blanca tan pulcra como si acabase de salir de las manos de la lavandera, y su sombrero lustroso como el pelo de un caballo de carreras. Se dirigía hacia el sillón preparado para él en el centro de la mesa de escribir, colocaba su sombrero en la esquina de la izquierda, su tabaquera al lado, y entonces, mojando por dos veces su pluma en el tintero, la llevaba hasta cerca de su nariz para cerciorarse de que estaba convenientemente llena, y luego rompía el silencio: "Le he dicho que la línea AB, etc." Durante tres cuartos de hora continuaba su demostración, escribiendo breves notas para su alumno. Luego, tomando otro cuaderno próximo a él, examinaba la reproducción escrita

[89] Cartas a Audiffrent del 18 de noviembre de 1854 y sgs. *(Lettres,* t. I, 1.ª p., págs. 221 y sgs.).

[90] Carta a Valat de los días 13 y 19 de octubre de 1816. *Cours,* t. VI, prólogo personal, pág. XIII.

[91] Carta citada, 29 de octubre de 1816, pág. 19.

[92] Carta del 13 de octubre de 1816, pág. 15.

de la última lección. Examinaba, corregía o comentaba hasta que el reloj daba las nueve. Entonces, con el dedo meñique de la mano derecha, sacudía de su traje y de su chaleco la lluvia de tabaco superfluo con que los había inundado; guardaba la tabaquera en su bolsillo y, cogiendo su sombrero, salía tan silenciosamente como había llegado por la puerta que yo me apresuraba a abrirle [93].

Pero tras este espíritu metódico se dibuja la personalidad vigorosa de uno de esos hombres cuyos sueños grandiosos encuentran en Bonaparte un modelo y una incitación, y que aspiran nada menos que a dejar su impronta en su siglo. Dotado para la enseñanza, a la que no separa del saber, como lo testimonian los aforismos y los ensayos de esta época sobre la filosofía de las matemáticas y la fundación de la ciencia social, tiene la ambición de constituir una "filosofía general de todas las ciencias", la "única lógica razonable" [94], cuyo principio descubrió y proclamó en mayo de 1817 [95]: *Todo es relativo* —dice—: *he aquí la única cosa absoluta,* sentencia característica, primera "indicación decisiva de su tendencia continua hacia la religión positiva", como escribirá en 1854 [96]. De hecho, es este gran principio de la relatividad universal lo que pondrá en la base de la reorganización y regeneración de la humanidad, a la que se creerá llamado por una "incomparable misión", con un orgullo y una confianza en sí de tal naturaleza que no pensará por un momento en volver sobre sí e interrogarse delante de Dios—porque ya no cree en Dios—para tratar de verse y de ver las cosas interiormente, tal como él es y tal como las cosas son. Por esta época su espíritu se alimenta de sus lecturas, de las reflexiones que provocan en él, de las síntesis de conjunto que suscitan, mucho más que de la observación y de la experiencia que, en su forma científica, le resultan extrañas. Comte es un especulativo, no es un observador; en lugar de buscar la "prueba sin discusión", única que satisface al experimentador, se contenta con opiniones y motivos que erige en sistema y proyecta en lo absoluto—como lo hará con su amor por Clotilde—y con previsiones que los hechos no tardarán en desmentir, pero de las que se alimenta, entre tanto, como si de un fruto maduro se tratase [97]. Así, y a medida que se precise más su gran propósito, se convencerá a sí mismo, y convencerá a sus discípulos, de la omnipotente eficacia de la filosofía, a la que denominará positiva, con un término ya empleado por Saint-Simon, pero que con él hará fortuna (*150). Littré dirá de esta filosofía positiva: "Basta para todo, no me engaña nunca y me aclara siempre" [98]. Afirmando la universal relatividad del saber, de la historia y de las cosas, buscando lo absoluto en todas partes, Comte se olvidará tan solo de una cosa, y es que hará de lo relativo un absoluto, sin pensar, según la expresión de Miguel de Unamuno [99], que todo es relativo, incluso la relatividad misma. Una vez formado su sistema, se encerrará en él, sin preocuparse ya de someterlo a la crítica ni de enriquecerlo o modificarlo con la asimilación de aportaciones nuevas, salvo una vez, en ocasión del acontecimiento principal que le llevó a descubrir, con Clotilde, un mundo insospechado que sistemáticamente había rechazado, que transformó su primera filosofía, pero del que sacará finalmente, según la inclinación de su espíritu, el más extravagante de los mitos [100].

Sin embargo, por esta fecha alimenta su pensamiento de Mon-

[93] Recuerdos publicados en el *Chamber's Journal* de Dublín, y traducidos por el doctor Robinet: *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte,* 1864, 3.ª ed., 1891, pág. 553. Véase también los interesantes testimonios citados por Achille Ouy en su artículo sobre "La jeunesse d'Auguste Comte d'après des lettres inédites" *(Mercure de France* del 1 de febrero de 1948). Su madre escribía de él, cuando contaba seis años y medio: "Promete las más bellas esperanzas... La facilidad que tiene para hacer lo que quiere, unida a una sorprendente memoria... Es vivo y robusto. En todo, es un pequeño diablo."

[94] Carta a Valat del 24 de septiembre de 1819, págs. 90-91.

[95] Como lo atestiguan las cartas a Valat de los días 15 de mayo y 15 de junio de 1818, págs. 54 y 62-63.

[96] Cuando recoja en su *Système de politique positive* (t. IV, apén., pág. II) esta frase escrita en el cua. 2.º del vol. III de la *Industrie,* publicado en septiembre de 1817 con el nombre de Saint-Simon.

[97] Pasteur, que formula este justo reproche a Augusto Comte y a su escuela (Discurso de recepción en la Academia francesa del 27 de abril de 1882, *Œuvres* reunidas por Pasteur Vallery-Radot, 7 vols., Masson, 1922-1939, t. VII, pág. 336), cita a este respecto un ejemplo muy típico tomado de Littré que, en un artículo sobre "La paz occidental", publicado en *Le National* del 10 de noviembre de 1830, escribía: "La sociología prevé la paz para todo el futuro de nuestra transición, al cabo de la cual una confederación republicana habrá unido el Occidente y puesto término a los conflictos armados." Cuando reimprima en 1878 estas "desafortunadas páginas" no podrá por menos de constatar el mentís perpetuo que le habían dado los acontecimientos; y en su libro *Conservación, revolución y positivismo* (1879), expone su alejamiento de una doctrina que le había hecho cometer tales errores en política y en sociología. Así ocurre con la predicción citada más arriba de Comte a M. de Tholouze, el 22 de abril de 1851, según la cual antes de 1860 predicaría el positivismo en Notre-Dame como la única religión real y completa.

[98] Citado por Pasteur en su *Discours,* pág. 333.

[99] Referido por J. Chevalier: *Conocer es reconocer,* conferencia pronunciada en Madrid con motivo de la clausura del Centenario de la Real Academia de Ciencias morales y políticas, el 13 de diciembre de 1958, pág. 4.

[100] Se cuenta de Théodore Jouffroy (J. Tissot: *Th. Jouffroy, sa vie et ses écrits,* 1875, pág. 19): "Un día que se paseaba por el Jardín de Luxemburgo con Cousin, fueron abordados por este Mesías del siglo XIX que, dirigiéndose a Cousin y cogiéndole por un botón de su traje, le dijo con un tono de iluminado: ¿Sabe usted, mi querido Cousin, que soy un segundo Jesucristo? ¡Pardiez!, claro que lo creo, y yo también, contestó Cousin con aire serio."

tesquieu, sobre el que medita; de Condorcet, al que llamará "mi verdadero padre espiritual" *(Système de politique positive,* III, 13); de Monge y de Lagrange. El uno, Monge, le enseña la clasificación fundamental de las curvas y de las superficies en familias naturales según su modo de generación, a la manera de un biólogo *(Cours,* lec. 40, III, 351; cf. 12 y 14, I, 375 y 432 y sgs.); al otro, al inmortal Lagrange, rendirá homenaje por su sentido matemático y filosófico de la unidad, fundada en la renovación previa del análisis trascendente y de la mecánica analítica que de él depende y que a él reduce por el principio de las velocidades virtuales, al tiempo que le alabará por haber "percibido dignamente la alianza ulterior del espíritu histórico con el espíritu científico destinado a caracterizar la más alta perfección de las especulaciones positivas" *(Cours,* lec. 4, I, 158, y 57, VI, 382-83). Por esta época, hacia fines de mayo de 1817, ha superado definitivamente, como hemos dicho[101], las doctrinas "atacadas del vicio de lo absoluto", del que no estaban libres, nos dice, los filósofos del siglo último, y del que, en cambio, él se siente enteramente a salvo, gracias al estudio de la economía política, y en particular de las obras de Hume, de Adam Smith (con el cual reconocerá en el *Curso* una deuda particular) y de Jean-Baptiste Say; estos autores cometieron, sin duda, el error de concebir aún una naturaleza social tan absoluta, que la sabiduría humana no puede modificarla *(Système de politique positive,* I, 155-56), pero tuvieron el mérito de fijar su atención, antes de Saint-Simon, en la eficacia social del desarrollo industrial *(Cours,* t. VI, prólogo personal, pág. X, nota 1), y de mostrarle el camino de la política positiva *(Cours,* lec. 47, IV, 210-23. *Système,* III, 585), modelada sobre "el curso natural de las cosas", es decir, sobre lo *real,* y no sobre lo *quimérico*[102], sobre lo *relativo* y no ya sobre lo *absoluto,* lo que destruye la idea del progreso tal como la concebían los filósofos de las luces, es decir, como la realización progresiva de un cierto sistema erigido como absoluto[103].

En agosto de 1817, Saint-Simon le ofrecía el puesto de secretario suyo; a sueldo con él durante tres meses, luego colaborador libre, permanecerá como su discípulo hasta la ruptura, en abril de 1824, con el hombre al que terminará por llamar un "farsante depravado"[104]. Saint-Simon le enseñaba: "El siglo XVIII no ha hecho otra

[101] Véanse pág. 288 y nota 95.

[102] *Discours sur l'esprit positif* (1844), ed. Schleicher, 1909, pág. 50.— Comte leerá más tarde la *Mecánica celeste* y el *Sistema del mundo,* de Laplace.

[103] Véase el pról. al t. III del *Système de politique positive,* fechado en agosto de 1853, pág. X.

[104] *Correspondance,* t. II, pág. 255. Cf. *Système,* t. III, págs. XV-XVII.

cosa que destruir; por eso nosotros no continuaremos su obra, lo que nosotros haremos, por el contrario, es poner los fundamentos de una construcción nueva"[105]. Si hubiésemos de dar crédito a Georges Dumas[106], de él provendrían las ideas-madres del positivismo; Comte se habría limitado a recibirlas, a organizarlas y a desarrollarlas, siendo él mismo más metódico que original, genio de ejecución y no de invención. Pero este punto de vista no concuerda con el que nos evidencia un estudio exacto y preciso de la relación entre los dos hombres: si se considera atentamente lo que fue Saint-Simon, lo que era Comte y lo que pensaba cuando le conoció, nos vemos llevados a concluir, como lo hizo Henri Gouhier al término de una minuciosa investigación[107], que fue Comte y no Saint-Simon el verdadero fundador del positivismo, según el cual, solo "la positividad puede instituir directamente la unidad definitiva" *(Système de politique positive,* IV, 45) (* 150).

No se encuentra, en efecto, en Saint-Simon nada que revele una doctrina coherente (*151). Los únicos libros en los que se manifiesta su pensamiento, como el tratado de *La reorganización de la sociedad europea* (1814), son obra de "Augustin Thierry, su alumno", que trabajó con él hasta 1817, fecha en la que Augusto Comte ocupó su lugar.

De uno y de otro recibió en verdad más de lo que les dio, aparte esa especie de entusiasmo sagrado característico de él por el gran designio de reorganización científica de la sociedad. Por otra parte, Comte, en 1819, año en que desaparece el *Político,* como él mismo dice, "no tenía realmente nada que aprender de M. de Saint-Simon"[108], al que encuadraba, nos dice Littré, entre los hombres de organización que conciben rápidamente y no concluyen nada, cambiando de puntos de vista y de dirección, y no entre los filósofos, y al que acusaba también de testarudez y de dominación. En abril de 1824, con motivo de la publicación del tercer cuaderno del *Catecismo de los industriales,* en el que Saint-Simon pretendía cargar

[105] Saint-Simon, programa formulado en abril de 1817: *La industria,* o *Discusiones políticas, morales y filosóficas en interés de todos los hombres entregados a trabajos útiles e independientes* (Cf. *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* París, Dentu, 1865-1876, t. XVIII, págs. 13-14). Sobre las relaciones de Augusto Comte con Saint-Simon y el juicio severo que formula sobre él, véase el prólogo personal al t. VI del *Cours,* págs. VII-IX.

[106] G. Dumas: *Psychologie de deux messies positivistes,* Alcan, 1905, páginas 256, 284, 313.

[107] Véanse sus tres volúmenes sobre *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* Vrin, 1933-1941.

[108] A d'Eichthal, 1 de mayo de 1824 *(Cartas,* t. II, pág. 34): "Desde que no tengo realmente nada que aprender de M. de Saint-Simon, es decir desde hace cuatro o cinco años..." Cf. Littré: *Auguste Comte et la philosophie positive,* 3.ª ed., pág. 14.

en su cuenta el trabajo de su segundo, Comte rompió con él, poniendo fin a un equívoco que había durado demasiado: ruptura, escribe a D'Eichthal [109], "que operó en mí una especie de revolución moral, y de la cual haré partir siempre la iniciación de mi carrera de hombre".

Por lo demás, aun en los años de colaboración con Saint-Simon, Comte no dejó de prepararse para esa carrera por la extensión de su curiosidad y de sus lecturas. Como ya hemos dicho, no solamente estudió a los economistas. Continuó leyendo las obras de los matemáticos y meditó especialmente sobre la *Teoría analítica del calor* de Joseph Fourier. Tomó contacto con los escritores tradicionalistas: Bonald, Lamennais y Joseph de Maistre, cuyo *Papa* tendrá más tarde sobre él una influencia decisiva *(Cours*, IV, 146, nota 1). Se interesó por la biología, a la que, ya en la Escuela Politécnica, consideraba de aplicación el método positivo *(Cours*, t. VI, prólogo personal, pág. IX), y leyó a Candolle, Linné, Cabanis, Pinel, Barthez, Bichat, Broussais y Gall. En 1819 tomó plena conciencia de las dos tareas que se le presentaban: "Mis trabajos son y serán de dos órdenes, científicos y políticos..."; y si no captó todavía su unidad profunda, estableció ya un enlace entre ellos: "Haría muy poco caso de los trabajos científicos, si no pensase constantemente en su utilidad para la especie; y... a pesar de toda mi filantropía, aportaría mucho menos ardor a los trabajos políticos si no pusiesen fuertemente en juego mi cerebro; en una palabra, si no fuesen difíciles" [110]. En el orden científico, escribió diversos ensayos sobre la filosofía de las matemáticas: precisó a este respecto su concepción de una filosofía del espíritu que fuese igualmente una historia del espíritu; y concibió el proyecto de escribir el *Sistema de lógica positiva* o *Tratado de filosofía matemática,* algunas de cuyas ideas pasarán a las primeras lecciones del *Curso,* pero cuya realización no la llevará a efecto hasta poco antes de su muerte, en el primer tomo de la *Síntesis subjetiva.* En el orden político, se entregó a la preparación de un *Tratado de política científica,* y era de la opinión que no podría asegurarse a la ciencia social su autonomía y su positividad fundándola en otra ciencia, ya ella misma positiva, matemática, fisiología o ideología, como intentaron hacerlo Condorcet, Cabanis y Destutt de Tracy, porque "una ciencia es positiva desde el instante que asienta firmemente en la observación de los hechos que le son propios", y, por consiguiente, el punto de partida positivo de la política debe descansar en observaciones políticas, es decir, en la historia iluminada por la ley relativa a la marcha del espíritu humano [111].

[109] Carta del 22 de agosto de 1824 *(Lettres*, II, 16) Sobre las circunstancias y los motivos de esta ruptura, véase H. Gouhier, t. III, cap. VII.
[110] Carta a Valat, 28 de septiembre de 1819, pág. 99.

3.° La formación del sistema. Los dos descubrimientos fundamentales: la ley de los tres estados y la jerarquía enciclopédica de las ciencias, que culmina en la física social. Las dos tareas primordiales: fundación de la filosofía positiva e instauración de un nuevo poder espiritual.

Es en esa especie de Programa de abril de 1822, calificado más tarde de *Opúsculo fundamental* [112], donde aparecen las dos grandes ideas que constituirán los pivotes del *Curso,* y cuyo "descubrimiento" [113] remonta a ese mismo año: la de la ley de los tres estados y la de la jerarquía enciclopédica o clasificación de las ciencias, que es inseparable de aquella. "Por la naturaleza misma del espíritu humano—dice este *Programa*—, cada rama de nuestros conocimientos se ve necesariamente obligada en su marcha a pasar sucesivamente por tres estados teóricos diferentes", teológico, metafísico y positivo; y añade que los hombres a los que la marcha de las ciencias es familiar podrán constatar fácilmente la exactitud de este resumen histórico en lo que concierne a las cuatro ciencias fundamentales y positivas: la astronomía, la física, la química y la fisiología. Es claro que la verificación de esta ley requiere una enumeración completa de las ciencias fundamentales, es decir, una visión enciclopédica del universo, al reproducir la clasificación de las ciencias una clasificación de los fenómenos y ser su orden el del grado de complicación más o menos grande de los fenómenos

[111] *Fragments* publicados por la *Revue occidentale*, 1882, págs. 398-406.
[112] Comte publicó este opúsculo por tres veces, con variantes y bajo títulos diferentes: en abril de 1822, *Prospectus des travaux scientifiques néccesaires pour réorganiser la société;* en 1824, *Système de politique positive* (al que H. Gouhier denomina *Primer sistema,* para distinguirlo de la obra en cuatro volúmenes que aparecerá con el mismo título de 1851 a 1854); en 1854, en apéndice al segundo *Sistema,* cuyo prólogo lo califica de opúsculo fundamental, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.* La segunda edición constituía el tercer cuaderno del *Catecismo de los industriales,* de Saint-Simon, que fue el motivo para la ruptura entre los dos hombres. Véase Gouhier, t. III, págs. 284-86 y 336-37.
[113] *Cours,* lec. 51, IV, 522. *Préface personnelle,* VI, pág. XI. *Système,* I, pról.; IV, apén. general. En febrero o en marzo se sitúa el episodio referido por Pierre Laffitte: "He oído decir a Augusto Comte que la ley de los tres estados fue descubierta una mañana, luego de una larga noche de meditaciones continuas, y que casi inmediatamente después descubrió la ley de la jerarquía científica, que es, en el fondo, absolutamente inseparable de aquella" *(Revue occidentale,* 1895, t. I, págs. 4-5).

que ellas estudian, que es también el de su relación más o menos íntima con el hombre, y al que responde el orden en el que se elevaron a teorías positivas [114]. Estas ideas se encontraban ya esbozadas en los opúsculos de 1819 y 1820, y especialmente en la *Somera apreciación del conjunto del pasado moderno,* aparecida en el *Organisateur* en abril de 1820; pero el *Opúsculo fundamental* señala un progreso sobre tres puntos: 1.°, la definición del estado metafísico como intermedio entre el teológico y el positivo; 2.°, la existencia de la física social como ciencia distinta, irreductible a las cinco divisiones clásicas del saber, sin la cual la clasificación de las ciencias no puede tener valor de escala enciclopédica; 3.°, en fin, la relación de esta escala con la ley histórica, que le confiere este valor, pero que recibe a la vez de ella su plena significación concreta, formando las dos conjuntamente la inteligencia misma, consciente de su historia y de su poder de alcanzar una visión general del universo.

Ahora bien: el *Opúsculo fundamental* está ligado al segundo de los dos órdenes de investigación a los que se entrega Comte: tiene por objeto "una exposición racional de (su) doctrina política" [115]; pero, al operar la conjunción entre la ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias, establece la comunicación entre ellos al nivel de los principios. Porque "una concepción cualquiera solo puede ser bien conocida por su historia" *(Cours,* lec. 1, t. I, pág. 2); y las dos historias que constituyen la filosofía de las ciencias y la filosofía de la sociedad no son en realidad más que una, que es la historia de la civilización. Y así las dos clases de trabajos, científicos y políticos, se articulan en la filosofía positiva. Por lo cual Comte puede escribir, el 8 de septiembre de 1824, a su amigo Valat: "Trabajaré toda mi vida, y con todas mis fuerzas, por el establecimiento de la filosofía positiva... Lo haré así porque esta es mi vocación irresistible y porque encuentro en ella la fuente de mi principal felicidad..." [116]. Y establece en el *Opúsculo* un amplio programa, que no dejará de perseguir, puesto que recogerá su enunciado en 1842 en la lección 60, última del *Curso,* y luego en 1854, al final del *Sistema de política positiva,* pero que solo podrá realizar de una manera parcial, porque si el *Sistema de política positiva,* que constituye su primer artículo, verá la luz de 1851 a 1854, la muerte le impedirá componer el *Sistema de moral positiva* (o *Tratado de la educación universal)* y el *Sistema de industria positiva* (o *Tratado de la acción total de la Humanidad sobre su planeta)* que deberían añadírsele [117].

[114] El doctor Burdin (1768?-1835), al que Augusto Comte conoció por intermedio de Saint-Simon (cf. *151), lo mismo que a Blainville, distinguía en su *Curso de estudios médicos* (1803) dos estados, conjetural y positivo. Pero fue Turgot quien formuló el primero la ley de los tres estados en el *Plan de dos discursos sobre la historia universal* (el segundo de los cuales lleva por título "Sobre los progresos del espíritu humano"), publicado por Dupont de Nemours en 1807. Comte no parece haber conocido este texto, aunque, en su lección 47, cita al sabio Turgot y se hace eco de sus preciados resúmenes sobre la teoría general de la perfección humana. Cf. a este respecto, Gouhier, t. II, págs. 180-200, 361-65 (Burdin); III, págs. 292-96, 397-403.—Sobre el biólogo D. de Blainville (1777-1850), a quien está dedicado el *Curso de filosofía positiva,* véase, junto con las indicaciones, *ibíd.,* t. III, págs. 410-13, un artículo de Gouhier en la *Revue philosophique,* de 1941, "La philosophie positiviste et chrétienne de D. de Blainville". El autor de la *Anatomía comparada* (1822) se proponía, en efecto, "explicar lo que hay de explicable en los fenómenos de la vida por las leyes generales del universo"; pero, a partir de 1829, apela a la idea de creación para garantizar el sistema y unificar las investigaciones.

[115] Carta a Valat, 21 de mayo de 1824, pág. 113.

En cambio, Comte va a consagrar más de quince años a una obra que el *Programa* no anuncia, y que se convirtió, sin embargo, a los ojos de la posteridad, en su obra capital: el *Curso de filosofía positiva.* Esta clara alteración en la ejecución de su plan resultaría sorprendente en un hombre tan metódico, si no hubiese sido el efecto de una serie de reflexiones capitales, tan intensas, que le originaron una crisis nerviosa, y tan importantes sin duda como el doble descubrimiento de 1822. El *Opúsculo fundamental* contenía, siguiendo su *Exposición general,* una *Primera serie de trabajos* que presentaban la parte metodológica de la física social; y llamaba así a una serie que debía constituir una historia somera de la civilización iluminada por la ley de los tres estados. Ahora bien: aunque Comte en sus cartas no deja de hablar de ella y de anunciarla hasta enero de 1826, esta segunda parte no llegó a escribirse nunca. Sus demoras sucesivas y su abandono final pueden explicarse muy bien, por una parte, por las mismas circunstancias: la ruptura con Saint-Simon, su desgraciado matrimonio, sus dificultades materiales, que le produjeron "inquietudes horribles" (a Valat, 30 de marzo de 1825, pág. 168). Pero tienen una razón mucho más profunda, que nos hacen manifiesta las dos series de artículos publicados en *Le Producteur* en 1825 y 1826: *Consideraciones filosóficas sobre las ciencias y los sabios* y *Consideraciones sobre el poder espiritual.* La constitución de la física social requiere hombres competentes, que no podrían encontrarse entre los especialistas de las ciencias

[116] Carta a Valat, 8 de septiembre de 1824, pág. 126.

[117] Estas dos obras, según la última fórmula del plan, la de 1854, debía constituir la segunda y la tercera parte de la *Síntesis subjetiva,* cuya primera parte está formada por el *Sistema de lógica positiva,* o *Tratado de filosofía matemática,* esbozado antes del *Programa* y realizado en 1856 como queda dicho. Los títulos que indicamos son los de 1854. Los de 1842 son: *Tratado fundamental sobre la educación positiva* y *Tratado sistemático de la acción del hombre sobre la naturaleza.*

existentes, porque, para abordar el estudio de "una clase de fenómenos que, por su naturaleza, dependen de las leyes de todos los precedentes", hay que elevarse a una visión sintética del conjunto de las ciencias y de sus relaciones. Y la formación de estos hombres es tanto más esencial cuanto que están llamados a convertirse en "un nuevo poder espiritual capaz de reemplazar al clero y de reorganizar Europa por medio de la educación"; porque la política científica no podrá poner fin al malestar social si no acude a una "reorganización espiritual de la sociedad", tratando de remediar "la anarquía espiritual" que "precedió y engendró la anarquía temporal".

Así, la obra emprendida solo podrá encontrar su pleno cumplimiento por "la refundición de todos nuestros conocimientos positivos, que deben ser concebidos realmente como una sola masa", y esta refundición nos dará la base estable de un orden espiritual nuevo [118]. El prólogo del *Sistema de política positiva* lo declara claramente: desde 1826, "mi trabajo decisivo sobre el poder espiritual consagró manifiestamente la totalidad de mi vida a fundar una autoridad teórica verdaderamente digna de dirigir la completa regeneración de las opiniones y de las costumbres, reemplazando definitivamente el monoteísmo ya agotado" [119].

Esta vez la noción de la filosofía positiva ha tomado cuerpo [120]. Es verdad que esta filosofía no se aparece aún más que como un objetivo a largo plazo, porque la constitución de la política científica, por otra parte mucho más urgente, es su condición previa, ya que el sistema de las ciencias solo podrá ser definitivamente construido cuando la última de las ciencias haya sido creada [121]. Y si Comte inicia a fines de enero de 1826 el plan de un *Curso de filosofía positiva* es porque la necesidad de vivirle forzó a ello para encontrar un medio de subsistencia. Pero el proyecto no tarda en convertirse de medio en fin. Al término de una meditación continua de ochenta horas, solamente interrumpida por intervalos de sueño extremadamente cortos, que aboca a una verdadera crisis nerviosa, acompañada de "revelaciones", Comte ha adquirido la convicción de que la sistematización de los conocimientos positivos era,

[118] Podrán encontrarse las justificaciones y referencias de todo esto en la obra de H. Gouhier, que puso muy en claro la cuestión (t. III, págs. 300-20).

[119] *Système de philosophie positive*, t. I, pról., pág. 2. Cf. la carta 32 a Clotilde de Vaux, del 5 de agosto de 1845 *(Testament*, 2.ª ed., 1896, página 288).

[120] El término figura ya en la carta a Valat del 8 de septiembre de 1824 que ya hemos citado. Pero, como hace notar H. Gouhier (t. III, pág. 300), no tiene todavía el valor que tomará en 1826.

[121] Véanse la carta a d'Eichtal del 5 de agosto de 1824 y el texto de las *Considérations sur les sciences*, págs. 229-30, citados por Gouhier, t. III, págs. 307-08.

no obstante su carácter relativamente prematuro, el preámbulo necesario para la realización de su gran designio [122]. Comienza su *Curso* el 2 de abril. Pero el 12, los oyentes que han venido a escuchar su cuarta lección, encuentran la puerta y los postigos de las ventanas cerrados; y el 18 el filósofo es acogido en la casa de salud del doctor Esquirol, que abandonará, "no curado", el 2 de diciembre, víctima de una depresión melancólica que le hará arrojarse desde el puente de las Artes al Sena, de donde será rescatado. Al fin, el 4 de enero de 1829 el *Curso* será abierto por segunda vez.

Vemos que el sentido del positivismo se aclara por la historia de su formación. Al mostrar que la "construcción religiosa" no fue un sobreañadido, sino que se anuncia desde el período decisivo de la ruptura con Saint-Simon, y que tiene, ya en esta época, una "relación necesaria" con la "base filosófica", esta historia reduce a la nada la tesis según la cual habría una discontinuidad en su desenvolvimiento. Por su parte, el mismo Comte puso mucho empeño en invalidar esta tesis, reeditando el *Opúsculo fundamental* y las dos series de *Consideraciones* como apéndice al *Sistema de política positiva.*

Estos textos prueban que la segunda parte de su carrera no tomó una orientación diferente de la primera, y que no hizo, por el contrario, más que "realizar el destino preparado por la primera". Porque de lo que se trata para él desde el comienzo es "de fundar el nuevo poder espiritual" [123]. Sin duda, el carácter religioso de este poder no se descubre todavía; su tarea se presenta simplemente como una tarea de educación. Pero la formación de sus miembros supone la cultura enciclopédica, cuyas bases echará el *Curso.* Porque el poder espiritual no podría ser asumido por los economistas o por los industriales. Es de esencia moral, de una moralidad que impone una disciplina a la existencia terrestre, pero que está vuelta hacia ella y trata de asegurarla lo mejor posible, acomodando a nuestra época el precepto evangélico que dice: "Mi reino no es de este mundo" [124]. No queda al fundador del positivismo más que pasar, como él mismo dirá, de Aristóteles a San Pablo,

[122] Carta a Blainville, 27 de febrero de 1826 *(Correspondance,* t. I, página 21), comentada en Gouhier, t. III, págs. 311 y sgs.

[123] Véase *Système de politique positive,* t. VI, apén., págs. I-II, del que están sacadas nuestras citas. Para lo que sigue, véase Gouhier, t. III, págs. 320-35. En una carta a G. d'Eichtal del 5 de agosto de 1824 (página 58), Comte dice que "la educación pura y exclusivamente positiva" es la "condición indispensable para cualquier otra, como lo fue para mí, a fin de formar un verdadero miembro completo del nuevo poder espiritual".

[124] Carta a Valat, 25 de diciembre de 1824, pág. 157: "Yo no digo en absoluto: *mi reino no es de este mundo,* sino el equivalente acomodado a nuestra época."

pero a un San Pablo revisado por la razón y, si puede decirse así, puramente laico [125].

4.° El "Curso de filosofía positiva". Su objeto. El advenimiento de las ciencias y la creación de la sociología. El paso de lo inorgánico a lo orgánico

Entre tanto, es de Aristóteles de quien parte, como lo indica la "advertencia del autor" a la primera edición del *Curso de filosofía positiva:*

> Me limitaré, pues, en esta advertencia, a declarar que empleo la palabra *filosofía* en la acepción que le daban los antiguos, y particularmente Aristóteles, como designando el sistema general de las concepciones humanas; y, añadiendo la palabra *positiva,* anuncio que considero esa manera especial de filosofar, que consiste en examinar las teorías, cualquiera que sea el orden de ideas, como teniendo por objeto la coordinación de los hechos observados, lo que constituye el tercero y último estado de la filosofía general, primitivamente teológica y luego metafísica, como lo explico en la primera lección.

Prefirió este apelativo de filosofía positiva al de "filosofía natural", en uso entre los ingleses desde Newton, y al más preciso de "filosofía de las ciencias", porque uno y otro no se aplican a todos los órdenes de fenómenos, mientras que la "filosofía positiva" comprende el estudio de los fenómenos sociales y el de todos los demás, aplicándoles el mismo método de razonamiento experimental, que debe conducir al descubrimiento de sus leyes. Además, en lugar de considerar las diferentes ciencias "hasta en sus especialidades más detalladas", independientemente de su lugar en el conjunto de los conocimientos, se propone, según un plan a la vez más extenso y más restringido, el estudio propio de sus generalidades, concibiéndolas "como sometidas a un método único, y como formando las diferentes partes de un plan general de investigaciones" [126]. Y no

[125] El término "laico" es empleado ya por Balzac, en 1842, en el sentido que tiene en nuestros días, cuando este autor escribe en la carta dedicatoria de *Un piso de solteros* a Charles Nodier—presentándole esta obra "en la que el dedo de Dios, tan frecuentemente llamado el azar, suple a la justicia humana"—, estas palabras características: "Ojalá pueda una sociedad basada únicamente en el poder del dinero... recurrir prontamente al catolicismo para purificar las masas por medio del sentimiento religioso y una educación muy distinta a la de una Universidad laica."

[126] Augusto Comte pone mucho énfasis en la propiedad original de su sistema de investigaciones. En el prólogo personal escrito del 17 al 19 de julio de 1842 para la lec. 56 del *Cours* (t. VI, pág. XXXVI, nota), declara que no ha leído nunca a Vico, ni a Kant, ni a Herder, ni a Hegel, lo que,

porque intente escribir un tratado de método o de lógica general, puesto que el método, que varía con cada una de las ciencias especiales, no puede ser estudiado con eficacia más que en sus aplicaciones.

Pero lo que importa principalmente es establecer de una manera metódica, a efectos de su coordinación y de su sistematización, las relaciones naturales entre las diferentes ciencias, ordinariamente tratadas como aisladas e independientes, y determinar las relaciones de *sucesión* y de *semejanza* que existen entre fenómenos distintos, el orden que los rige, las leyes naturales invariables a las que están sujetos, independientemente de toda hipótesis sobre su naturaleza íntima y sobre sus causas, según el ejemplo dado por Fourier en su "hermosa serie de investigaciones" sobre la teoría matemática del calor [127].

De esta manera, y Comte lo expone por extenso en su primera lección, la filosofía positiva preludiará, por la reorganización del conjunto de nuestros conocimientos, a la reorganización final de la sociedad, gracias a cuatro ventajas generales debidas a cuatro propiedades fundamentales de tal investigación. 1.° "El estudio de la filosofía positiva, si consideramos los resultados de la actividad de nuestras facultades intelectuales, nos ofrece el único y verdadero medio racional de poner en evidencia las leyes lógicas del espíritu humano, que han sido investigadas hasta aquí por caminos tan poco propicios para descubrirlas." En efecto, los fenómenos intelectuales fueron considerados hasta aquí según el método de observación interior, que conduce a una psicología ilusoria, última transformación de la teología: la pretendida contemplación directa del espíritu por sí mismo es una imposibilidad, y la justificación que se da de ella, un sofisma. Comte rechaza toda introspección o pensamiento del pensamiento. La única manera positiva de conocer el espíritu descansa, a sus ojos, de una parte, en la biología, y de otra parte, en

añade, "contribuyó mucho a la pureza y a la armonía de mi filosofía social. Pero, constituida ya irrevocablemente esta filosofía, me propongo aprender próximamente, a mi manera, la lengua alemana, para apreciar mejor las relaciones necesarias de mi nueva unidad mental con los esfuerzos sistemáticos de las principales escuelas germánicas."

[127] Comte pone como modelo, junto con la obra de Newton en mecánica celeste, la *Teoría analítica del calor* de Joseph Fourier (1822), obtenida por una simple aplicación del análisis infinitesimal a los fenómenos estudiados, que reduce a fenómenos geométricos y mecánicos por una simple prolongación de la observación inmediata (notas a las lecciones 3, 6 y 8 del *Cours,* 12 y 13). Cf. G. Bachelard: *Etude sur l'évolution d'un problème de physique* (1927), cap. V: "Auguste Comte et Fourier". Comte alaba a Fourier por haber constituido una teoría independiente de toda hipótesis, mecánica u otra, porque la hipótesis mecánica, a sus ojos, es una hipótesis solo a medias metafísica, como las de Aristóteles sobre las esencias cualitativas de las cosas.

la sociología; busca la clave, en primer lugar, y siguiendo a Gall, en el estudio del lugar de asiento de las facultades mentales, y luego (cada vez más a medida que avanza [128]) en la de su evolución social, puesto que el *sujeto* verdadero no es el *individuo* o la persona, sino la *humanidad* considerada en su progreso hacia la positividad. 2.° Una segunda consecuencia del establecimiento de una filosofía positiva, "consecuencia no menos importante y de un interés aún más apremiante"—porque, para nuestro autor, el positivismo es inseparable de una pedagogía—, "es la de presidir a la refundición general de nuestro sistema de educación". A diferencia del socialismo, preocupado sobre todo por cambiar la estructura social, Comte antepone a la organización del trabajo y a la reforma de las instituciones la *regeneración de la educación general,* inspirada en una visión de conjunto y adaptada a las necesidades de la civilización moderna, pero respetuosa con los elementos fundamentales de la sociedad, familia, propiedad, patria, poder espiritual. 3.° Esta regeneración, en tercer lugar, contribuirá al progreso particular de las diversas ciencias positivas, cuyas divisiones, sin ser arbitrarias, como algunos creen, son esencialmente artificiales. Porque en realidad el objeto de todas nuestras investigaciones es uno; y a la aproximación e íntima combinación de varios puntos de vista especiales son debidos en la ciencia los descubrimientos fundamentales, como la geometría analítica de Descartes, y en química, la doctrina de las proporciones definidas, nacida de una confrontación de los puntos de vista químico y fisiológico. 4.° En fin, una cuarta y última propiedad fundamental de la filosofía positiva, y la más importante para su aplicación práctica, puesto que constituye el fin último de su fundador, "es la de que puede ser considerada como la única base sólida de la reorganización social que debe terminar el estado de crisis en el que se encuentran desde hace tiempo las naciones más civilizadas", o, como dirá en la segunda parte del *Discurso sobre el espíritu positivo* (§ 38, cf. § 43), "la única solución intelectual que pueda tener realmente la inmensa crisis social desarrollada, desde hace medio siglo, en todo el Occidente europeo y

[128] La concepción que Comte se forja de la *psicología positiva* evolucionó grandemente en este sentido, como lo atestiguan sus cartas a Stuart Mill (ed. Lévy-Bruhl, 1899, págs. 75-81). De hecho, en el *Sistema de política positiva,* la teoría frenológica de Gall, a la que el *Curso* concede un lugar importante, desapareció casi por completo, no habiendo servido, al parecer, más que para facilitar el paso de la biología a la sociología, es decir el método subjetivo, aplicado, es verdad, no al individuo como tal, sino a la humanidad de la que forma parte, en razón del "ascendiente de la sociabilidad sobre la personalidad", en lo que consiste toda la moral de Comte tal como la expone en sus últimas obras, y en particular en el *Catecismo positivista* (Jean Lacroix: *La sociologie d'Auguste Comte,* págs. 67-70).

sobre todo en Francia". Porque solo ella es capaz de poner fin a la anarquía intelectual que resulta de la coexistencia de las tres filosofías que corresponden a las tres edades del espíritu humano. Como vieron bien De Maistre y los tradicionalistas católicos [129], el progreso se subordina al orden, que supone, y del que es un simple desonvolvimiento, porque no encierra ninguna creación verdadera, ya que el orden fundamental contiene necesariamente en sí los gérmenes de todos los progresos posibles [130]. El restablecimiento en los espíritus, bajo la autoridad de la ciencia, del orden, momentáneamente establecido en la Edad Media, pero quebrantado por la crítica de la edad metafísica, será el fruto del advenimiento final del verdadero espíritu filosófico, que, después de una lenta evolución, alcanza su estado sistemático, caracterizado por los caracteres distintivos del espíritu positivo: realidad, utilidad, certeza, precisión, aptitud orgánica, relatividad *(Discurso sobre el espíritu positivo,* §§ 31-33. Cf. Gouhier, II, 6-62), y este último carácter englobando a todos los demás al referirlos al hombre o, más exactamente, a la humanidad.

Ahora bien: la filosofía positiva descansa en el doble descu-

[129] En este punto, como ya lo ha hecho notar, después de Gurvitch, Jean Lacroix *(La sociologie d'Auguste Comte,* págs. 15 y sgs., 40 y sgs.), Comte se separa claramente de la sociología saint-simoniana (en la que se inspiró el joven Marx, y también en cierta medida Durkheim), que hace predominar el progreso sobre el orden, haciendo, por el contrario, predominar cada vez más el orden sobre el progreso; y se aproxima a la "inmortal escuela que surge, a comienzos del siglo XIX, bajo la noble presidencia de De Maistre, dignamente completado por Bonald, con la asistencia poética de Chateaubriand", como dice en el t. III del *Système de politique positive,* pág. 605. Los *Opúsculos* de 1824 y la lec. 46 del *Cours* (en particular IV, 146, nota 1) ensalzan la "eminente superioridad filosófica" de Joseph de Maistre, la saludable influencia que ejerció sobre el desenvolvimiento normal de la filosofía política de su autor, sobre todo por el célebre tratado *Del Papa,* y más generalmente sus puntos de vista sobre la naturaleza del hombre que es, esencialmente, un ser enseñado, sobre el peligro de la razón crítica generadora de la duda, sobre la necesidad de la creencia, sobre el beneficio que supone la tradición, que no es otra cosa que el orden en desenvolvimiento. La filosofía positiva se muestra de acuerdo en todos estos puntos con la filosofía teológica; denuncia tan solo su carácter "retrógrado", y entiende que debe completarla el saber científico de manera que haga este saber capaz de reemplazarla para "realizar gradualmente ese noble proyecto de asociación universal que el catolicismo había esbozado prematuramente en la Edad Media" *(Discurso sobre el espíritu positivo,* § 21).

[130] Véase, en particular, el *Discurso preliminar sobre el conjunto del positivismo* (julio de 1848), reimpreso al frente del t. I del *Système de politique positive,* pág. 104, así como todo el t. IV, titulado "Cuadro sintético del porvenir humano". La síntesis moral y religiosa que culmina la síntesis filosófica positiva, descansa en este principio fundamental, a saber, que "el progreso es el simple desenvolvimiento del orden".

brimiento de 1822. Como Comte lo expone al comienzo de la primera lección del *Curso:*

> Para explicar convenientemente la verdadera naturaleza y el carácter propio de la filosofía positiva, es indispensable lanzar primero una ojeada general a la marcha progresiva del espíritu humano, considerada en su conjunto...
>
> ...Cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diferentes: el estado teológico, o ficticio; el estado metafísico, o abstracto; el estado científico, o positivo. En otros términos, el espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente, en cada una de sus investigaciones, tres métodos de filosofar, cuyo carácter es esencialmente diferente e incluso radicalmente opuesto: primero, el método teológico; luego, el método metafísico y, en fin, el método positivo. De ahí, tres clases de filosofías, o de sistemas generales de concepciones sobre el conjunto de los fenómenos, que se excluyen mutuamente: la primera es el punto de partida necesario de la inteligencia humana; la tercera, su estado fijo y definitivo; la segunda está destinada únicamente a servir de transición.
>
> En el estado teológico, el espíritu humano que dirige esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y finales de todos los efectos que le sorprenden, en una palabra, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continua de agentes sobrenaturales más o menos numerosos, cuya intervención arbitraria explica todas las anomalías aparentes del universo [131].
>
> En el estado metafísico, que no es, en el fondo, otra cosa que una simple modificación general del primero, los agentes sobrenaturales son reemplazados por fuerzas abstractas, verdaderas entidades (abstracciones personificadas) inherentes a los diversos seres del mundo, y concebidas como capaces de engendrar por sí mismas todos los fenómenos observados, cuya explicación consiste entonces en asignar a cada uno la entidad correspondiente.
>
> En fin, en el estado positivo, el espíritu humano, que reconoce la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo, y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para aplicarse únicamente a descubrir, por el uso bien combinado del razonamiento y de la observación, sus leyes efectivas, es decir sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza. La explicación de los hechos, reducida entonces a sus términos reales, no será en adelante otra cosa que el enlace establecido entre los diversos fenómenos particulares y algunos hechos generales, cuyo número tienden a hacer disminuir cada vez más los progresos de la ciencia.

[131] Comte precisa, por lo demás, y sobre todo en las primeras páginas del *Discurso sobre el espíritu positivo,* que el estado teológico así definido encierra él mismo un desenvolvimiento, de tal suerte que se presenta bajo tres formas principales, fundamentalmente idénticas, que señalan las fases de su sistematización progresiva: el *fetichismo,* que atribuye a los cuerpos exteriores una vida análoga a la nuestra; el *politeísmo,* que transporta misteriosamente esta vida a seres ficticios; y, en fin, el *monoteísmo,* que la eleva a la más alta perfección de que es susceptible, sustituyendo, como dice la primera lección del *Curso,* "la acción providencial de un ser único al juego variado de las numerosas divinidades independientes que habían sido imaginadas primitivamente". De la misma manera, "el último término del sistema metafísico consiste en concebir, en lugar de diferentes entidades particulares, una sola y grande entidad general, la *naturaleza* considerada como la fuente única de todos los fenómenos"; y, "de manera parecida, la perfección del sistema positivo, hacia la cual tiende sin cesar, aun siendo muy probable que no deba alcanzarla nunca, consistiría en poder representarse todos los diversos fenómenos observables como casos particulares de un solo hecho general, tal como el de la gravitación, por ejemplo."

Esta ley fundamental de desenvolvimiento, que se desprende de la historia general de las ciencias, encuentra también su verificación en la evolución de las inteligencias individuales, pues cada uno de los hombres que llega al nivel del siglo ha sido teólogo en su infancia y metafísico en su juventud antes de convertirse en físico en su edad madura. Pero se justifica igualmente por consideraciones teóricas que la enlazan con una cierta concepción de la estructura de la inteligencia y de su modo de desenvolvimiento propio, el cual se opera por tesis (el orden), antítesis (el progreso) y síntesis (del progreso y del orden). El primer paso del pensamiento consiste en *imaginar* el orden como mito, antes y a fin de poder *conocerlo* por una experiencia reiterada de los hechos, que vienen a contradecir la primera síntesis ficticia, al menos bajo la forma de que está revestida, y operan su disolución crítica, preparando el camino al impulso de las concepciones positivas. Porque "la revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir por doquier la inaccesible determinación de las *causas* propiamente dichas por la simple investigación de las *leyes,* es decir, por relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados" *(Discurso sobre el espíritu positivo,* § 12). Y es entonces la ciencia real, la de las condiciones de existencia, la que ofrece en todas las cosas el principio de unificación que ofrecían en otro tiempo la religión o la metafísica.

De esta suerte se constituyeron sucesivamente las ciencias, cuyo orden cronológico de aparición coincidió con el orden de dependencia recíproca y de encadenamiento racional, por generalidad decreciente y complejidad creciente. Estas cinco ciencias fundamentales, teóricas y abstractas, cuya clasificación jerárquica señala el progreso del espíritu positivo y de las que dependen las ciencias concretas, particulares y descriptivas, así como las artes o técnicas por medio de las cuales ejercemos un dominio sobre la naturale-

za[132], son: la *Matemática*, la *Astronomía*, la *Física*, la *Química* y la *Biología*[133].

Pero ha llegado el momento de añadir a ellas la Física social o *Sociología*[134], que completará la serie y permitirá así "coordinarlas presentándolas como otras tantas ramas de un tronco único, en lugar de continuar concibiéndolas tan solo como otros tantos cuerpos aislados"[135], lo que constituye el objeto propio de la filosofía positiva.

Sin embargo, no convendría engañarse sobre el carácter de sistematización que esta filosofía opera. No se trata en modo alguno para ella de reducir todas las ciencias a la unidad refiriendo todos los fenómenos a una ley común: empresa "quimérica", por no decir "absurda", que sobrepasa la condición del hombre, obligado "a aplicar una debilísima inteligencia a un universo muy complicado"[136]. La única síntesis que nos es accesible es una síntesis subjetiva, que refiere todos nuestros conocimientos "no al universo, sino al hombre, o mejor a la Humanidad", concibiendo todas nuestras especulaciones "como productos de nuestra inteligencia, destinados a satisfacer nuestras diversas necesidades esenciales", es decir, "no separándose nunca del hombre sino para volver mejor a él, luego de

[132] A diferencia de las de Aristóteles, de Bacon y, en su mismo siglo, de Ampère, la clasificación de Augusto Comte no versa sobre el conjunto de las creaciones intelectuales del espíritu humano. Se limita a las ciencias teóricas abstractas, como, p. ej., la biología general o la química, que tienen por objeto el descubrimiento de las leyes generales que rigen cada uno de los órdenes de fenómenos, considerando para ello todos los casos concebibles (así, en química todas las combinaciones posibles de moléculas en todas las circunstancias imaginables). Deja a un lado: 1.º, las ciencias teóricas concretas, como la zoología, la botánica o la mineralogía, que estudian las formas particulares en las que estos fenómenos se presentan efectivamente en la naturaleza (p. ej., los diferentes tipos de seres vivos); 2.º, los conocimientos de aplicación, que deducen de las reglas establecidas reglas de acción, según la fórmula célebre "que expresa, de una manera exacta, la relación general entre la ciencia y el arte": ciencia, de donde previsión; previsión, de donde acción. Véase el comienzo de la lección segunda del *Curso*.

[133] Augusto Comte llamó primero a esta ciencia la fisiología; pero sustituyó en seguida este término demasiado estrecho por el de biología, inventado por Lamarck.

[134] Augusto Comte empleó primero el término de física social. Pero renunció a él en razón al uso que hicieron otros autores de este término, sobre todo el estadístico belga Quételet; y, para reemplazarlo, compuso el nombre de sociología. Véase la lec. 47 del *Curso* (1839).

[135] Véase la lec. 1.ª del *Curso*.

[136] Véase el final de la lección primera, que califica la empresa de "eminentemente quimérica"; la lec. 58, que habla (t. VI, págs. 648-49) de "viciosa exageración" y de "absurda utopía"; y el § 19 del *Discurso sobre el espíritu positivo*.

haber estudiado los demás fenómenos, en tanto que indispensables para conocer, sea para desenvolver nuestras fuerzas, sea para apreciar nuestra naturaleza y nuestra condición"[137]. Sin duda, hay también entre todas las ciencias positivas una cierta unidad de método y una homogeneidad de doctrina *(Cours,* lec. 1, *ad finem).* Incluso la lección segunda del *Curso,* colocando la ciencia matemática al frente de la serie enciclopédica, la presenta como siendo menos "una parte constitutiva de la filosofía natural propiamente dicha" que "desde Descartes y Newton, la verdadera base fundamental de toda esta filosofía"[138]. Pero Comte no tardará en reconocer que, aun constituyendo "el instrumento más poderoso que el espíritu humano pueda emplear en la investigación de las leyes de los fenómenos naturales", como se aparece sobre todo en astronomía, manifiesta de una manera creciente, a medida que se la aplica a fenómenos más particulares y más complicados, su impotencia para explicarlo todo y para preverlo todo. De todas las maneras, la unidad del método positivo no impide que deba adaptarse a la diversidad de los fenómenos *(Cours,* lec. 2, *ad finem).*

La cosa es visible sobre todo cuando se pasa de la física inorgánica (astronomía, física y química) a la física orgánica (biología y sociología), que, aun permaneciéndole subordinada, no dejará de ser menos irreductible a ella. El paso de los cuerpos brutos a los cuerpos vivos manifiesta, como lo muestra la lección 40, un "inmenso desarrollo", que requiere una inversión total del método. Ciencia de la organización, la biología debe, a diferencia de las ciencias que la preceden, subordinar el análisis a la consideración del consenso que constituye la vida, y, por consiguiente, usar de un método que puede llamarse sintético en el sentido de que va de lo compuesto a lo simple, del conjunto a las partes, a los elementos o a los detalles, del fin a los medios que este fin explica. Su examen conduce a Comte a restablecer indirectamente la finalidad que primitivamente había desterrado y a rechazar todas las doctrinas que pretenden explicar lo superior por lo inferior, lo que se convertirá para

[137] *Discurso sobre el espíritu positivo*, § 20. Con el título de *Síntesis subjetiva* se presenta, en efecto, la obra compuesta de los tres *Sistemas* de *lógica*, de *moral* y de *industria positivas*, cuyo primer volumen apareció en 1856 y quedó interrumpido por la muerte del autor.

[138] Con más precisión todavía, Comte distingue en la matemática una parte abstracta, "extensión admirable de la lógica natural a un cierto orden de deducciones", que es "puramente instrumental", y una parte concreta, compuesta de la geometría general y de la mecánica racional, que son "verdaderas ciencias naturales, fundadas, como todas las demás, en la observación", pero que "son y serán siempre empleadas más como método, mucho más que como doctrina directa", aplicándose la filosofía natural a considerar en lo que cabe todos los fenómenos del universo como geométricos o como mecánicos.

él en la definición misma del materialismo[139]. El de la sociología condena, igualmente, la reducción de los fenómenos sociales a los fenómenos individuales que son los hechos fisiológicos, puesto que los primeros resultan de la modificación de los segundos por la acción de unos individuos sobre otros, y en particular, en la especie humana, por la de cada generación sobre la que la sigue (*Cours*, lec. 2). Ahora bien: esta acción es la que forma al hombre, porque este no se desprende de la animalidad sino en la medida en que hace prevalecer en sí "por una parte, la inteligencia, y por otra, la sociabilidad, facultades naturalmente solidarias, que se sirven mutuamente de medio y de fin" (*Discurso sobre el espíritu positivo*, § 46). No es más que una parte de la sociedad, o mejor de la Humanidad, porque el consenso social envuelve al conjunto del género humano.

Y así es la Humanidad "la única concepción plenamente universal" (*Discurso sobre el espíritu positivo*, § 74) y "el objeto final de todo el sistema teórico" (*ibíd.*, § 71). Las diferentes ciencias deben ser "directamente concebidas como los diferentes elementos esenciales de una ciencia única, la de la Humanidad"[140] (*ibíd.*).

5.° El descubrimiento del amor y la divisa de la sociedad nueva: el Amor como principio, el Orden como base, el Progreso como fin. Comte añade a las seis ciencias fundamentales una séptima ciencia, la Moral, estudio sistemático del hombre individual. La Religión universal y la incorporación final del hombre a la Humanidad

[139] *Discurso sobre el conjunto del positivismo* (1848), reimpreso en el *Sistema de política positiva*, I, 50-51. En el *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), § 78, Augusto Comte presentaba el materialismo y el espiritualismo como las expresiones contrarias, por viciosas, de dos exigencias que el positivismo debe conciliar: la de la unidad del sistema de las ciencias, que resulta de su encadenamiento y de su común ley de la evolución, y la de su jerarquía.

[140] En este espíritu precisamente Comte señala como una consecuencia directa de la filosofía positiva bajo su aspecto moral la tendencia a "estimular y consolidar el sentimiento del deber desenvolviendo siempre el espíritu de colectividad" (*Discurso sobre el espíritu positivo*, § 55) y a reemplazar la *discusión de los derechos* por la *determinación de los deberes* (*Curso*, lec. 57), porque, "en el estado positivo, nadie posee otro derecho que el de cumplir siempre con su deber" (*Polít. posit.*, I, 361). Esto es justo en el fondo. Pero puede reprocharse a Comte el haber identificado simpre el individualismo con el egoísmo, por no haber discernido en el individuo, o más exactamente en la persona, lo que, por estar subordinado a la sociedad, debe serle sometido, incluso sacrificado, y lo que, por encontrarse por encima de toda sociedad humana, queda fuera de su alcance. Cf. nuestra lección en la Semana social de 1923 sobre *L'individu "souverain maître" de la vie*. Toda ciudad es mortal; solo el individuo es inmortal. Que es justamente lo que Comte desconoció.

Estas fórmulas datan de 1844. Por esta fecha, Comte tiene la idea de *individuo* por una abstracción, desprovista de realidad propia: no conoce más que a la Humanidad. Pero un año después, bajo la influencia de Clotilde de Vaux—¿causa ocasional?, ¿causa profunda?, ¡quién lo sabe!, pero la ocasión, en toda vida humana, es la que despierta las tendencias más profundas del ser—, descubre el amor: *Amem te plus quam me, nec me nisi propter te*[141]. *Te*, tú, es decir, una persona, y no ya una simple parte abstracta de la humanidad. Tú, a quien yo amo: "Es verdad que me amas, mi tierno amigo", le escribe Clotilde el 5 de marzo de 1846[142]. Desde ese momento, a los caracteres propios del espíritu positivo que enumeraba el *Discurso—real, útil, cierto, preciso, orgánico* y *relativo*—, Comte añadirá un séptimo, el más importante y el más decisivo de todos, que enlaza los títulos intelectuales a la calificación moral, y hace de positivo el equivalente de *simpático* (*Sistema de política positiva*, IV, 547). Si la positividad se define siempre esencialmente por la relatividad, Comte precisa ahora que es relativa al corazón más que al espíritu; y en el hombre hace prevalecer el corazón sobre la inteligencia, lo mismo que sobre la actividad, porque solo el corazón es capaz de crear, y solo él, habiendo creado el lazo social, es capaz de mantenerlo[143]. A los dos términos de *Orden y progreso*, que constituían en su origen la divisa de la Sociedad positivista, la de la Religión universal en la que se terminará la doctrina, añade un tercero, que preside los otros dos:

[141] Se trata de la confesión, formulada en las conclusiones de las tres oraciones cotidianas (*Testament*, págs. 91-92, 94 y 99), que cierra la "Invocación final" del *Système de politique positive* (t. IV, pág. 556).

[142] Carta 174 (*Testament d'Auguste Comte*, 2.ª ed. 1896, pág. 542). El discípulo inglés cuyo retrato de Augusto Comte hemos citado anteriormente, y que volvió a ver a su maestro por esta época, nos dice la sorpresa que experimentó: "Me recordaba ahora una de las pinturas de la Edad Media que representa a San Francisco unido a la Pobreza. Manifestaba en sus rasgos suavizados una ternura que habría podido llamarse ideal más que humana. A través de sus ojos semicerrados resplandecía tal bondad de alma que uno se sentía tentado a preguntarse si no superaba realmente a su inteligencia... No era ya un rígido pensador, regular y sin pasión, como un ser mecánico. Parecía haber encontrado de nuevo su juventud y añadido algo a su ser primitivo. Yo siempre había pensado que, bajo la máscara de frialdad de que se servía en los años pasados, se ocultaba una naturaleza expansiva... Comprendí que, en su interior, era el alma más amante" (trad. cit. del doctor Robinet, 1891, pág. 556).

[143] *Discurso preliminar sobre el conjunto del positivismo* (julio de 1848), reimpreso al frente del *Sistema de política positiva*, t. I (1851), pág. 58. Cf. Emile Boutroux: *Science et religion*, Flammarion, 1908, pág. 52.

el Amor como principio y el Orden como base, el Progreso como fin[144]. Ahora bien: este amor revela a Comte la consistencia y el valor propios del individuo, que él había tendido a eliminar entre los dos impersonales, lo orgánico y lo social. Porque el amor es la donación del *yo* al tú; se dirige a una persona y no a un ser anónimo e impersonal: amamos a Dios, no amamos a la Humanidad, o, como dijo Bergson[145], la amamos a través de Dios, es decir, en El, por El y para El. De suerte que el descubrimiento de la afectividad o del amor hace desplazar la sexta ciencia, la sociología, considerada hasta aquí como la ciencia terminal y reguladora. Una séptima ciencia viene a añadirse a ella, la Moral, considerada como el estudio abstracto y sistemático *del hombre mismo,* es decir, *del hombre individual,* que deja de ser abandonado enteramente a la biología para ser colocado más allá y por encima del orden colectivo. Es esta ciencia la que, en adelante, ocupa la cúspide de la jerarquía y se aparece como el término de la evolución progresiva del espíritu humano[146].

Sigamos en su íntimo enlace el desenvolvimiento de estas dos ideas, cuyo alcance es considerable.

Comte mismo nos indica su fuente con la mayor precisión. Escribe a Clotilde el 27 de enero de 1846[147]:

> A este noble amor deberé siempre, como filósofo, el sentir convenientemente la preponderancia necesaria de la vida afectiva, que hasta entonces había apreciado con demasiada confusión... Había establecido, en mi libro fundamental, que ni el pensamiento ni la acción pueden constituir el centro esencial de la existencia humana, que debe referirse, sobre todo, a la afección, pero era preciso que esta convicción racional se consolidase y animase con un profundo sentimiento personal... Tal es el eminente servicio del que el conjunto de mi obra será siempre deudor, mi querida Clotilde, a vuestra adorable influencia...

[144] Es la divisa que figura al frente del *Testamento.* El *Discurso sobre el conjunto del positivismo (Sistema de política positiva,* t. IV, págs. 321 y 387) la habían enunciado colocando de otro modo la conjunción: *El Amor como principio, el Orden como base y el Progreso como fin.* Figura como epígrafe de los cuatro tomos del *Sistema,* en la forma inicial para los tres primeros (1851, 1852, 1853), en la forma final para el último (1854), subrayada en los dos casos la cesura principal por un punto y coma.

[145] Bergson: *Les deux sources de la morale et de la religion,* 1.ª ed., página 249.

[146] *Système de politique positive,* II, 55, 432-35; III, 48-49. Sobre la supremacía de la moral en la dinámica social, véase, en particular, la tesis, citada más adelante, de Mac Quilkin de Grange (1923), págs. 89 y sgs.

[147] Carta 148 *(Testament,* pág. 492). Cf. lo que dice en la 11 a Santa Clotilde, 19 de agosto de 1855 *(ibid.,* pág. 227).

Y en la quinta a Santa Clotilde (13 de mayo de 1849) precisa:

> El positivismo religioso comenzó realmente en nuestra preciosa entrevista inicial del viernes 16 de mayo de 1845, cuando mi corazón proclamó inesperadamente, ante tu maravillada familia, la sentencia característica *(No se puede pensar siempre, pero se puede amar siempre),* que, debidamente completada, se convirtió en la divisa especial de nuestra gran composición... Si tú contemplases hoy el fruto filosófico de mi renovación moral, tranquilizarías tu ánimo y descartarías para siempre esas teorías retrógradas que, desconociendo la unidad humana, pretenden explicar el espíritu sin el corazón... No obstante la fragilidad de su doctrina, y la insuficiencia de su sociabilidad, la Edad Media intentó admirablemente un esbozo prematuro de esa armonía final en la que la razón y la actividad, dignamente subordinadas al sentimiento, tenderían siempre a consolidarlo y a desenvolverlo, según su relación necesaria con el orden universal. Este inmenso preludio caracteriza suficientemente el fin para que se pueda hoy caminar directamente hacia él, una vez realizadas ya de manera suficiente todas las preparaciones mentales y sociales iniciadas por esta Edad. Tal es la misión fundamental que tú has madurado tanto en mí... No terminaría nunca, mi querida Clotilde, si quisiese calificar dignamente tu influencia total sobre mi segunda vida[148].

Se ve cómo nació de ahí la idea de la séptima ciencia fundamental, la moral, que renueva enteramente el punto de vista, el espíritu y la constitución sistemática del positivismo, del que constituye, como él mismo nos dice, "su conclusión necesaria". Cedamos una vez más la palabra a Comte, que no se deja resumir fácilmente.

> El dominio final es, a la vez, más especial, más complejo y más eminente que el de la sociología propiamente dicha. En efecto, la vida activa, e incluso la vida especulativa, pertenecen más al conjunto de las existencias reales que la vida afectiva, al menos considerando esta en su entera plenitud, caracterizada, sobre todo, por la sociabilidad... En segundo lugar, las leyes morales son necesariamente más complicadas que las leyes intelectuales o sociológicas, en el conjunto de las cuales su propio ejercicio permanece siempre subordinado, aun modificándolo profundamente. Aunque, en la verdadera constitución de nuestra unidad, la inteligencia y la actividad se convierten tan solo en los ministros necesarios del sentimiento, este centro de la existencia no puede sufrir y modificar los impulsos exteriores más que por esta doble mediación.

[148] *Testament,* págs. 146-48. Sabemos que Clotilde había declarado a Comte el 3 de julio de 1845 *(ibid.,* pág. 274): "Seré siempre vuestra amiga, si así lo queréis; pero no seré nada más." Así se convierte para él en el culto final "su verdadero ángel de la guarda" *(ibid.,* págs. 151-52); y el "principio de amor universal cuyo ascendiente decisivo le debe" puede tomar "la forma más conveniente a su destino sistemático", dando abiertamente al positivismo su carácter de religión de la Humanidad *(ibidem,* pág. 137); lo que constituye propiamente (y no desagrada a Maxime Leroy) su "misión fundamental".

Así, el estudio positivo de su dominio propio se complica siempre con el de los que conciernen a las otras dos regiones cerebrales. Pero, incluso a este respecto, esta ciencia se convierte, en tercer lugar, en la más eminente de todas, ya por la dignidad superior de su objeto esencial, de donde surge el tipo único de la verdadera nobleza, ya también por su plenitud teórica.

Hasta aquí nuestras especulaciones, cualesquiera que sean, tendrán que ser necesariamente preliminares, sin exceptuar siquiera a las de la sociología propiamente dicha. Se limitan a preparar gradualmente, por el estudio abstracto, primero de la materialidad y de la vitalidad, luego de la inteligencia, la apreciación concreta del único objeto final de toda teoría humana, el hombre mismo, en su indivisible existencia. Es en él únicamente donde termina la ciencia, ciencia que se ha vuelto sintética, luego de haber condensado sucesivamente sus concepciones analíticas. Entonces se une sistemáticamente al arte, siempre obligado espontáneamente a considerar el conjunto del orden a modificar. He aquí cómo se establece al fin la constitución moral de la razón humana, en la que todos los esfuerzos, teóricos y prácticos, convergen directamente hacia su sano destino, que es la conservación y el perfeccionamiento del verdadero Gran Ser.

La denominación usual de esta ciencia final recuerda demasiado exclusivamente su objeto preponderante. Sin embargo, debe ser rigurosamente conservada, a fin de que nos familiarice aún más con el principio fundamental de la verdadera unidad. El sentimiento constituye, en efecto, el dominio esencial de la moral, tanto teórica como práctica, puesto que domina la existencia y dirige la conducta. Su estudio sistemático no pudo, hasta ahora, más que ser esbozado, o mejor preparado, primero indirectamente en biología, luego directamente en sociología, donde prevalecen inmediatamente la inteligencia y la actividad. La moral es la única que puede instituir su apreciación propia, combinándola dignamente, no solo con la influencia del mundo y de la sociedad, sino también con la reacción afectiva de las vísceras vegetativas, por lo demás esencialmente desdeñable. Esta íntima relación entre la existencia corpórea y la economía cerebral tenía que ser descartada, en efecto, en biología como prematura, y en sociología como insensible para con el orden colectivo. Pero, en el estudio definitivo del orden individual, adquiere una importancia capital, a la vez teórica y práctica, que no debe ser desdeñada so pena de aborto radical. Se termina así de sentir cómo la moral difiere realmente de la sociología y la supera necesariamente, tanto en plenitud como en dignidad, aunque esté objetivamente subordinada a ella.

Tal es la suficiente apreciación de la principal progresión teórica, comenzando por la filosofía natural, y concluyendo en la moral, después de pasar por la sociología. Esta escala general del orden, primero físico, luego intelectual, y finalmente moral, se encuentra espontáneamente conforme con la del progreso. Esta conexión termina por caracterizar la realidad y el alcance de esta progresión fundamental [149].

[149] *Sistema de política positiva*, t. III (agosto de 1853), que contiene la *Dinámica social* o el *Tratado general del progreso humano*, cap. I.

Ahora, en efecto, el sentido de esta profesión fundamental ha sido definitivamente adquirido. Con el descubrimiento de la *vida*, el positivismo, de matemático o de físico que era, se convirtió en biológico [150]; y un verdadero trastrocamiento se produjo en el pensamiento de su autor, puesto que, como ya hemos dicho, a partir de esta fecha, tacha de materialista y rechaza categóricamente toda tentativa de explicar el conjunto por los elementos y de hacer salir lo superior de lo inferior, que lo condiciona, pero que no lo explica. Ahora que descubrió el *amor*, lo superior toma forma, el positivismo de biológico se convierte en moral; y, en función de la moral, concebida como la ciencia suprema, como la ciencia del hombre en su indivisible existencia, se explica todo lo que se encuentra por debajo de ella. Sin duda, esta ciencia nueva y reguladora es también una ciencia *abstracta;* para Comte, nuestras especulaciones reales no pueden alcanzar su destino propio sin tomar un carácter abstracto, consistente en coordinar los hechos independientemente de los seres, según leyes enteramente generales e invariables. Pero esta ciencia abstracta es la ciencia *final*, porque realiza la plena coincidencia entre el sujeto y el objeto y hace desembocar el análisis objetivo en la síntesis subjetiva, encontrándose el punto de vista humano envuelto en todos sus aspectos teóricos, lo que en lo sucesivo constituirá para Comte la señal de la plena racionalidad [151].

Queda por saber dónde concluye. El estudio sistemático del alma, que constituye su objeto, se funda en el análisis de la existencia colectiva, que es su condición; y este análisis la divide en estática y dinámica, según la distinción fundamental entre el orden y el progreso; esto es, la dinámica como derivada de la estática, puesto que el progreso no es otra cosa que el desenvolvimiento del orden. Ahora bien: el tomo II del *Sistema de política positiva* (mayo de 1852), titulado *Estática social* o *Tratado abstracto del orden*

[150] Hemos de subrayar la perspicacia de una marcha, con la que Comte sobrepasaba a su época. Tres cuartos de siglo más tarde, Paul Bourget dirá, en su contestación al discurso de recepción de Emile Boutroux en la Academia francesa, el 23 de enero de 1914, que "el pensamiento de nuestros días tiene como polo todas las ideas representadas por esta palabra: la Vida—lo mismo que el pensamiento de 1860, tenía como polo las ideas representadas por esta palabra: la Ciencia".

[151] Este punto y, sobre todo, la importancia decisiva de esta adición de una séptima ciencia en la cúspide de la jerarquía de las ciencias, no recibieron, desgraciadamente, de los comentadores de Comte, la atención que merecen. Pero todo ello fue muy bien aclarado por Mac Quilkin de Grange, M. A. de la Universidad Columbia, de Nueva York, en una tesis sobre *La curva del movimiento societario*, presentada en la Facultad de Letras de Clermont, el 24 de marzo de 1923, e impresa en la Librairie-Bibliothèque Auguste Comte, 15, rue Saint-Séverin, en París.

humano, en el que Comte trata de definir la estructura de la sociedad a la luz de su nuevo descubrimiento, muestra que el fenómeno *social* es un fenómeno no específico, compuesto de un hecho *colectivo* y de un hecho *individual.* El orden humano es doble, colectivo e individual. El orden individual, objeto de la moral [152], es apto tan solo para asegurar la armonía personal interna que se opera por el sentimiento. Pero es precedido por el orden colectivo, objeto de la sociología, y tiene por primera regla *Vivir para los demás,* de suerte que el "dogma positivista" refiere directamente a la Humanidad cada existencia parcial *(Système,* I, 416). En estas condiciones, el tema fundamental de la dinámica social, expuesta en el tomo III (agosto de 1853) con el título de *Tratado general del progreso humano,* y de la moral que se desprende de ella en el tomo IV (agosto de 1854), el *Cuadro sintético del porvenir humano,* es la realización progresiva de la unidad humana por la incorporación al Gran Ser, componiéndose entonces la Humanidad de las existencias susceptibles de asimilación, aunque no admita de los individuos más que la parte susceptible de ser incorporada, con exclusión de toda diferenciación individual. *Esta incorporación del individuo a la Humanidad constituye propiamente el hecho social;* y en este sentido, el hombre no puede ser comprendido sin la Humanidad, intercalando la vida colectiva un término medio entre el hecho biológico y el hecho moral. Pero el hecho social, así comprendido, toma un valor religioso. En las primeras páginas del tomo III, Comte, al exponer que toda la evolución humana tiende, por la doble cooperación de las familias y de las generaciones, que prolonga la solidaridad en continuidad, a "desenvolver cada vez más la unidad personal", la resume en esa "única ley", a saber: que "el hombre se hace cada vez más religioso" *(Polit. posit.,* III, 10).

¿Qué entiende exactamente por ello? Parece que, por una transposición de la visión esencial al misticismo cristiano, Comte concibió la incorporación al Gran Ser, no como la aniquilación, sino como la culminación de la persona. Ahora que el Gran Ser para él no es Dios, sino la Humanidad, lo que hace singularmente difícil la realización del fin que se propone. Sea lo que fuere respecto a este punto—que, a decir verdad, lo encierra todo—, la última filosofía de Augusto Comte opera, con relación a la primera, una inversión de perspectiva por la que se aplica a restaurar en una forma nueva lo que en las formas antiguas había comenzado por rechazar. Sustituye, o mejor superpone, al método objetivo del *Curso,* que encadenaba las ciencias en el orden de su dependencia racional, idéntico al de su filiación histórica, el método subjetivo, que las subordina a su destino refiriéndolas al hombre, o mejor a la humanidad, "única fuente posible de una verdadera unidad" *(Polit. posit.,* I, 592). Desde este nuevo punto de vista, según el cual todas las "especulaciones reales" son reorganizadas gradualmente "en sentido inverso a su sucesión inicial" *(ibíd.,* I, 506), todos nuestros conocimientos componen "en el fondo, una ciencia única, la de la humanidad, de la que son a la vez preámbulo y desenvolvimiento todas las demás especulaciones positivas" *(ibíd.,* I, 41); la escala de las ciencias fundamentales no encierra más que tres grados principales: la cosmología (que une las dos parejas matemático-astronómica y físico-química), la biología y la sociología, la cosmología y la biología, que preceden a la sociología en el orden objetivo y se aparecen entonces como su preparación o su introducción *(Polit. posit.,* I, 437 y sgs.). Pero la sociología misma se subordina a la moral, que obtiene de la doble apreciación, estática y dinámica, de la existencia social el "cuadro sintético del porvenir humano", fruto de la previsión sociológica y única cosa que puede regular la conducta humana *(ibíd.,* IV, 1 y sgs.). Ahora bien: el mayor progreso del hombre consiste en perfeccionar la unidad de su naturaleza, individual y colectiva, subordinando su razón y su actividad al sentimiento "que tiende mejor a la unión general" (Carta a Clotilde de Vaux, en *Testament,* 492), es decir, asegurando el predominio de la sociabilidad, de suerte que el desenvolvimiento de su personalidad individual marche acorde con la constitución del Gran Ser, que es el único ser real concreto [153]. El Gran Ser es "el conjunto de los seres, pasados, futuros y presentes, que concurren libremente al perfeccionamiento del orden universal", o, para emplear una fórmula más condensada, "el conjunto continuo de los seres convergentes" *(Polit. posit.,* IV, 30). No puede, pues, existir y desenvolverse más que por el concurso de los individuos, que "construirán" en él, por decirlo así, la "verdadera providencia" en la medida en que, poniéndose a su servicio y trabajando para sus descendientes bajo el impulso de sus antepasados, aprehendan dignamente la

[152] Deben subrayarse estos términos como particularmente significativos de la nueva e interesantísima posición de Comte, y de su definición de la *moral* como *ciencia de lo individual,* haya tenido éxito o no al pretender su constitución.

[153] Cf. *Polit. posit.,* IV, 185: El orden universal se descompone "necesariamente en siete categorías, a las que corresponden las siete ciencias fundamentales, superpuestas de tal manera que cada una modifica a la precedente y domina a la siguiente. Esta serie de dominaciones modificadas lleva a representar al hombre como el resumen normal y el regulador espontáneo del medio, social, vital y material, en el que se desenvuelve. Pero, destinada a perfeccionar la fatalidad por la voluntad, su acción individual solo se vuelve eficaz y digna poniéndose libremente al servicio del Gran Ser, del que el hombre constituye el elemento indivisible y el producto necesario".

dirección de los asuntos terrestres (*Polit. posit.*, IV, 34, 41, 532); de manera que, contribuyendo así a su advenimiento, podrán adquirir la inmortalidad subjetiva, que asegura en él la perpetuidad de su existencia. De este modo, la sociología aboca finalmente a sustituir "el reino provisional de Dios... por el reino irrevocable de la Humanidad" (*ibíd.*, I, 401-02), de suerte que la segunda parte de la carrera de Augusto Comte tiende a "transformar la filosofía en religión, al igual que la primera había cambiado la ciencia en filosofía" (*ibíd.*, IV, 530). El *Discurso sobre el conjunto del positivismo* preconiza en su conclusión general la institución del *sacerdocio de la Humanidad,* que presidirá la reorganización de la sociedad, desempeñando eficazmente el oficio espiritual ejercido en la Edad Media de una manera precaria por la Iglesia católica (*152), al mismo tiempo que la asociación de los pueblos occidentales, y, para asegurar el orden indispensable durante el período de transición, la formación de un nuevo gobierno revolucionario que reúna a la vez a los anarquistas y a los retrógrados, restaurará el sentido del deber, y el espíritu colectivo, presidido por el espíritu de sacrificio, abolirá el divorcio, se opondrá al mal escéptico que lo disuelve todo; en suma, un esfuerzo concertado para "reorganizarlo todo sin Dios ni rey, por el culto sistemático de la Humanidad". El tomo IV del *Sistema* se propone, en tres capítulos sucesivos, sistematizar el culto, el dogma y el régimen positivos. Y, en los últimos años de su vida, Comte constituye la religión de la Humanidad, con su dogma, su culto, su régimen, fundado en la trinidad del Gran Medio (el Espacio), del Gran Fetiche (la Tierra) y del Gran Ser (la Humanidad), que culmina en la mujer (la Virgen-madre) y tiene como coronamiento la inmortalidad subjetiva, en el seno de esa Humanidad que se compone de más muertos que vivos, y en la que, a la vez, los vivos conservan piadosamente el recuerdo de todos los individuos dignos de subsistir.

6.° La gran laguna del positivismo: la falta de una base metafísica sólida. El juicio de Ravaisson y el último testimonio de Maurras

Esta conclusión de la obra de Comte hace resaltar la laguna esencial de su pensamiento, que es la falta de una base metafísica sólida. No tuvo éxito en su esfuerzo por restablecer la primacía del hombre individual en el orden moral, que es el orden superior de la dinámica social. La "inmortalidad subjetiva" que le promete no es, en el mejor de los casos, más que la del *nombre* o del *papel;* no es la de la *persona,* que su sistema le impedía ver y fundamentar en su realidad verdadera. No ve en el individuo más que una combinación de los puntos de vista biológico (reacción de las vísceras vegetativas) y sociológico (influencia de la sociedad), que tienen como base el sentimiento, fuente de la armonía, y personal y colectivo, que une los dos elementos abstractos de la humanidad concreta. Al obstinarse en no ver en el hombre más que al hombre mismo, y al separarle de Dios, le separó de sí mismo; de esta suerte perdió su alma sin esperanza de reencontrarla, puesto que solo quien perdiere su vida por El la salvará (*Marc.*, VIII, 35. *Mat.*, X, 39): la Humanidad es incapaz de devolvérsela. Como ha hecho notar justamente Proudhon (*153), Comte no se desprendió nunca del "sistema de la trascendencia" del que la Iglesia católica le ofrecía el tipo acabado; pero al "negar a Dios", como dice también Proudhon, para "aferrarse al gran ser humanitario", priva a la filosofía de la trascendencia de su único fundamento estable, y todo se viene abajo. Por haber rechazado como puramente transitorios, e incluso ficticios, todos los métodos y las doctrinas metafísicas, recorriendo al revés la evolución que anteriormente había trazado a la Humanidad, se vio reducido a predicar un nuevo fetichismo (*154).

Había, sin embargo, como lo ha observado profundamente Ravaisson[154], en esta metamorfosis última del positivismo el aliciente de una reparación. Si, para comprender las partes, hemos de referirlas al conjunto, y para encontrar la razón de lo inferior, hemos de buscarla en lo superior, la máxima sobre la que descansaba la doctrina—saber que, en el conjunto de la naturaleza, la generalidad, por estar ligada a la simplicidad, disminuye a medida que la complejidad aumenta—debe ser completada doblemente, porque con la complejidad de los elementos va creciendo una cierta simplicidad, la de la unidad que hace de ella un conjunto, y con esta unidad va creciendo también, como una consecuencia necesaria, una cierta generalidad, la que, como mostró Aristóteles, se manifiesta en la presencia y en la acción en todas las cosas, bajo formas y grados diferentes, del principio supremo. Dios, en tanto que causa suprema, es lo real y lo verdadero: en él vivimos, nos movemos y existimos[155]. También vemos, en sus últimas obras[156] y en sus últimas cartas, a nuestro filósofo encaminarse hacia una especie de "posi-

[154] Para lo que sigue, véase *La philosophie en France au XIXe siècle*, Hachette, 1868, págs. 85-86, así como las explicaciones que preceden, páginas 74-82.

[155] Discurso de Pablo a los atenienses. *Hechos*, XVII, 28.

[156] El *Catecismo positivista o somera exposición de la religión universal* (1852), las páginas finales del *Sistema de política positiva* (agosto de 1854), el *Testamento* (fechado el 24 de diciembre de 1855), la *Síntesis subjetiva o Sistema universal de las concepciones propias de la humanidad*, t. I (1856).

tivismo espiritual o metafísico"[157], es decir, hacia una teoría de la vida subjetiva que concede una parte cada vez mayor a las causas que primitivamente había rechazado, y en particular a la causa final, intencional, presente por doquier en las cosas bajo la forma del querer y del amor: el amor, secreto de nuestra naturaleza humana y del universo. Pero no llega al punto en el que todo se aclara, porque se atiene "solo a la observación de las cosas desde fuera, que se iluminan con nuestra luz interior y nos presentan, aunque alterada, nuestra propia imagen"; nunca quiso colocarse en el punto de vista desde el cual "aparece en la causa que somos ese absoluto con el que se mide, en definitiva, todo lo relativo", el de la reflexión del espíritu sobre sí mismo.

Pero al menos presintió lo que constituye el término y el coronamiento de esta ciencia suprema. Escribe el 2 Moisés del 63 (2 de enero de 1851) a su discípulo Célestin de Blignières: "Os recomiendo la práctica diaria de la *Imitación de Cristo,* en el original y en Corneille. Veréis ahí un admirable poema sobre la naturaleza humana; leedlo y proponeros reemplazar a Dios por la Humanidad. Tendréis así una fuente fecunda de nobles gozos y de íntimos perfeccionamientos." Por la misma época escribe en el *Sistema de política positiva:* "La oración purificada ofrece el mejor resumen de la vida; y, recíprocamente, la vida, en su más noble aspecto, consiste en una larga oración." El mismo había instituido, el Viernes Santo de 1846, oraciones cotidianas a las que no faltaba[158]. Practicaba asiduamente, junto con su "querido Dante"—¡su Beatriz!—y la "incomparable epopeya de Cervantes"[159], la lectura de los místicos cristianos, y recomendaba a sus discípulos la práctica de la vida interior, tan desventuradamente desdeñada desde el final de la Edad Media. Para nuestra mayor desgracia, decía, es el espíritu y no ya el corazón quien dirige la conducta real de los hombres; de ahí proviene la dureza revolucionaria de los occidentales desde hace cinco siglos. El éxito del comunismo en el seno de la anarquía moderna radica en la nobleza del sentimiento que lo inspira. Corresponde al positivismo absorber su principio fundamental y separarlo de las peligrosas utopías en las que se expresa[160]. El *Sistema de política positiva* realiza el programa trazado en el *Curso de filosofía positiva,* restaurando en tal sentido los derechos del corazón. Es preciso que "el conjunto de la vida, privada o pública" se convierta en "un verdadero culto continuo, siempre inspirado por el amor universal" *(Polit, posit.,* I, 394. Cf. I, 58). En una carta a Clotilde del 5 de agosto de 1845, en la que enumera sus tres crisis personales, a la vez mentales y morales, 1826, 1838, 1845, Comte escribe: "Se trata, sobre todo y en el fondo, de incorporar íntimamente al positivismo, con perfeccionamientos radicales, todo lo que el sistema católico de la Edad Media pudo realizar, o incluso esbozar, de grande o de tierno... Un célebre escritor (M. de Lamennais), que conocía ya mi triste situación familiar, decía de mí hace veinte años: *Es una hermosa alma, que no sabe dónde posarse.* Espero haberle probado que lo sé, si realmente siguió de buena fe mi desenvolvimiento. Pero cuento, además, con impedirle mantener en adelante, a este respecto, la menor duda sincera..."

Finalmente, puede decirse que Comte dio un mentís, con su vida y su constante investigación, a lo que había de artificial en su doctrina, y sobre todo al desconocimiento que testimoniaba en torno a la verdadera naturaleza del hombre. Si no tuvo éxito para romper el círculo en el que se había encerrado al principio, no dejó, sin embargo, de ampliarlo y de indicar con su esfuerzo la dirección por la que deberían avanzar sus sucesores, para obtener todo el fruto debido. ¿Hubiese dado él mismo el paso decisivo, si el tiempo no le hubiese traicionado, reconociendo, como conjetura Ravaisson[161], la verdadera significación de sus últimos descubrimientos? Solo Dios lo sabe. Pero puede pensarse que, si lo hubiese hecho, hubiera quizá ocurrido con él lo mismo que con su discípulo Charles Maurras, que le había pedido una filosofía del orden humano: Charles Maurras, enemigo de Pascal, pero conquistado al final de su vida por "su querida, bella, dulce y deliciosa Teresita de Lisieux", llegado al umbral del más allá, aislado como estaba del contacto de los hombres por su sordera y por la duda filosófica que había mantenido hasta entonces respecto a la presencia divina, Charles Maurras al morir, luego de haber recibido los últimos sacramentos, dijo: "Es la primera vez que oigo venir a alguien"[162].

[157] La expresión es de Ravaisson, pág. 86.

[158] Reproducidas a continuación del *Testament,* págs. 81-99.

[159] *Testament,* 3.ª adición, del 21 de febrero de 1856, pág. 32 (Cervantes); en Littré, pág. 53 (Dante).

[160] Sobre la apreciación del comunismo, cuya doctrina es calificada de "utopía", de "aberración", de "solución ilusoria y subversiva", véase el *Système de politique positive,* t. I, págs. 151 y sgs. Cf. *Discours sur l'esprit positif,* § 51. Sobre la anarquía moderna, *Système,* t. II, pág. 458 y t. III, pág. 2.

[161] En la obra citada, pág. 86.

[162] Discurso de recepción del duque de Lévis-Mirepoix, sucesor de Charles Maurras en la Academia francesa, el 19 de marzo de 1954. Véase, del canónigo Cormier: *Mes entretiens de prêtre avec Charles Maurras,* marzo-noviembre de 1952 (Plon) y de Henri Massis, editor de sus obras, la introducción al *Pascal puni,* de Charles Maurras (Flammarion, 1953).

BIBLIOGRAFIA

Sobre el CLIMA intelectual, político y social y sobre el MOVIMIENTO GENERAL DE LAS IDEAS en Europa, y más especialmente en Francia, durante la primera mitad del siglo XIX, puede consultarse, además de las obras señaladas al frente de este volumen: J. T. Mertz, *A history of european thought in the 19th century*, 4 vols., Chicago University Press, 1924; P. Louis, *Cent cinquante ans de pensée socialiste*, 2 vols., Rivière, 1948; E. Halévy, *Histoire du socialisme européen*, Gallimard, 1948; Lefranc, *Histoire des doctrines sociales dans l'Europe contemporaine*, Aubier, 1960; así como P. Moreau, *Le romantisme*, Del Duca, 1957. — Sobre NAPOLEÓN, véase las obras de historia general. Ediciones del *Mémorial de Sainte-Hélène* del conde Emmanuel de Las Cases (1766-1842) por Marcel Dunan, 2 vols., Flammarion, 1951; Walter, 2 vols., Gallimard (Pléiade), 1956; A. Fugier, 2 vols., Garnier, 1961. Cf. los *Cahiers de Sainte-Hélène* del general Bertrand (1773-1844), 3 vols., París, Sulliver, 1949 y 1951, Albin Michel, 1959.—Sobre el PENSAMIENTO CATÓLICO podrá utilizarse, junto con la *Histoire religieuse de la nation française* de G. Goyau y la *Histoire du catholicisme* de A. Latreille, indicadas en la nota bibliográfica general: G. Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France* (1828-1908), París, 1909; J. B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social en France* (1812-1830), París, 1951; L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle*, París, Vrin, 1955.

Sobre MADAME DE STAËL (1766-1817) y sobre CHATEAUBRIAND (1768-1848), véanse las historias de la literatura. Recordaremos tan solo que madame de Staël, hija del banquero y ministro Necker, se hizo sucesivamente sospechosa a la Convención, al Directorio y a Napoleón, viéndose obligada por tres veces a abandonar su salón de París para refugiarse en Coppet, a orillas del lago de Ginebra. Es autora, a la vez que de novelas, de una obra *De la literatura considerada en sus relaciones con las constituciones sociales* (1800), del libro *De Alemania* (1810), cuya edición francesa fue destruida por la policía imperial, y de *Consideraciones sobre la Revolución francesa*, póstumas (1818). *Œuvres complètes*, París, Didot, 3 vols., 1836. En cuanto a Chateaubriand, sabemos que, emigrado en 1792, compuso su *Ensayo histórico, político y moral sobre las revoluciones antiguas y modernas consideradas en sus relaciones con la Revolución francesa* (1797), en Londres, donde vivía miserablemente; que el *Genio del cristianismo* (1802) le valió el favor del Primer cónsul, pero que se mantuvo en la oposición bajo el Imperio; en fin, que hizo carrera política en la época de la Restauración. La *Defensa del Genio del cristianismo* apareció en 1803; las *Memorias de ultratumba* en Nueva York y Filadelfia en 1848-1849 y en París en 1849-1850. *Œuvres complètes*, 32 vols., París, Ladvocat, 1826-1831. El texto de las *Memorias de ultratumba* fue recientemente objeto de una revisión crítica. Puede utilizarse hoy, mejor que la ed. Biré, 6 vols., Garnier, 1898-1900, la ed. Levaillant, 4 vols., Flammarion, 1948, 2.ª ed., 1950; o la ed. Levaillant y Moulinier, 2 vols., Gallimard (Pléiade), 1946, 2.ª ed., 1951. Consúltese: V. Giraud, *Chateaubriand, Etudes littéraires*, París, 1904; *Nouvelles études sur Chateaubriand, ibid.*, 1912; *Le christianisme de Chateaubriand*, 2 vols., *ibid.*, 1925-1928. Otras indicaciones bibliográficas en Talvart y Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, t. III, págs. 1-56.

Joseph-Marie de MAISTRE. Nacido en Chambéry en 1754. Entró en la magistratura después de haber hecho estudios de Derecho en Turín (1769-1772). Se da a conocer en 1775 con un *Elogio histórico de Víctor Amadeo III*. Adepto, luego adversario resuelto de las ideas nuevas, se refugia, para huir de los ejércitos republicanos, en 1792 en Lausana, en 1798 en Venecia. Publica en 1794 una especie de memorial a la Convención nacional y en 1797 *Cinco paradojas a la marquesa de M****. Embajador del rey de Cerdeña en San Petersburgo de 1801 a 1817, muere en Turín en 1821. Su hermano Xavier (1763-1852), el autor del *Viaje alrededor de mi cuarto* (1794), emigra a Rusia después de la ocupación de Saboya por Francia, a la que debía estar unida por el tratado del 24 de marzo de 1860. Sus grandes obras fueron enumeradas en el curso del capítulo. Ed. de las *Œuvres complètes*, 14 vols., Lyon, Vitte, 1884-1887 y 1924-1928. Ed. crítica anotada de las *Constitutions politiques et autres institutions humaines* por R. Triomphe, París, Belles-Lettres, 1959. Consúltese: Sainte-Beuve, *Portraits littéraires*, t. II, París, Garnier, 1862, y *Causeries du lundi*, t. IV y XV, *ibid.*, 1862; E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXe siècle*, 1.ª serie, París, Lecène et Oudin, 1891; Paul Janet, *Histoire de la science politique dans ses relations avec la morale*, 5.ª ed., Alcan, 1924; G. Latreille, *Joseph de Maistre et la papauté*, París, 1906; G. Goyau, *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*, París, 1921; E. Dermenghem, *Joseph de Maistre mystique*, nueva ed., París, 1946. Otras indicaciones en Talvart y Place, t. XIII, págs. 81-106. Louis-Gabriel-Ambroise, vizconde de BONALD, nacido en Millau en 1754, muerto en París en 1840. Mosquetero del rey, emigrado en Heidelberg y en Constanza, adherido sin entusiasmo al régimen napoleónico, par en la época de la Restauración. Principales obras: *Teoría del poder político y religioso en la sociedad civil*, impresa en Constanza y recogida por el Directorio, 3 vols., 1796; *Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social*, 1800; *Del divorcio considerado en el siglo XIX con relación al estado familiar y al estado público de la sociedad*, 1801; *Legislación primitiva considerada en los últimos tiempos por las solas luces de la razón*, 1802; *Investigaciones filosóficas sobre los primeros objetos de los conocimientos morales*, 1818; *Misceláneas literarias, políticas y filosóficas*, 2 vols., 1819; *Demostración filosófica del principio constitutivo de la sociedad*, 1830. *Œuvres complètes*, París, Leclère, t. I-XII, 1817-1819, t. XIII-XV, 1843; ed. Migne, 3 vols., París, 1859. Consúltese: H. de Bonald, *Notice sur M. le Vicomte de Bonald*, París, 1841; J. Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé*, París, 1851; Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. IV, Garnier, 1862; E. Faguet, *Politiques et moralistes*, 1.ª serie, 1891; P. Bourget y M. Salomon, *Bonald*, Bloud, 1904; H. Moulinié, *De Bonald*, Alcan, 1915; L. Dimier, *Les maîtres de la contre-révolution au XIXe siècle*, Nouvelle librairie nationale, 1917. Otras indicaciones en Talvart y Place, t. II, págs. 74-83.—Se encontrará un estudio de conjunto sobre De Bonald y los tradicionalistas en V. Delbos, *La philosophie française*, Plon, 1919, págs. 277-99.

Hugues-Félicité-Robert de LAMENNAIS. Nacido en Saint-Malo el 19 de junio de 1782. Ordenado sacerdote en 1816. Fundador y superior general de la congregación de San Pedro en la Chênaie de 1828 a 1833. Fundador de *L'avenir* en 1830. Condenado por las encíclicas *Mirari vos* (1832) y *Singulari nos* (1834), hace primero acto de sumisión y luego se separa de la Iglesia. Encarcelado en Sainte-Pélagie en 1841 como consecuencia de su folleto *El país y el gobierno*. Diputado en la Asamblea constituyente en 1848, luego en la Asamblea legislativa en 1849. Muerto en París el 27 de febrero de 1854. Véase una cronología más completa en el catálogo de la exposición organizada por la Biblioteca nacional con ocasión del centenario de su muer-

te, París, 1954.—*Œuvres complètes,* 12 vols., París, 1836-1837. *Œuvres posthumes,* por E. D. Forgues, París, 1856. *Œuvres inédites* por A. Blaize, 2 vols., París, 1866. Los principales títulos fueron citados en el texto.—Bibliografía exhaustiva hasta 1923 en Duine, *Essai de bibliographie de Félicité Robert de Lamennais,* París, 1923, que puede completarse para las obras posteriores con la bibliografía de la obra de J. R. Derré (citada más adelante). — Consúltese: J. Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé,* París, 1851. Paul Janet, *La philosophie de Lamennais,* París, 1890. E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIX*^e^ *siècle,* 3 vols., París, 1891-1900. A. Roussel, *Lamennais d'après des documents inédits,* 2 vols., Rennes, 1893. *Lamennais intime,* París, sin fecha (1897), y *Lamennais à la Chénaie* (1828-1833), París, 1909. Ch. Boutard, *Lamennais, sa vie et ses doctrines,* 3 vols., París, 1905-1913. A. Feugère, *Lamennais avant l'Essai sur l'indifférence d'après des documents inédits* (1782-1817), París, 1906. Chr. Maréchal, *La jeunesse de Lamennais,* París, 1913, y *Lamennais. La dispute de l'Essai sur l'indifférence,* París, 1925. F. Duine, *La Mennais,* París, 1922. J. Poisson, *Le romantisme social de Lamennais,* París 1932. V. Giraud, *La vie tragique de Lamennais,* París, 1933. J. B. Derré, *Le renouvellement de la pensée religieuse en France de 1824 à 1834,* tesis, París, 1962, publicada en librería con el título: *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique,* París, Klincksieck, 1962.—Sobre Maurice de GUERIN (1810-1839), el autor del famoso poema en prosa *El centauro,* véase E. Decahors, *Maurice de Guérin. Essai de biographie psychologique,* París, 1932; y de M. de Guérin mismo *Le cahier vert. Poèmes en prose. Trois poésies,* Lausana, 1934.—Sobre el padre LACORDAIRE (1802-1861), dominico y predicador de Notre-Dame, las obras de B. Chocarne, 2 vols., 5.ª ed., París, 1879; de Th. Foisset, 2 vols., 2.ª ed., París-Lyon, 1873; de E. Vaast, *Lacordaire et les conférences de Notre-Dame,* París 1937. Edición de las *Conférences de Notre-Dame,* 5 vols., París, Garnier, 1913; de las *Œuvres,* 9 vols., París, 1898. *Correspondance avec Mme. Swetchine,* París, 1864, y *Lettres à Th. Foisset,* 2 vols., París, 1886.—Sobre MONTALEMBERT (1810-1870): E. Lecanuet, *Montalembert,* 3 vols., París, 1900-1905; y las obras de P. de Lallemand, París, 1927, y de A. Trannoy, París, 1942. Ediciones de las *Œuvres,* 9 vols., París, 1861-1868. *Correspondance avec Léon Cornudet,* París, 1905. *Lettres à Lamennais,* París, 1932.—Sobre monseñor GERBET, obispo de Perpignan, borgoñón y formado en San Sulpicio como Lacordaire, véase las obras de Ladoue, 3 vols., París, 1870, y de H. Bremond, París, 1907, así como el libro ya citado de L. Foucher, páginas 52-56.—Nos falta un libro sobre el lionés Frédéric OZANAM (1813-1853), profesor en la Sorbona, conocido del gran público por la fundación de la Sociedad de Saint-Vincent-de-Paul. *Œuvres complètes,* París y Lyon, 1865, 11 vols.

En Alemania. Antoine Günther (1783-1863) trata de conciliar el hegelianismo con el catolicismo.—Georges HERMÈS (1775-1831). *Einleitung in die Christkatholische Theologie,* Münster, t. I, 1819, 2.ª ed., 1831; t. II, 1829, 2.ª ed., 1834. *Christkatholische Dogmatik,* 1834.—Jean Joseph GÖRRES (1776-1848). *Christliche Mystik,* Regensburg, 1836-1842. — Jean Adam MÖHLER (1796-1838), profesor en las Universidades de Tubinga y de Munich. *Symbolik,* 1832.—Ignace von DÖLLINGER (1799-1890), profesor en la Universidad de Munich. Consúltese el libro de G. Goyau sobre Möhler, París, col. La pensée chrétienne, s. d.; el de E. Vermeil sobre *Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tübingen* (1815-1840); y el de Friedrich sobre Döllinger, 2 vols., Munich, 1899.

En Francia. Sobre Augustin BONNETTY (1798-1879), fundador de los

Annales de philosophie chrétienne, que permanecerá laico y en la línea del *Ensayo sobre la indiferencia,* véase Foucher, *La philosophie catholique...,* págs. 65-68.—Sobre el abate BAUTAIN (1796-1867), alumno de V. Cousin en la Escuela normal y profesor en la Facultad de Letras de Estrasburgo; luego, después de 1848, en la Facultad de teología de la Sorbona, autor de *La filosofía del cristianismo,* 2 vols., París y Estrasburgo, 1835, véase igualmente Foucher, páginas 71-98.—Sobre el padre GRATRY (1805-1872), primero politécnico, capellán de la Escuela normal superior, funciones que hubo de abandonar como consecuencia de su polémica con Vacherot (que enseñaba allí por entonces filosofía) para fundar el nuevo oratorio: Foucher, págs. 197-236. Principales obras: *El conocimiento de Dios,* 1853; *Lógica,* 1855; *El conocimiento del alma,* 1858.

En Italia. Antonio ROSMINI - SERBATI. Nacido en Rovereto el 25 de marzo de 1797. Ordenado sacerdote en 1821. Fundador y animador del Instituto de la Caridad y del Instituto de las hermanas de la Providencia. Mezclado sin quererlo en las polémicas políticas y religiosas de su tiempo, sigue al Papa Pío IX a su exilio en Gaeta, luego fija su residencia en Stresa, donde recibe las visitas de Manzoni, Newman, Wiseman y Lacordaire. Muerto el 30 de junio de 1855. Principales obras: *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas,* 4 vols., 1830. *Principios de la ciencia moral,* 1831. *Antropología al servicio de la ciencia moral,* 1838. *Filosofía del derecho,* 2 vols., 1841-1845. *Sistema filosófico,* 1845. *Teodicea,* 2 vols., 1845. *Psicología,* 3 vols., 1846-1850. *Lógica,* 1854. *La Teosofía,* 5 vols., 1859-1875. *Antropología sobrenatural,* 3 vols., 1884. Edición nacional de las *Obras completas,* Milán, Fratelli Bocca, 1934 y sgs. Traducciones francesas: del primer volumen del *Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas* por el abate André, París, Wailles, 1884; de la *Psicología* por E. Segond, 3 vols., París, Didier, 1888; de *La idea de la sabiduría* (resumen de una *Introducción a la filosofía)* por M. L. Roure, Lyon, Vitte, 1953; de la *Teoría del asentimiento* (lib. I de la *Lógica)* con introducción y notas por M. L. Roure, *ibid.,* 1956; y de diversas obras de espiritualidad, 1836 a 1853. Consúltese: *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita,* Milán, Cogliati, 1897; F. Palhoriès, *Rosmini,* Alcan, 1908; R. Jolivet, *De Rosmini à Lachelier,* Lyon, Vitte, 1953.—Vincenzo GIOBERTI (1801-1852), ordenado sacerdote en 1825, tuvo participación muy importante en la vida política de su país. Exiliado en 1833 por sus ideas republicanas y refugiado en París, luego en Bruselas, volvió a Italia en 1847, donde fue ministro, luego durante dos meses primer ministro, del rey de Cerdeña Carlos Alberto en 1848-1849, en fin ministro y embajador de Víctor Manuel II. Principales obras: *Introduzione allo studio della fiolosfia,* Bruselas, 1840 (trad. fr. Tourner y Défourny, 1847). *Il primato civile e morale degli Italiani,* París, 1843. *Il rinnovamento civile dell'Italia,* 2 vols., París y Turín, 1851. *Protologia,* 1861, (póst.). Críticas de Rosmini *(Errori filosofici di Antonio Rosmini,* 1842), de Lamennais *(Lettre sur les doctrines philosophiques et religieuses de M. de Lamennais,* Bruselas, 1943) y de V. Cousin *(Considérations sur les doctrines religieuses de M. Cousin,* trad. Tourneur, 1847). *Operi edite e inedite,* ed. G. Massari, Turín, 1856-1861. Consúltese: F. Palhoriès, *Gioberti,* Alcan, 1929; Stefanini, *Gioberti,* Milán, Bocca, 1947.—G. Gentile consagró su tesis doctoral a *Gioberti y Rosmini,* Pisa, 1898, reed. 1943 y 1955.

En España. Jaime BALMES Urpiá, nacido en 1810 en Vich, Cataluña, sacerdote y doctor en teología en 1835, luego doctor en Derecho, comienza por enseñar Derecho, luego matemáticas y física. Después de la Revolución de 1840 interviene en la polémica política, tratando de reconciliar a las facciones rivales de los

carlistas y constitucionales. Denuncia los abusos del poder del dinero y del maquinismo, afirma la trascendencia de la religión sobre los regímenes políticos, y, como hombre liberal, intenta en política, lo mismo que en filosofía, una síntesis de la tradición y del progreso. De salud frágil, ve agotadas sus fuerzas por las luchas que sostiene y muere en Vich en 1848. *Obras filosóficas: Cartas a un escéptico en materia de religión,* Madrid, 1841. *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea,* 4 vols., Madrid, 1842-1843, trad. fr. *Le protestantisme comparé avec le catholicisme dans leurs rapports avec la civilisation européenne,* 3 vols., 1842-1844. *El criterio,* Madrid, 1845, trad. fr. por Manec, París, 1850, varias reeds. *Filosofía fundamental,* 4 vols., Madrid, 1846, trad. fr. por Manec, París, 1850, varias reeds. *Curso de filosofía elemental,* Madrid, 1847.—Consúltese: *Balmes,* obra colectiva, Madrid, 1945. A. Guy, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui.* Epoques et auteurs. Privat, 1956, págs. 115-122.

Claude-Henry de Rouvroy, conde de SAINT-SIMON (1760-1825), primo segundo del autor de las famosas *Memorias,* forma parte del ejército regular enviado para ayudar a los rebeldes americanos, se enriquece en la época de la Revolución especulando con los bienes nacionales, sufre prisión con el Terror, interviene en los negocios y rehabilita su vida con el Directorio. Pero no tarda en arruinarse, llevando desde entonces una existencia muy precaria, siempre a la búsqueda de créditos y con frecuencia alcanzado de recursos. A partir de 1798 se entrega al estudio superficial de todas las ciencias, y a partir de 1802 *(Cartas de un habitante de Ginebra)* inicia su labor de publicista, reformador y profeta (*151). Augustin Thierry es su secretario de 1814 a 1817, y Augusto Comte su colaborador de 1817 a 1824. Su acción da nacimiento, después de su muerte, a la doctrina saint-simoniana, que inspirará a ingenieros y hombres de negocios, y cuya escuela tomará forma de Iglesia (Olinde Rodrigues, Bazard, 1791-1832; Enfantin, 1796-1864).—*Obras:* las obras de Saint-Simon fueron recogidas en dos colecciones, ambas incompletas: los t. XV, XVIII a XXIII, XXXVII a XL de las *Œuvres de Saint-Simon y d'Enfantin,* 47 vols., París, Dentu, 1865-1876, E. Leroux, 1877-1878; y las *Œuvres choisies de C. H. de Saint-Simon,* 3 vols., Bruselas, Van Meenen, 1859. Textos escogidos por C. Bouglé, *L'Œuvre de Henri de Saint-Simon,* Alcan, 1925. La *Doctrine de Saint-Simon. Exposition,* publicada por sus discípulos en 1829, fue reed. por C. Bouglé y E. Halévy, París, Rivière, 1924. Nota bibliográfica detallada en H. Gouhier (véase más adelante), t. III, págs. 418-420.—Consúltese: G. Hubbard, *Saint-Simon, sa vie et ses travaux,* París, Guillaumin, 1857; *Notices historiques. Saint-Simon,* en el t. I de las *Œuvres,* págs. 1-134; Hubert Bourgin, artículo de la *Grande Encyclopédie;* Georges Weill, *Un précurseur du socialisme. Saint-Simon et son œuvre,* París, Perrin, 1894; Emile Faguet, *Politiques et moralistes du XIX*e *siècle,* 2.ª serie, París, Lecène, 1898; Doctor G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte,* París, Alcan, 1905; A. Pereire, *Autour de Saint-Simon,* París, Champion, 1912; A. Berthod, *Les écrivains sociaux: Saint-Simon, Fourier, Proudhon* en *La tradition philosophique et la pensée française,* Alcan, 1922; Maxime Leroy, *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon,* París, Grasset, 1925; H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* t. II y III, París, Vrin, 1936 y 1941. Sobre el saint-simonismo: S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme* (1825-1864), París, Hachette, 1896, 2.ª ed., París, Hartmann, 1931. Otras indicaciones bibliográficas en Gouhier, t. II, págs. 368-71, y en Charléty, 2.ª ed., págs. 374-79.

Isidoro-Augusto-María-Francisco-Javier COMTE, que sustituyó a partir de

1818 ó 1819 su primer nombre de Isidoro por su segundo de Augusto como nombre usual, nació en Montpellier el 30 nivoso del año VI (19 de enero de 1798). Alumno de la Escuela Politécnica en octubre de 1814, licenciado con su promoción en abril de 1816, se convierte en agosto de 1817 en el secretario de Saint-Simon, con el que colabora hasta abril de 1824. Inicia el 2 de abril de 1826 un curso (privado) de filosofía positiva, que se ve obligado a interrumpir el día 12, como consecuencia de una crisis nerviosa aguda, para cuyo tratamiento es internado del 18 de abril al 2 de diciembre en la casa de salud del doctor Esquirol; y no lo reanuda hasta el 4 de enero de 1829. Repetidor de análisis trascendente y de mecánica racional en la Escuela Politécnica en 1832, examinador de admisión en 1837, no alcanzó nunca, sin embargo, el puesto de profesor. Funda la Sociedad positivista (1848) y la Revista occidental (1852), y proclama la religión de la Humanidad, de la que se instituye como el gran sacerdote. Perdidas sucesivamente, de 1844 a 1851, las funciones que le aseguraban el sustento, hubo de vivir en adelante a expensas del "subsidio positivista" que le entregan desde 1849 un pequeño número de discípulos. Separado de su mujer en 1842, conoció en octubre de 1844 a madame Clotilde de Vaux, que fue desde entonces su inspiradora y murió en su presencia el 5 de abril de 1846. El mismo muere en París el 4 de septiembre de 1857 en su domicilio del número 10, rue Monsieur-le-Prince, donde se conservan su habitación y sus bibliotecas.—Consúltese: E. Littré, *Auguste Comte et la philosophie positive,* París, 1863; Doctor Robinet, *Notice sur la vie et l'œuvre d'Auguste Comte,* París, 1864, 3.ª ed., París, Société positiviste, 1891; Doctor Audiffrent, *Centenaire de l'Ecole polytechnique. Auguste Comte, sa plus puissante émanation. Notice sur sa vie et sa doctrine,* París, Ritti, 1894; Lonchampt, *Notice sur la vie et l'œuvre d'Auguste Comte,* París, 1900; Deroisin, *Notes sur Auguste Comte par un de ses disciples,* París, Crès, 1909; y los numerosos artículos de Pierre Laffitte en la Revue occidentale. Ch. du Rouvre, *L'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux,* París, Calmann-Lévy, 1901. Doctor G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte,* París, Alcan, 1905. H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte,* París, Gallimard, 1931; *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* 3 vols., París, Vrin, 1933-1941.—*Obras.* Podrá encontrarse una bibliografía detallada de las obras de Augusto Comte en la obra de H. Gouhier sobre *La jeunesse d'Auguste Comte,* t. I, págs. 295-99, y t. III, págs. 421-24 (reproducida para lo esencial en las *Œuvres choisies* por el mismo autor, págs. 47-50). Puede hacerse de ellas tres grupos: 1.°, las obras anteriores a 1829, las principales de las cuales son los seis Opúsculos reimpresos como apéndice al *Système de politique positive,* y reunidas con el título *Opuscules de philosophie sociale,* 1819-1828, París, Leroux, 1883; 2.°, las obras posteriores a 1829, de las cuales las principales son: *Cours de philosophie positive,* 6 vols., París, 1830-1842, 5.ª ed., Société positiviste, 1892-1894; *Discours sur l'esprit positif,* París, 1844 (preámbulo de un *Tratado filosófico de astronomía popular); Discours sur l'ensemble du positivisme,* París, julio de 1848 (reimpreso al frente del *Système de politique positive),* ed. del cincuentenario, 1907; *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l'Humanité,* 4 vols., París, 1851-1854, 4.ª ed., 1912; *Catéchisme positiviste ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité,* París, 1852, ed. Pécaut, París, Garnier, 1909; *Synthèse subjective ou Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'Humanité,* t. I, París, 1856. Puede añadirse a ellas el *Testamento* publicado por sus albaceas testamenta-

rios, seguido de un gran número de documentos, París, 1884, 2.ª ed., que contiene la *Adición secreta,* 1896; 3.º, la correspondencia, no publicada enteramente y dispersa en un número bastante numeroso de recopilaciones, entre las cuales merecen atención, en primer lugar, la correspondencia con Clotilde de Vaux (a continuación del *Testamento)* y con Stuart Mill (publicada por Lévy-Bruhl, París, Alcan, 1899) y las *Lettres à Valat* (1815-1844), París, Dunod, 1870. Véase también: *Lettres à divers,* t. I (en dos partes), 1850-1857, t. II, cartas anteriores a 1850, París, 1902-1905; *Correspondance inédite,* 4 vols., París, Société positiviste, 1903-1904; y las cartas a Roméo Pouzin (París, Crès, 1914), al doctor Robinet (París, Société positiviste, 1926) y a C. de Blignières (París, Vrin, 1932). Señalaremos, en fin, *Choix de textes* (con *estudio del sistema filosófico)* por René Hubert, París, Michaud s. d., nueva ed. Rasmussen, 1927, y las *Œuvres choisies* (con introd.) por H. Gouhier, París, Aubier, 1943.—*Estudios* (por orden de publicación): E. Littré, ya citado; J. Stuart Mill, *Auguste Comte et le positivisme,* trad. Clémenceau, París, Alcan, 1868, 7.ª ed., 1903; R. P. Gruber, *Auguste Comte fondateur du positivisme. Sa vie. Sa doctrine,* trad. Mazoyer, París, Lethielleux, 1892; E. Faguet, *Politiques et moralistes du XIXᵉ siècle,* 2.ª serie, París, Lecène et Oudin, 1898; F. Alengry, *Essai historique et critique sur la sociologie chez Auguste Comte,* París, Alcan, 1900; L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte,* París, Alcan, 1900; Ch. Maurras, *L'avenir de l'intelligence,* París, Fontemoing, 1905; V. Delbos, *La philosophie française,* París, Plon, 1919; E. Seillière, *Auguste Comte,* París, Alcan, 1924; J. Delvolvé, *Réflexions sur la pensée comtienne,* París, Alcan, 1932; P. Ducassé, *Essai sur les origines intuitives du positivisme,* París, Alcan, 1939. *Méthode et intuition chez Auguste Comte,* ibíd. *La méthode positive et l'intuition comtienne,* ibíd.; H. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme* (estudio ya citado), 3 vols., París, Vrin, 1933, 1936, 1941; P. Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte,* 2 vols., París, P. U. F.; J. Lacroix, *La sociologie d'Auguste Comte,* París, P. U. F. 1956. Sobre la religión de Auguste Comte: E. Caird, *La philosophie sociale et religieuse d'Auguste Comte,* París, 1907; E. Boutroux, *Science et religion,* París, Flammarion, 1908; R. de Boyer de Sainte-Suzanne, *Essai sur la pensée religieuse d'Auguste Comte,* París, Nourry, 1923; Ch. du Rouvre, *Auguste Comte et le catholicisme,* París, Rieder, 1928. Podrán añadirse los artículos de la *Grande Encyclopédie* sobre Augusto Comte por Wryouboff (t. XII) y sobre el *Positivismo* por Ruyssen (t. XXVII), la discusión de la Sociedad francesa de filosofía de 1903 sobre *Comte y la metafísica* (E. Boutroux, Lévy-Bruhl), la comunicación de E. Gilson al Congreso de filosofía de 1922 sobre *La especificidad de la filosofía según Augusto Comte,* y el artículo de R. Hubert sobre *La teoría del conocimiento en Augusto Comte* en la Revue philosophique de marzo de 1925.

El positivismo después de Augusto Comte se bifurcó en tres direcciones: la de los discípulos ortodoxos que aceptaron la doctrina en su totalidad; la de los disidentes que, ya en los últimos años de su fundador, habían rechazado la segunda parte en nombre de la primera; y la muy diversa de los pensadores que solo retuvieron de Comte el espíritu general de desconfianza con respecto a la metafísica y la repulsa de toda trascendencia. La primera conservó una organización oficial, la Escuela positivista, con su sede en París, en el número 10, rue Monsieur-le-Prince, lugar donde habitó Augusto Comte. Su principal representante fue Pierre LAFFITTE, que obtuvo en 1891 en el Colegio de Francia la cátedra de Historia general de las ciencias positi-

vas, cuya creación en su favor había pedido en vano por dos veces Augusto Comte: *Los grandes tipos de la Humanidad,* 1875. *Curso de filosofía primera,* 1889. El más ilustre de los disidentes es LITTRÉ (1801-1881), autor del célebre *Diccionario de la lengua francesa,* que, luego de haber hecho mucho por difundir la doctrina del *Curso,* manifestó su desacuerdo con la religión de la Humanidad abandonando la Sociedad positivista. Cf. *Conservación, revolución y positivismo,* París, 1852; *La ciencia desde el punto de vista filosófico,* París, 1873; *Fragmentos de filosofía positiva y de sociología contemporánea,* París, 1876. En cuanto al espíritu del positivismo, en sentido amplio, se encuentra, mezclado con influencias diversas, en muchísimos autores del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, de los cuales mencionaremos los más importantes: así, en Francia, Renan y Taine; en Inglaterra, John Stuart Mill y Herbert Spencer.—Hemos de mencionar aquí el papel representado en la difusión del positivismo en Inglaterra por G. H. Lewes *(Comte's Philosophy of the positive sciences,* 1853) y en Italia por Roberto Ardigó (1828-1920). La Escuela positivista tuvo gran arraigo en diversos países extranjeros, sobre todo en el Brasil.

CAPITULO X

LA ELABORACION DE LO POSITIVO EN LAS CIENCIAS, EN HISTORIA, EN TEOLOGIA

Preludio. La suerte del positivismo. Limitación que impone al pensamiento humano. Impotencia de Stuart Mill para superarla. Positivismo e idealismo: Renan y Taine. La escuela sociológica de Durkheim. Las direcciones fecundas de la investigación positiva.—1. Ampère y el mundo físico. La intuición del sabio y del filósofo. Las relaciones entre las cosas, determinadas por las leyes primordiales de toda existencia, dependiente de la Verdad. El análisis de las condiciones del saber como camino hacia lo absoluto. La obra y el hombre. Anuncio de una gran época religiosa. Trabajar en espíritu de oración, con la mirada fija en la luz eterna que emana del Sol de la Justicia.—2. El advenimiento de la historia como ciencia del tiempo, hecho principal del siglo. Augustin Thierry. La grandeza de Michelet. Tocqueville y Gobineau. El orden singular realizado en el tiempo.—3. Darwin y la teoría de la evolución. Los orígenes de la noción: Buffon, Lamarck y Spencer. Génesis de las ideas de Darwin sobre el origen de las especies, el misterio de los misterios. Lucha por la vida, selección natural por transmisión de las variaciones accidentales, útiles, supervivencia de los más aptos. Fragilidad de la construcción darwiniana. Objeciones de Vialleton y de Cuénot contra el transformismo. Estabilidad de la vida y complementariedad de las formas o tipos de equilibrio. Mutaciones y preadaptación. La vida es creación. Confesiones de Spencer y de Darwin: "el realismo transfigurado" y la realidad de lo incognoscible. La finalidad inteligente manifiesta en la evolución.—4. Newman y la idea de desenvolvimiento. La esencia del tiempo. La instantaneidad de la visión divina no anula el desarrollo de la creación continua en su fidelidad a la Idea de la que procede. Antes y después: preparación y desenvolvimiento. Causas: instrumentos. El gesto y la Idea. El valor de catolicidad de la experiencia personal: "Mi Creador y yo." La misteriosa inteligibilidad de lo real dado.—5. Claude Bernard y Pasteur. El determinismo superior de la vida. La idea creadora, directriz de la evolución vital. Degradación de la energía (Carnot) y disimetría de las causas (Curie). La vida es el germen. La primitiva creación y la disimetría molecular, secreto del Universo.—6. Cournot. La noción metafísica de orden, fundamento de la ciencia y de la historia, contra la lógica nominalista de los modernos (Círculo de Viena). "El orden amigo de la razón y su objeto propio" (Bossuet). Teoría de la probabilidad. El azar y la Providencia. Orden lógico y orden racional.

BIBLIOGRAFÍA.

PRELUDIO. LA SUERTE DEL POSITIVISMO. LIMITACIÓN QUE IMPONE AL PENSAMIENTO HUMANO. IMPOTENCIA DE STUART MILL PARA SUPERARLA. POSITIVISMO E IDEALISMO. RENAN Y TAINE. LA ESCUELA SOCIOLÓGICA DE DURKHEIM. LAS DIRECCIONES FECUNDAS DE LA INVESTIGACIÓN POSITIVA.

Si lo positivo es esencialmente lo real, es decir, lo que no hay que construir con el espíritu, sino que debe alcanzarse con la experiencia; si el papel del pensamiento, por consiguiente, consiste en esforzarse por dilatarse a la medida de las cosas para conocerlas

tal como son, y no el de plegarlas a las condiciones que él pone *a priori* para conocerlas; si, pues, en sentido inverso a la de Kant y sus sucesores, nuestra investigación debe versar sobre los objetos existentes y no sobre nuestra manera de conocerlos, entonces se abre al pensamiento humano un campo inmenso y la posibilidad de un progreso indefinido. Con una condición, sin embargo: que este pensamiento no ceda a la tentación que lo amenaza siempre de encerrar sistemáticamente en una síntesis prematura los resultados obtenidos, sino que permanezca siempre idéntico al deseo de los que, devorados por un hambre insaciable, "aspiran, con la boca abierta—como decía Ruysbroeck el Admirable[1]—, a la esencia divina, a la luz simple en la que el hombre se ignora a sí mismo, en la que se esboza nuestro reino interior a imagen y semejanza de Dios", para descifrar en él, con el enigma de nuestro ser, el enigma de las cosas en la naturaleza entera y por encima de ella.

Pues bien: esto es lo que Comte desconoció. En este punto, y por él, fracasó el proyecto grandioso que había concebido de abarcar la totalidad de lo real en un sistema coincidente con la estructura del espíritu humano y con la historia de su dinamismo propio. Y entonces, en lugar de lanzar el pensamiento sobre una línea, en dirección a lo Infinito, a lo Absoluto, real y misterioso—misterioso como real—, que, nunca alcanzado, o, al menos, nunca "comprendido", nos solicita sin cesar por la distancia entre lo que es y lo que conocemos de él, por su misma pretensión de asegurarle un conocimiento definitivo, terminó por enredarlo en sí mismo: lo redujo al estado primitivo del *fetichismo*, en el que se proyecta en las cosas y les atribuye una vida y unas intenciones análogas a las nuestras, lo que equivale a construirlas, no lógicamente, como lo hacen los constructores a la manera alemana, que pierden el contacto con lo real, sino afectivamente, como lo hicieron siempre los hombres más próximos a la naturaleza, pero incapaces de separarse de ella para comprenderla y dominarla. Y así, siguiendo, por una ironía singular, pero singularmente reveladora, el camino inverso al que había asignado a la humanidad, el desenvolvimiento de su espíritu dio un mentís a su sistema, o mejor lo presentó a su luz verdadera.

[1] Véanse los textos del *Ornamento de las bodas espirituales* y del *Espejo de la salvación eterna*, citados en *El pensamiento cristiano*, págs. 502-03, así como el librito sobre *Rusbrock l'Admirable*, publicado en Poussielgue, en 1869, después de su *Angèle de Foligno*, por Ernest Hello (1828-1885), pensador penetrante, tan ardiente adversario de Alemania y del ateísmo moderno (1858) como de la *Vida de Jesús* (1863), de Renan, místico profundo que busca en el misticismo, culminación de la razón, el secreto "inefable y riguroso" del hombre (1872).

No causa sorpresa, pues, que la doctrina de la que pensaba hacer la religión universal, la Iglesia de la Humanidad, y la nueva redención humana, se hubiera visto reducida de la cátedra de Notre-Dame, en la que anunciaba que sería predicada antes de diez años como "la única religión real y completa", a la pequeña iglesia de la rue Monsieur-le-Prince, y a las que discípulos ingenuos abrieron en los antípodas y en países ávidos de síntesis inmediatas, como Brasil y Chile (*155) o, durante algún tiempo, Méjico.

Muy distinto y fecundo, aunque en otro sentido, es el camino que abrían por entonces al pensamiento humano hombres de ciencia y de saber verdadero: físicos, biólogos y médicos, historiadores, teólogos y místicos. Auscultando de alguna manera lo real para captar sus pulsaciones secretas, enriquecían y ampliaban el espíritu humano, mientras que los discípulos auténticos de Augusto Comte o los continuadores de su primera manera, como Littré, y con ellos todos los que, sin ser sus herederos directos, adoptaban su punto de vista fundamental, tenían por definitivamente adquirida la limitación del mundo especulativo, fijo en la inmutabilidad de las leyes naturales y en su suficiencia, con exclusión de toda intervención sobrenatural, de toda apertura hacia lo Infinito y lo Absoluto.

Sin duda, Stuart Mill tenía conciencia de este fallo: "Uno de los errores de M. Comte—escribía—consiste en no dejar nunca cuestiones abiertas"[2]. Pero tampoco él obtenía mejores resultados para superar los límites estrechos en los que se encuentra encerrada toda doctrina que, desconociendo a la vez el sujeto y el objeto, porque desconoce su relación intrínseca y no recíproca, es decir, la noción de causa[3], no llega a tocar lo real mismo, sino que se contenta con sus *signos*, cuyo sentido, es decir, la *razón* y el *fin*, sigue siéndole desconocido. Se siente, pues, estrictamente limitado en las tesis positivistas, en lógica[4], y todavía más en materia moral

[2] *Auguste Comte et le positivisme*, 1865, trad. G. Clemenceau, 1885, pág. 15.

[3] Como lo revela la impotencia final de los cuatro métodos de la inducción tal como la concibió Mill por una renovación y adaptación de la lógica baconiana: concordancia, diferencia, variaciones concomitantes, residuos. Como vio profundamente Lachelier, estos métodos no permiten, en el uso puramente empírico y asociacionista al que Mill los reduce, discernir, tras las relaciones que nos ofrece la experiencia, la causa verdadera, la causa necesaria, es decir, querida, como lo es el fin: y ello porque no reconoció, en la orientación original del espíritu hacia una realidad que es en su fondo de la misma naturaleza y origen que él, el *primum movens* del descubrimiento por medio del cual este espíritu da un sentido *(meaning)* a los signos que nos presentan los fenómenos y acierta a distinguir del fenómeno el hecho, del efecto la causa, y la razón última (por desconocida que sea en su esencia) de su enlace.

[4] *A system of logic, ratiocinative and inductive*, 2 vols., Londres, 1843;

y social, como lo testimonia su esfuerzo para completar el utilitarismo introduciendo en él consideraciones de cualidad y de transferencia de medio a fin, propias para legitimar y transfigurar el egoísmo primitivo generador de altruismo[5], y como lo atestigua todavía más profundamente la distinción que se vio llevado a hacer entre el *yo* en tanto que se *conoce* (empíricamente) y el *yo* en tanto que *existente* realmente[6]. Esta distinción nos deja muy cerca de la *sustancia* de los filósofos intuitivos, respecto a la cual los escoceses Reid y Dugald Stewart, y más que nadie, William Hamilton y el deán de San Pablo, habían mostrado que la imposibilidad misma en la que nos encontramos de conocerla perfectamente, en razón a la relatividad inherente a todo conocimiento humano, nos hace mirar a un Absoluto, porque este Absoluto es perceptible precisamente a la distancia que existe entre el sujeto que conoce y el objeto a conocer, y con los recursos y los principios por los que nuestro *yo* profundo nos revela la existencia de una realidad independiente de nuestro modo de conocer, pero en acuerdo íntimo e instintivo con el buen sentido que constituye su fondo, lo que deja un lugar para la fe en una realidad sobrenatural y para una reve-

9.ª ed. 1875. En 1838 se sitúa la primera redacción del libro III de la Lógica, que contiene la teoría de la inducción.

[5] *Utilitarianism*, obra escrita en 1854, revisada en 1860 y publicada en el *Fraser's Magazine* en 1861. En esta obra, Stuart Mill se libera definitivamente de la agobiante influencia de su padre, el benthamista James Mill († 1836) y traduce las ideas surgidas de la crisis de 1826, que describe ampliamente en su *Autobiografía* y asimila al estado de los que se convierten al metodismo cuando se sienten dominados por primera vez por la "convicción del pecado" y toman entonces plena conciencia de sí. Sabemos que sublima en cierto modo la *aritmética de los placeres* de Bentham (cuya regla consistía en buscar la mayor suma de placeres posible durante el mayor tiempo posible) haciendo intervenir en ella la cualidad de estos placeres ("Vale más ser un hombre desgraciado que un puerco bien cebado") y sustituyendo abiertamente el interés individual por el interés general como fin de nuestra conducta.

[6] *An examination of sir William Hamilton's philosophy*, 1865, trad. fr., págs. 251 y sgs. En esta obra capital se aprecia vivamente la incertidumbre de la posición de Mill, indeciso entre las exigencias de una estrecha doctrina, positivista y mecanicista, y las aspiraciones de un espíritu generoso y liberal, a la búsqueda de una forma de vida religiosa que pudiese satisfacerle. Se advierten en ella, a la vez, el atractivo que ejercen sobre él y la incapacidad en que se encuentra para aceptarlas, las profundas intuiciones metafísicas de Thomas Reid (1710-1796) y de los dos profesores de Edimburgo, Dugald Stewart (1753-1828) y sir William Hamilton (1788-1856), cuya filosofía de lo incondicionado sustraído al pensamiento condicionante está de acuerdo, por la aprehensión de los *límites* de nuestro conocimiento, con el realismo de la percepción inmediata de las cosas, lo que da paso, tanto en Hamilton como en Mansel (1820-1871) a la creencia religiosa. Cf. G. Belot, *La logique des sciences morales*, Delagrave, 1897, págs. XXV y sgs.

lación que nos atestigua su existencia y nos desvela su contenido. Pero Stuart Mill no va tan lejos como los escoceses por este camino, en el que ellos mismos se vieron alcanzados y superados por Maine de Biran. No percibe el fondo de las cuestiones que se plantean al espíritu y que Comte, en su última filosofía, había tratado de resolver, aunque inútilmente, por la superestructura añadida a la primera. Su "agnosticismo", lo mismo que el de la mayor parte de los ingleses [7], se resiste a ser una negación dogmática de lo que la razón humana no puede conocer; pero, como se ve en su *Autobiografía* (1873) y en su obra póstuma, *Tres ensayos sobre la religión* (1874), la existencia de las imperfecciones inherentes al mundo y de las limitaciones propias de nuestro pensamiento le hace concluir, como lo harán también más tarde William James y los filósofos pluralistas de América, en la existencia de un Dios finito, a quien, en su impotencia para separar lo que proviene del sujeto y lo que es del objeto mismo, atribuyen, hipostasiándolos, los límites y la relatividad inherentes al pensamiento humano.

En cuanto a Renan y a Taine, en los que hemos observado anteriormente afinidades hegelianas, colocándoles entonces en la posteridad del filósofo del Espíritu puro, guardan también relación con Augusto Comte, porque el idealismo, tal como ellos lo conciben, conduce a un positivismo absoluto [8]. Aunque no tengan parentesco intelectual con el fundador del positivismo, se encuentra en ambos una fe semejante en la ciencia, una misma creencia en el determinismo universal, y esa especie de metafísica implícita cuyo horizonte está limitado al hombre y a las cosas humanas, en cierta manera divinizadas, lo que constituye las constantes de una determinada época del pensamiento francés y europeo. Ahora bien: son estas constantes las que caracterizan el positivismo entendido en el sentido amplio del término, porque, como ha escrito Bergson [9], si "hay muchas maneras de definir el positivismo, creemos que debe verse en él, ante todo, una concepción antropocéntrica del universo".

Este mismo espíritu es el que inspira, a comienzos del siglo XX, al equipo agrupado alrededor de Emile Durkheim, comúnmente designado con el nombre de Escuela sociológica francesa. Unciéndose a la tarea emprendida por Augusto Comte para constituir una ciencia positiva de las sociedades y prescindiendo de su esfuerzo final para superponer a ella, con el nombre de Moral, una ciencia del hombre considerado en su indivisible existencia, tiende a erigir la sociología en ciencia suprema y reguladora. A los ojos de Durkheim, la sociedad es (excluido Dios por definición) la única "realidad espiritual" que existe fuera y por encima del individuo. Porque, según un postulado que acepta, sin discusión, los hechos morales y religiosos, como representaciones que son de la conciencia colectiva, no pueden tener más que un contenido colectivo; y este contenido es a la vez interior a las conciencias individuales y trascendente con relación a ellas; interior, puesto que la sociedad vive solo en nosotros y por nosotros, que somos sus sujetos; trascendente, porque ella nos conforma y nos sobrepasa. La sociedad es la única creadora de valores, de obligación y de ideal, no siendo la obligación otra cosa que la presión que la sociedad ejerce interiormente por su ascendiente y exteriormente por sus sanciones, y el ideal, que se manifiesta en la naturaleza, algo que depende tan solo *de* causas naturales. De suerte que lo divino se reduce cada vez más a lo social, por intermedio de lo sagrado y de lo *tabú*, y que Dios mismo no es otra cosa que "la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente" [10] (*156).

Estas diversas filosofías no carecen seguramente de interés; y

[7] A diferencia del agnosticismo negativo de Le Dantec (1869-1917), del monismo materialista de Haeckel (1834-1919), del empiriocriticismo biológico de Richard Avenarius (1843-1896), físico de Ernest Mach (1838-1916), y del reciente positivismo lógico de Rudolf Carnap y de la escuela de Viena (V. Kraft, *Der Wiener Kreis*, Viena, 1950. Cf. lo que diremos sobre esto más adelante).

[8] Según el título revelador del libro de Louis Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, París, Alcan, 1903.

[9] Bergson, "La philosophie", en *La science française*, Larousse, 1915, páginas 13-14 *(Ecrits et paroles*, t. II, pág. 423).

[10] *Règles de la méthode sociologique*, 1895, págs. 150-52 (ed. rec., páginas 121-23). *Formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912, págs. 594-609. Comunicación al Congreso de filosofía de Bolonia sobre "Juicios de valor y juicios de realidad" *(Rev. Méta.* 1911, pág. 445. *Sociologie et philosophie*, pág. 130): "¿Con qué derecho se pone el ideal fuera de la naturaleza y de la ciencia? Es en la naturaleza donde se manifiesta: es preciso, pues, que dependa de causas naturales." Discusión en la Sociedad francesa de filosofía sobre "El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana" *(Boletín* de marzo de 1913, pág. 64. Cf. la contestación de Lachelier, pág. 99, y la discusión del libro de Wilbois: "Deber y duración", mismo *Boletín*, enero, 1914, pág. 29): "Si se postula como una regla de método que todos los fenómenos que se producen en la naturaleza son naturales y dependen de causas naturales, como las religiosas están incluidas en este número, es en la naturaleza donde deberá buscarse la fuente o las fuentes de la vida religiosa." Por lo demás, la esencia de una cosa se reduce a su origen o a su primera forma *(Formas elementales*, págs. 1-12), y "a un mismo efecto corresponde siempre una misma causa" *(Règles*, 1895, página 157; ed. rec., pág. 127). Postulado enorme: como si, tal como lo observa Pascal (respuesta al padre Noël del 29 de octubre de 1647. *Œuvres complètes*, ed. J. Chevalier, La Pléiade, págs. 374-75), del hecho de que una piedra que se retira de un horno está caliente, pudiese concluirse que toda piedra caliente tiene que salir de un horno. Se encuentran muchos paralogismos semejantes en el libro de Mach sobre *La verdad y el error*, trad. franc. Flammarion, 1908.

sus investigaciones, lo mismo que sus resultados, no están desprovistos de valor. Pero cometen el error de ser filosofías cerradas, fundadas en postulados erróneos y en una metafísica deficiente. Contra ellas, o mejor al lado de ellas, se sitúan las investigaciones pacientes, prudentes y precisas de los espíritus fieles a la positividad verdadera, los que, dóciles a las lecciones de la experiencia tomada en todos sus grados y a todos sus niveles, y seguida con rigor obstinado, añaden a los resultados adquiridos otros resultados también experimentados, que corrigen, completan y prolongan los primeros, permitiendo así al espíritu acotar con precisión creciente la realidad en sus diferentes estadios y en sus diferentes órdenes.

1. Ampère y el mundo físico. La intuición del sabio y del filósofo. Las relaciones entre las cosas, determinadas por las leyes primordiales de toda existencia, dependiente de la Verdad. El análisis de las condiciones del saber como camino hacia lo absoluto. La obra y el hombre. Anuncio de una gran época religiosa. Trabajar en espíritu de oración, con la mirada fija en la luz eterna que emana del Sol de la Justicia.

El primero de estos espíritus positivos y de estos verdaderos sabios es el genial físico André-Marie Ampère, contemporáneo y amigo de Biran, con el que mantuvo asidua correspondencia. Conocemos el papel capital que representó, como sabio, en la creación de la electrodinámica, es decir, de la electricidad moderna, con sus aplicaciones utilizadas para el transporte de fuerza a distancia, la iluminación de ciudades y aldeas, el telégrafo y el teléfono. Como filósofo, conocemos de él sobre todo su famosa clasificación dicotómica de las ciencias por reinos, subreinos, ramas, órdenes, familias y géneros, partiendo de la distinción entre ciencias cosmológicas, o ciencias de la naturaleza exterior, y ciencias noológicas, o ciencias del hombre intelectual. Pero esta clasificación, que precedió en poco a la de Comte, y en la que veía su principal título de gloria, fue elaborada conjuntamente con una clasificación de los fenómenos psicológicos, y es menos interesante por sí misma que por la intuición de la que procede. Esta intuición es la que da valor a su obra de sabio y de filósofo; es, pues, también, lo que conviene tratar de definir antes de nada.

Sabemos cómo [11], inmediatamente después de la memorable sesión del 4 de septiembre de 1820, en la que Arago hizo partícipe a la Academia de ciencias de la curiosa experiencia de Œrsted, que mostraba la posibilidad de desviar una aguja imanada aproximando a ella una corriente eléctrica, Ampère, multiplicando las experiencias y "pensando continuamente en ello", concibió el principio del descubrimiento fundamental que habría de revolucionar la física, estableciendo una conexión íntima entre la electricidad y el magnetismo y probando que son dos formas diversas de un mismo fenómeno, susceptibles, por consiguiente, de actuar la una sobre la otra.

[11] Véanse las cartas de Ampère a su hijo, 19 de septiembre de 1820, a Roux, Bordier, Davy, Pictet, Faraday *(Correspondance,* II, 561 y sgs.).

Descubrimiento de filósofo tanto como de sabio, en el que se manifiesta en toda su plenitud ese genio al que su madre definía con esta frase: "Cuando tú tienes una idea, todo es hermoso" [12]. Ese genio en el que Ballanche pudo observar sus repentinas iluminaciones, su aptitud excepcional para unir el análisis y la síntesis, su don de recrear y de reencontrar, vivificándolos, los descubrimientos anteriores, de aprehender sus consecuencias lejanas y sus posibilidades desapercibidas, de percibir en el "hecho primitivo" revelador de una ciencia, como el electromagnetismo, el anillo por el cual cada una de ellas se enlaza a todas las demás, y, gracias a una "intuición sintética", de "descubrir en un grupo lo que nosotros no habíamos puesto en él". En este último rasgo reside, sin duda, su característica esencial; como Ampère mismo lo declaró en un fragmento de 1815, relativo al conjunto de su correspondencia con Maine de Biran, si algo le pertenece como propio es la idea de que existen entre las *cosas* mismas, es decir, entre los *noúmenos,* relaciones de formas, de número, etc., cuyo modelo está determinado por las leyes primordiales de toda existencia, que preexisten al conocimiento que tenemos de ellas, que son independientes de la naturaleza misma de las cosas que ellas enlazan y no dependen más que de los diversos modos de unión que las reúnen [13]. Todo

[12] *Correspondance,* I, 273. Y, para lo que sigue, la carta de Ampère a Speyer van der Eyk de Leyde, 15 de agosto de 1821 *(ibid.,* II, 570), y su carta anterior del 26 de julio de 1812 a Maine de Biran *(Œuvres de Maine de Biran,* VII, 501 y sgs.) sobre la intuición analítica y la intuición sintética.

[13] Así—escribe a Maine de Biran en la carta antes citada del 26 de julio de 1812 (VII, 506)—, Saunderson descubría entre puntos, líneas y superficies táctiles las mismas relaciones que nosotros descubrimos entre puntos, líneas y superficies visibles." Y da esta definición de la intuición: "El acto por el que vemos, en una coordinación preexistente, independientemente de la naturaleza de los elementos coordinados, el modo mismo de la coordinación y las relaciones que son su consecuencia necesaria." Véase para todo lo que sigue el fragmento citado de 1815 *(Œuvres de Biran,* VII, 548-53).

descansa, pues, en analogías y coordinaciones extrañas a la sensación, y accesibles tan solo a la intuición del espíritu.

Esta intuición fundamental de las relaciones entre las cosas es lo que inspira toda la filosofía y toda la ciencia de Ampère[14]. Como Pascal, se mueve a través de todo el universo, visible e invisible, con la soltura soberana de un hombre que se ha familiarizado con él; de ahí su aptitud singular para la investigación científica, de ahí también sus distracciones proverbiales. Como dice Sainte-Beuve[15], este hombre de genio, este hombre de bien, "carecía de regla y de continuidad en los hábitos diarios de la vida". Ciertamente, y es otra observación de Sainte-Beuve, "aunque fue en cierto modo la ciencia pura, tenía curiosidades de todo género; la poesía no quedaba excluida de su universalidad"; pero, sin duda, conocía mejor las cosas de la naturaleza y del universo que las de los hombres y de la sociedad; conocía, en efecto, mejor el mundo de creación divina que los objetos facticios con los que el hombre pobló el universo.

De hecho, si tratamos de descubrir la fuente viva de sus intuiciones geniales, percibimos, según la justa expresión de Louis de Launay[16], que su superioridad reside en que, "más allá de las pequeñas verdades particulares de la física y de la química, este hombre, de un genio tan prodigioso, buscó constantemente la verdad divina". En los momentos mismos en que se veía dominado por la duda, confiándose a su amigo Bredin, el fisiólogo—el mismo a quien poco antes de su muerte declaraba: "No debemos ocuparnos más que de las verdades eternas"—, escribía estas palabras reveladoras, que vuelven constantemente a su pluma: "No encuentro más que verdades, muéstrame la verdad"; la Verdad única en la que se con-

[14] Gracias a esta intuición fundamental pudo servirse de las experiencias de Fresnel sobre las ondas luminosas para acercar la luz a la electricidad y al magnetismo y calcular la superficie de la onda luminosa; hacer uso de las experiencias de Davy para asimilar el fluor al cloro, mucho tiempo antes que Moissan hubiese conseguido aislarlo; leer, en fin, en las experiencias de Gay-Lussac sobre las leyes de combinación de los gases el principio generador de la química atómica, reduciendo las fuerzas en juego en el interior de la materia atómica a tres grupos: energías balísticas, aceleraciones y atracciones, y demostrar así la ley de Mariotte, estableciendo que el número de moléculas en un volumen dado es el mismo cualquiera que sea el gas, de suerte que la densidad del gas es proporcional al peso de sus moléculas, determinar el peso de estas moléculas y prever las combinaciones, las disposiciones geométricas y las sustituciones. Con ello aportó, a la vez, luces nuevas a la mecánica y al análisis.

[15] En un estudio sobre Jean-Jacques Ampère, el hijo del gran Ampère (*Nouveaux lundis*, XIII, 187 y sgs.).

[16] L. de Launay, *Le gran Ampère*, pág. 10. Cf. págs. 50 y 94, así como las cartas de Ampère a Bredin de fecha 24 de febrero y 28 de marzo de 1813 (*Correspondance*, II, 429, 435).

cilian todas las verdades parciales; la Verdad esencial de la que todas las verdades fenoménicas no son más que manifestaciones incompletas; la Verdad superior fuera de la cual todas las verdades de este mundo, en razón de su deficiencia, degeneran en errores; el Bien, única cosa capaz de suavizar las fuerzas naturales en una flexible armonía y de asegurar al espíritu la certeza, al corazón el descanso y la paz, al alma el don de la fuerza y de la luz.

Pero ¿cómo buscar esta Verdad absoluta? ¿Cómo alcanzarla? Tal es la cuestión única que siempre, en todas las cosas, se plantea a Ampère y que preside toda la andadura de su inteligencia. A esta cuestión trata de responder filosóficamente con su clasificación de los hechos psicológicos y con su clasificación de las ciencias. Muy opuesto a la ideología del siglo XVIII, que pretendía sustituir la metafísica por un simple análisis de las facultades humanas, se esfuerza por relacionar el análisis del espíritu con los avances de la ciencia positiva, estableciendo, antes de la *génesis* de los seres o de los objetos, su *clasificación* en hechos irreductibles, análogos a los cuerpos simples de Lavoisier, a las especies fijas de Cuvier, a los "órdenes naturales" de Jussieu, y enlazados entre sí por relaciones primitivas y fundamentales. Prescinde, pues, de la teoría condillaciana de la sensación transformada, no solamente porque reduce la idea activa a la sensación pasiva, sino porque pretende que esta reducción se realiza por una serie de identidades: "ridícula teoría", necia y absurda. Opone a ella el razonamiento progresivo, que descubre de nuevo, que no repite, sino que inventa, y en el que, como se comprueba en matemáticas, cada malla está enlazada a las demás por una relación que permanece idéntica cuando los términos cambian, relación *sui generis*, independiente de todo dato sensible y objeto de juicio intuitivo[17]. Los modos primeros de unión o de

[17] Así, escribe Ampère a Maine de Biran (*Œuvres de Maine de Biran*, VII, 477, Fragmentos de una carta de 1810), "las relaciones de semejanza dependen de la naturaleza de las sensaciones entre las que las hemos percibido, de suerte que, si las sensaciones cambiasen, estas relaciones también cambiarían. P. ej., advertí una relación de semejanza entre dos hojas de naranjo. Si una de estas hojas la sustituyo por una flor, la relación entre el color de la hoja y el de la flor no será la misma que la existente entre las dos hojas comparadas anteriormente. No ocurre así con las relaciones de posición y de número. Si, después de haber advertido que una rama está situada entre otras dos ramas, reemplazo las tres ramas, o una de ellas, o dos de ellas por hojas o frutos, obtendré, al considerar estas nuevas sensaciones, la visión de una relación de número, de posición o de forma independiente de su naturaleza". Y "precisamente", escribe a Biran el 18 de septiembre de 1810 (VII, 468), "porque estas relaciones son así absolutamente independientes de la naturaleza de los términos entre los que existen, puede suponerse sin temor a equivocarse que existen también entre los noúmenos cuya naturaleza nos resulta absolutamente desconocida".

coordinación, extensión, duración, causalidad, movimiento, número, divisibilidad, que dan lugar a los axiomas y proposiciones primeras, son de este orden: son, en cuanto a su forma, absolutamente independientes, tanto de la naturaleza de los elementos coordinados como de nuestros órganos, de tal suerte que puedo transportar esta forma de los fenómenos que la manifiestan a los *noúmenos* de naturaleza desconocida que son su causa permanente; y en estas relaciones reside precisamente el mundo *nouménico* o real, el mundo invisible que descubre el astrónomo o el físico.

Por ello, Ampère escapa a las conclusiones escépticas de Kant, para quien estas leyes de correlación o categorías no existen más que en y para el entendimiento humano, y no valen más que para los fenómenos en los que aparecen. Por ello, según él, la psicología, en armonía con el sentido común y con los resultados de todas las ciencias, debe permitirnos alcanzar las realidades que constituyen el fundamento de la metafísica y de la moral, como la existencia de una Causa primera y la supervivencia del alma, y esto "con tal grado de probabilidad que se convierta para nosotros en un asentimiento completo, que no deje margen a la duda" *(Œuvres de Biran,* VII, 469-70) (*157). Porque, lo mismo que la teoría física nos revela los modos de coordinación independientes de los fenómenos espaciales, de igual manera el psicólogo puede, tras el *yo* fenoménico, aparente, aprehendido en los actos momentáneos del esfuerzo, percibir el *yo* nouménico, real, que está con ellos en una relación de causalidad, y que es percibido, o, al menos, concebido a este respecto, como sobreviviendo a las condiciones particulares de sus manifestaciones actuales. "Dios ve intuitivamente, es decir, en un solo acto, todas las dependencias necesarias, incluso las que exigen para nosotros las más largas deducciones"[18]; en el hombre, por una analogía lejana, pero real, el juicio intuitivo, último término del conocimiento, determina y culmina todos los demás modos, y nos entrega lo real mismo al entregarnos nuestro *yo.* Así, Ampère nos abre por el análisis de las condiciones del saber, lo mismo que Maine de Biran lo había hecho por el análisis interior, un camino hacia lo absoluto, cuyo acceso nos habían prohibido Kant y Comte, y aún en mayor grado sus modernos continuadores, al encerrarnos en una pura fenomenología; uno y otro—Ampère y Maine de Biran—nos indican, según la expresión de Bergson, el camino por el que la metafísica debe lanzarse y proseguir definitivamente.

Igualmente, esta convicción de que las leyes de clasificación son independientes de los objetos clasificados facilita a Ampère el principio de una enciclopedia metódica, al encadenar racionalmente to-

[18] Carta a Maine de Biran del 26 de julio de 1812 (VII, 511).

das las ramas del conocimiento y fundarse en la subordinación y las dependencias mutuas de los caracteres que distinguen sus objetos para obtener de ellos un conocimiento verdadero y profundo conforme con la naturaleza de las cosas[19]. De ahí su famosa clasificación de las ciencias, que descansa por entero, lo mismo que su clasificación de los hechos psicológicos, en la idea platónica de la oposición entre el mundo fenoménico que nos entregan nuestras impresiones y el mundo nouménico de las Ideas divinas, entre el sol sensible, el que percibimos por la vista, que tiene un pie de diámetro, y el sol inteligible, el que el astrónomo calcula y que tiene quinientas siete mil leguas de diámetro. Luego, después de haber proclamado esta distinción fundamental, añade, en una carta a Maine de Biran, fechada en Poleymieux el 14 de octubre de 1805: "El *Yo* nouménico no puede ser conocido, como el mundo de los físicos y de los astrónomos, más que por las hipótesis que nos forjamos para explicar los fenómenos del mundo aparente y de nuestro pensamiento. Pero su existencia es, por esto mismo, probada de la misma manera que la de las demás sustancias, y es ella, base de la esperanza en la otra vida, la que hemos de tratar de poner fuera de toda duda"[20]. Este pasaje capital, que, por lo demás, no aparece aislado en su obra, señala con toda evidencia el enlace íntimo que existe en su pensamiento entre la ciencia y la filosofía, entre la filosofía y la fe, etapas ascendentes de un mismo y único movimiento del espíritu, que, más allá de los fenómenos y de las apariencias transitorias, intenta aprehender, en el dominio de la investigación científica como en la vida interior, la realidad sustancial, duradera y permanente que las enlaza, las explica y las fundamenta.

He aquí lo que otorga un valor excepcional a la obra de Ampère; y mejor aún, lo que testimonia el valor del hombre que se descubre en ella a sí mismo y que supera todas las señales escritas que nos ha dejado. Este hombre se pinta a lo vivo en su *Diario* y en su *Correspondencia.* Puede seguirse ahí, paso a paso, la historia dolorosa del gran sabio, de quien su padre, muerto en el cadalso en 1793, decía con orgullo: "No hay nada que yo no espere de él"; su idilio con la jovencita de cabellos de oro y de ojos azules, Julie Caron, de la que, poco después de su matrimonio, fue separado por la dureza de la vida, por la enfermedad y por la

[19] Así como en los movimientos aparentes de los astros se nos ocultan sus movimientos reales, así también en la sensación se encuentra implícita la creencia en la existencia de los cuerpos y en la del alma, en las diversas religiones la existencia de Dios, en las acciones humanas el sentimiento de la libertad y el dictamen de la conciencia, en el orden social el principio de autoridad, en las leyes de los diferentes pueblos el de la justicia apodíctica (Carta de 1835. *Correspondance d'Ampère,* II, 790-91).

[20] *Œuvres de Maine de Biran,* VII, 369.

muerte; la amargura de un segundo matrimonio desafortunado, los desórdenes del corazón y de las pasiones; y las dudas, las inquietudes y congojas religiosas de su espíritu. Se había formado en la *Enciclopedia,* que sabía de memoria, y profesaba en 1795 un odio violento al catolicismo, pero sufrió profundamente después de 1804 la influencia de la escuela mística de Lyon y de sus hombres proféticos, de Ballanche el filósofo, de Bredin el fisiólogo, de Frédéric Ozanam, héroe de la caridad. Luego las pruebas, las adversidades, las preocupaciones y la miseria de una vida tormentosa y siempre difícil, a la vez que los progresos de un pensamiento que enlaza constantemente el análisis del espíritu al de los avances de la ciencia positiva y del descubrimiento experimental, le condujeron a Dios por el sentido del misterio de la vida y de las cosas, y tornaron finalmente, después de inevitables intermitencias, su necesidad apasionada de saber y de actuar en deseo de conquista de la naturaleza y de las almas, comenzando por la suya propia, en la verdad y en el amor, y en la esperanza de esa "gran época religiosa" que todo la anuncia, escribe a Ballanche en 1815, y a la que hace apelación con sus oraciones, afligido de no vivir lo suficiente para poder verla. Al día siguiente de su muerte, su amigo Bredin podía decir de él con toda verdad a su hijo Jean-Jacques: "Nunca hombre alguno amó como él amaba." Pero ¿no era de él esta frase tan profundamente humana: "Poseería todo lo que puede desearse en el mundo y aún me faltaría todo: la felicidad de los demás"[21]?

Por lo cual solo el amor divino pudo satisfacer el alma de Ampère, lo mismo que la de Pascal, y llenar el vacío infinito que todas las cosas creadas no habían podido llenar. En junio de 1807 escribía ya a su amigo Bredin[22]: "Cuando no se reconoce una autoridad inspirada por Dios, no se sabe ya en dónde apoyar la creencia"; y añadía: "¿Cómo creer sin caridad?" Así, la ciencia, iluminada por la intuición, vivificada por el amor e impulsada, lo mismo que la filosofía, hasta ese punto extremo en el que el espíritu, despojado de las apariencias, se encuentra cara a cara con la Verdad en su fuente, fijó su alma en Dios: ese Dios que, aun sin saberlo, buscaba desde siempre, a través de los signos que nos ofrece su obra, signos mudos a los que El solo nos permite dar un sentido.

Y entonces, según las palabras de la *Imitación de Cristo,* que leía sin cesar[23], comprendió plenamente y realizó la obligación

[21] Louis de Launay, *Le grand Ampère,* pág. 149.
[22] Cartas de junio y julio de 1807 *(Correspondance,* I, 318, 325).
[23] *De imitatione Christi,* III, 37: "De die aeternitatis, et hujus vitae angustiis." Para lo que sigue, véanse las cartas de Ampère a Bredin del 29 de mayo y del 17 de julio de 1818.

de renunciar a sí mismo para obtener la libertad del espíritu y la paz del corazón en esa luz de eternidad que la Verdad suprema irradia para siempre. "Dios quiso probarme que todo es vano, si exceptuamos el amarle y el servirle", escribe en 1818. "Concibo ahora, más que nunca, el cristianismo como la ley a la cual el género humano debe someterse, y al establecimiento de esta *locura sublime,* como dice San Pablo, de esta religión de la abnegación, del amor a Dios y del amor a los hombres, deben tender todos nuestros esfuerzos. Sí, mi único fin ahora será el ser útil, pero útil en el sentido divino de esta palabra. Perfeccionarme a mí mismo y a los hombres, he aquí la idea que he tenido siempre ante mí y fija en mi espíritu. Todo lo que no se reduzca a esto, lo excluyo de mi vida; no quiero ni trabajar, ni aprender, ni sentir, ni componer nada que no apunte a esto..."

Y al día siguiente, al parecer, de su vuelta a Dios, en 1817[24], escribía esta bella meditación, que arroja una luz singular sobre toda su obra de sabio y de filósofo:

> No hay otro buen espíritu que el que viene de Dios. El espíritu que nos aleja de Dios, el espíritu que nos aparta del verdadero bien..., no es otra cosa que un espíritu de ilusión y de *extravío.* El espíritu está hecho solamente para conducirnos a la verdad y al soberano bien. ¡Feliz el hombre que se desnuda para ser de nuevo vestido!... ¡No conformes tus ideas a las del mundo si quieres que estén conformes con la verdad!... La figura de este mundo es pasajera... Si tú te alimentas de sus vanidades, serás también pasajero como ella... Pero la verdad de Dios permanece eternamente. Si tú te alimentas de ella, serás permanente como ella. ¡Dios mío! ¿Qué son todas estas ciencias, todos estos razonamientos, todos estos descubrimientos del genio, todas estas dilatadas concepciones que el mundo admira y que la curiosidad devora tan rápidamente?... En verdad, nada, nada más que puras vanidades... ¡Trabaja en espíritu de oración!...

Trabajar en espíritu de oración: el secreto de la grandeza de Ampère, como el de los sabios que renovaron nuestra visión del universo y del alma humana, es precisamente este. Si supo ver en "las cosas de este mundo" lo que nadie antes que él había visto, fue porque las miraba solo con un ojo, teniendo el otro constantemente fijo, según su hermosa expresión, en la luz eterna, en la luz que emana del Sol de la Justicia.

[24] *Correspondance,* II, 540-41. Véase la súplica del 5 de octubre de 1817 *(ibid.,* II, 533): "Dios me reveló hoy, 5 de octubre, domingo diecinueve después de Pentecostés, de qué dependía mi salvación eterna. Ojalá no lo olvide nunca... Que mi alma a partir de hoy permanezca así unida a Dios y a Jesucristo."

2. El advenimiento de la historia como ciencia del tiempo, hecho principal del siglo. Augustin Thierry. La grandeza de Michelet. Tocqueville y Gobineau. El orden singular realizado en el tiempo.

La luz eterna... En ella, y solo en ella, percibimos las cosas tal como son. Pero la eternidad no excluye el tiempo, lo incluye aquí abajo y lo termina en el más allá. En una importante anotación de una de sus cartas[25], Ampère califica el tiempo de "pivote al que todo viene a referirse". Y ve en él la señal propia del hombre, aquello por lo que se distingue radicalmente de Dios, que lo ve todo intuitivamente, es decir, en un solo acto, y se separa del animal por el *paso de la reflexión*[26]. Intuición profunda sobre un aspecto de lo real, de lo positivo que, a decir verdad, lo encierra todo, porque sitúa en su verdadero lugar al hombre tal como es, y en su verdadero destino a las cosas tal como nosotros las aprehendemos, tras los fenómenos cambiantes, como una "imagen móvil de la eternidad". De hecho, la ascensión de la historia, es decir, de la *ciencia del tiempo,* a la cima de las ciencias es, como lo comprendió perfectamente Augustin Thierry[27], uno de los hechos capitales que caracterizan el siglo XIX; esta ciencia nueva nos habituó a considerar todas las cosas *sub specie durationis* y a reintroducir en el saber racional lo individual y lo singular, que estaban desplazados de él desde Aristóteles.

Los naturalistas y los teólogos, como veremos en seguida, contribuyeron a ello tanto o más que los historiadores mismos. Pero estos se vieron llevados igualmente a reflexionar sobre la naturaleza y los fundamentos de su disciplina. Citaremos primero el que, según la expresión de Chateaubriand, fue el Homero de esta ciencia.

[25] Julio de 1813 *(Correspondance,* II, 450): "La serie de las percepciones, encadenada por el elemento común permanente del *yo,* basta para dar el tiempo, en tanto que no es más que nuestra propia existencia continuada. He aquí el primer paso de la reflexión que separa al hombre del animal, que le da ese pivote al que todo viene a referirse. De ello resulta el segundo sistema..." Cf. la carta a Biran del 26 de julio de 1812 *(Œuvres de Biran,* VII, 511).

[26] Expresión que empleará más tarde el padre Teilhard de Chardin *(Le phénomène humain,* pág. 336. *L'apparition de l'homme,* pág. 312) para designar el advenimiento de un ser cuya característica esencial, la raíz de todas sus perfecciones, es ser consciente en el segundo grado, o saber que sabe *(L'avenir humain,* pág. 168): el Hombre, "una especie que, por haberse elevado un día a lo Reflexivo, va en adelante replegando sobre sí sus propias ramas en lugar de desplegarlas. El Hombre, una especie que converge..." *(Ibid.,* pág. 393. Nota de 1952.)

[27] Decía que ella sería el sello de este siglo y que le daría su nombre.

Despertado al gusto de la historia por la lectura del libro sexto de los *Mártires* y de las novelas de Walter Scott, Augustin Thierry (1795-1856) tiene el agudo sentido de la diversidad de las épocas, de las razas, de los individuos, como lo atestiguan sus *Relatos de los tiempos merovingios* (1840) y su *Ensayo sobre la historia del tercer estado* (1853). Pero también, como decía en su *Historia de la conquista de Inglaterra por los normandos* (1825): "Para la imaginación no hay pasado, y el futuro mismo es presente."

Por su parte, Michelet (1798-1874), gran suscitador de ideas, une a una imaginación poderosa un espíritu crítico incisivo, al misticismo romántico de un poeta enamorado de la belleza de todas las cosas y, por encima de todo, de la libertad y del progreso humanos, un realismo naturalista fundado en los métodos y en los principios de la ciencia positiva y en particular de la biología, que hace de la historia, tal como él la concibe, una "resurrección de la vida integral en sus organismos interiores y profundos" y el relato dramático de la lucha incesante que se libra entre la naturaleza y el espíritu. Desconocido primeramente de sus contemporáneos, cuyas preferencias se inclinaban por Guizot, Mignet y Thiers, fue descubierto por Taine, el primero que hizo plenamente justicia al historiador y al poeta, y no tardó en ejercer, después de 1845, una influencia creciente, debida tanto al ascendiente de su genio como al de su obra. Como él mismo lo dio a conocer en el prólogo de 1869 a su *Historia de Francia* (1833-1844, 1855-1867), su propósito consistía en separar de todas las acciones ejercidas por los agentes materiales: la tierra, la raza y todo lo demás, un "hecho moral enorme", a saber: "el trabajo de sí sobre sí", y esa acción de constante alumbramiento de la vida sobre sí misma, creando con materiales preexistentes cosas absolutamente nuevas; tal ocurre con esta Francia que es hija de su libertad, en la que el hombre, más que en ninguna parte, se muestra como su propio Prometeo, el país del mundo en el que la personalidad nacional se aproxima más a la personalidad individual. Así se esboza en la obra del gran historiador la noción, tomada de Vico, de una fuerza viva manifiesta en la humanidad, que se desenvuelve y se crea en cierto modo en el curso de los siglos, a medida de las circunstancias, de los elementos y de las fuerzas que le oponen resistencias, de las que saca medios para realizarse. Juego infinitamente complejo, cuyos móviles se nos escapan, y que no podría ser reducido, como pensaba Taine[28], al impasible desarrollo de un "axioma eterno" a

[28] *Les philosophes français du XIXe siècle* (1857), pág. 371.—Se produjo en nuestros días una verdadera resurrección de Michelet, del que decía Charles Péguy que es "el genio mismo de la historia", uno de los que

través de la inmensidad del espacio y del tiempo, sino que se parece más bien a las peripecias de un drama que se representa en el corazón de los hombres.

De esta complejidad, debida a la interacción de factores cuyo alcance exacto somos incapaces de determinar y que, sin embargo, tiene sus leyes, como lo han observado profundamente el más filósofo de los historiadores de este siglo, Alexis de Tocqueville (1805-1859), y después de él, el historiador de *La ciudad antigua* y de las *Instituciones políticas de la antigua Francia,* Fustel de Coulanges (1830-1889), maestro de la generación siguiente. Observador perspicaz, Tocqueville supo discernir, un siglo antes que ocurriese, el desarrollo de *La democracia en América* (1835-1840), el crecimiento de Rusia y su conflicto; mejor que nadie supor formular la ley, infinitamente flexible en sus modalidades y, sin embargo, inevitable en su esencia oculta, que rige los hechos históricos y relaciona el presente con el pasado, p. ej., *El antiguo régimen y la Revolución* (1856), ley tras la cual presenta la existencia de un principio superior accesible tan solo al sentido religioso, y que preside la evolución manifiesta en la sucesión de los acontecimientos. Esto es lo que le sitúa frente a Gobineau, el teórico de la *desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), que le escribía, sin duda, el 29 de noviembre de 1856 que, poco antes filósofo hegeliano, ateo, hoy católico, había "salido de las doctrinas que dan en el vacío para entrar en las que tienen un valor y una densidad", sin que por ello dejase de acusar menos, y no sin razón, el haber sido alcanzado por las "enfermedades epidémicas" de un siglo que cree que la búsqueda de la felicidad terrestre está destinada a reemplazar la fe y la esperanza en otro mundo y que limita a esto su horizonte[29].

Sin embargo, quedaba por precisar, circunscribir y profundizar la acción de los factores diversos que concurren a la evolución, cuyo espectáculo nos ofrece la historia humana, sin permitirnos aislarlos para comprenderlos a la vez en su independencia y en su subordinación o en sus interacciones. Porque aquí[30] no nos encontramos, como en las otras ciencias a la medida de las cuales se constituyó

conocieron al pueblo y supo hablar de él en su realidad misma, y sobre el que Paul Viallaneix, editor de sus *Escritos de juventud* y de su *Diario* (N. R. F.), publicó una importante obra cuyo título está tomado de la *Historia de la Revolución: La voie royale. Essai sur l'idée du peuple dans l'œuvre de Michelet* (Delagrave, 1959).

[29] *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et d'Arthur de Gobineau,* nueva ed., Gallimard, 1959, con un prólogo de J. J. Chevalier.

[30] Véanse a este respecto las justas observaciones de Cournot en sus *Consideraciones sobre los movimientos intelectuales y las instituciones en los tiempos modernos* (1872), pról. y cap. I.

el positivismo estricto, con *leyes* constantes o inmutables, sino con *hechos* singulares; y estos hechos, que pueden tener por sus proporciones y sus consecuencias tanta importancia como las leyes, no difieren menos esencialmente de ellas por la intervención de un factor que la física, no obstante el principio de la degradación de la energía, no tiene en cuenta en sus enunciados, pero al que la historia natural ha de conceder una importancia creciente, y que en la historia humana reviste una importancia excepcional; quiero decir el *tiempo,* la duración verdadera, la sucesión irreversible de los acontecimientos, y el *orden* que los preside. Un orden se manifiesta en la historia lo mismo que en todas las cosas, pero es un orden o un encadenamiento que no se deja reducir a nuestras fórmulas, porque *no se repite,* sino que *inventa,* y manifiesta, tras lo que nosotros denominamos el azar, lo accidental o lo fortuito, un designio superior, que pertenece a la naturaleza del espíritu[31]. Y, de rechazo, cuando examinamos desde este punto de vista la naturaleza física, tal como nos la revelan las ciencias de los dos infinitos, la astronomía y la física nuclear, y aún más la historia de las especies minerales, vegetales y animales, percibimos mejor, al lado de la regularidad de la ley, la irregularidad del hecho o del accidente, y concedemos al tiempo un lugar que las ciencias estáticas le niegan. Porque en el universo todo dura, aunque en grados diversos y según ritmos diversos; y, por tanto, como lo había observado justamente François Bason[32], todo manifiesta una individualidad y una singularidad profundas (*158).

[31] Como lo observa profundamente Cournot (pág. 2): "De que la Naturaleza agite sin cesar y por doquier el cuerno del azar, y de que el aumento continuo de las cadenas de condiciones o de causas segundas, independientes unas de otras, dé constantemente lugar a lo que nosotros denominamos *chances* o combinaciones fortuitas, no se sigue que Dios no tenga en su mano a todas ellas y que no haya podido hacerlas salir de un mismo decreto inicial."

[32] Para Bacon, la historia es esencialmente conocimiento y ciencia de lo individual, como lo definió con mucha fuerza y precisión: "Historia proprie individuorum est, quae circumscribuntur loco et tempore." Y esto, añade, es verdad también de la historia natural: "Etsi enim historia naturalis circa species versari videatur, tamen hoc fit ob promiscuam rerum naturalium in plurimis sub una specie similitudinem, ut si unam novis, omnes novis" *(De dignitate et augmentis scientiarum,* 1. II, cap. I, § 2). En este sentido, como él mismo dice, la historia y la experiencia son una misma cosa ("Historiam et experientiam pro eadem re habemus", 1, II, cap. I, § 5). Sin embargo, solamente cuando se aplica a los hechos humanos, allí donde reina la individualidad plena, es decir la personalidad, toma la historia su verdadera significación: aquí sí que puede decirse que todo hecho histórico, y no tan solo el acontecimiento milagroso, es un hecho *único,* singular, lo que no quiere decir, sino muy al contrario, que carezca de *razón* asignable.

3. DARWIN Y LA TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN. LOS ORÍGENES DE LA NOCIÓN: HERBERT SPENCER. GÉNESIS DE LAS IDEAS DE DARWIN SOBRE EL ORIGEN DE LAS ESPECIES: LUCHA POR LA VIDA, SELECCIÓN NATURAL POR LA TRANSMISIÓN DE LAS VARIACIONES ACCIDENTALES ÚTILES, SUPERVIVENCIA DE LOS MÁS APTOS. FRAGILIDAD DE LA CONSTRUCCIÓN DARWINIANA. OBJECIONES DE VIALLETON Y DE CUÉNOT CONTRA EL TRANSFORMISMO. ESTABILIDAD DE LA VIDA Y COMPLEMENTARIEDAD DE LAS FORMAS O TIPOS DE EQUILIBRIO. MUTACIONES Y PREADAPTACIÓN. LA VIDA ES CREACIÓN. CONFESIONES DE SPENCER Y DE DARWIN: "EL REALISMO TRANSFIGURADO" Y LA REALIDAD DE LO INCOGNOSCIBLE. LA FINALIDAD INTELIGENTE MANIFIESTA EN LA EVOLUCIÓN.

Estaba reservado a un naturalista, Charles Darwin (1809-1882), aislar, para traerla a plena luz, la noción capital de *evolución* que ocupa un lugar tan importante en el pensamiento moderno. A decir verdad, Darwin no es el inventor del término, del que Herbert Spencer hacía ya uso en 1854 para designar el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo (*159); y no es tampoco el inventor de la idea de desenvolvimiento, que Newman había conocido en 1845 en su aspecto más fundamental. Por otra parte, y conviene que lo reconozcamos, la teoría que enuncia en su gran libro sobre *El origen de las especies* (1859), y luego en *La descendencia del hombre* (1871), no es ni siquiera original en su contenido biológico, puesto que se la encuentra ya, en una forma es verdad bastante diferente, en Buffon y en Lamarck, ni completa y acabada, porque presenta lagunas considerables y muchos caracteres sospechosos, incluso inadmisibles. Unicamente al prestigio de su nombre y de su obra es debida la inmensa influencia de una idea que se convirtió en una de las piezas rectoras e inspiradoras de la ciencia y del pensamiento contemporáneos, y de la que podemos decir, sin gran temor a equivocarnos, que encubre uno de los secretos del mundo vivo y del universo en su conjunto. Pero ¿cuál es este secreto? He aquí lo que resulta difícil, por no decir imposible, de decir con precisión y con certeza, porque los modos de la evolución, y no digamos la realidad del hecho, parecen ocultos en un misterio impenetrable.

La teoría con la que Darwin intentó explicarla partiendo de ciertos principios y de ciertos hechos que parecen indiscutibles, se presenta con una apariencia de rigor lógico y una "elegancia" en la demostración que son bastante apropiadas para enmascarar sus debilidades; pero una observación más atenta nos lleva a discernir una "trama de errores" en los puntos del tejido [33]. Porque no hizo otra cosa que reunir de una manera regularmente arbitraria un cierto número de hechos, que tuvo el mérito indiscutible de advertir, pero cuya significación y alcance exactos desconoció, agrandando, al parecer, desmesuradamente sus consecuencias y atribuyéndoles una acción desproporcionada con su influencia real. El mismo, en la introducción a su libro [34], nos explicó la génesis de sus ideas, a partir de la exploración de cinco años que realizó a bordo del *Beagle* de 1831 a 1836, y de la que dio cuenta en su *Viaje de un naturalista alrededor del mundo* (1845), como había hecho antes de él François Péron de Cérilly en su *Viaje a las tierras australes* (1806). En el curso de su viaje, Darwin se había visto sorprendido por las relaciones geológicas existentes entre la fauna actual y la fauna ya extinguida de la América meridional, así como por ciertos caracteres de la distribución de los seres organizados que pueblan estos continentes; y le había parecido que estos hechos aportaban alguna luz sobre el origen de las especies, "ese misterio de los misterios", sobre las afinidades mutuas de los seres organizados, sus relaciones embriológicas, su distribución geográfica, su sucesión geológica. Reflexionando sobre todo ello después de su vuelta a Inglaterra, llegó a la conclusión de que las especies no fueron objeto de creaciones especiales e independientes, sino que, como sus mismas variedades, descienden de otras especies por vía de transformación. Luego, a fin de elucidar los medios de modificación y de coadaptación real en este proceso, tuvo la idea de observar la manera cómo se obtienen las razas de animales domésticos y las variedades de plantas cultivadas, utilizando y acumulando por medio de la selección ligeras variaciones accidentales transmitidas por la herencia. Dirigiendo en seguida su mirada al mundo vivo, se dio cuenta que la ley de Malthus se aplica tanto al reino animal como al reino vegetal y que reina entre los seres organizados del mundo entero una *lucha por la existencia (struggle for life)* que deriva inevitablemente de la progresión geométrica de su

[33] Lo que hoy se reconoce comúnmente. Véase, p. ej., el importante estudio publicado por Louis Bounoure en el *Figaro littéraire* del 6 de junio de 1959: "Gloria de Darwin y yerros del darwinismo", en ocasión del centenario de *El origen de las especies;* y el de Jean Rostand en *Les nouvelles littéraires* del 1 de octubre de 1959. Este último autor dice que Darwin "inventó una nueva manera de ver y de comprender la naturaleza"; pero confiesa ser de los que se resisten a ver en su teoría "una explicación de amplio alcance". Como dice Pierre Grassé en el mismo número, "la evolución tiene sus leyes, pero no tuvo todavía su Newton".

[34] Título original en inglés: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Rates in the Struggle for Life.*

crecimiento en número, que sobrepasa en mucho el aumento de sus medios de subsistencia; de donde se sigue que solo sobreviven los individuos cuyas *variaciones accidentales* son ventajosas en la lucha por la vida. Así se opera, a imagen de la selección artificial dirigida por el hombre, una *selección natural* que asegura la *supervivencia de los más aptos*, y que, "en virtud del principio tan poderoso de la herencia", tenderá a constituir por la transmisión de la variación así adquirida una especie dotada de la forma nueva [35].

Tal sería el verdadero origen de las especies, comprendida en ellas la especie humana, en la que todas sus características, tanto las facultades intelectuales como las morales y la religión misma, no serían más que el resultado de variaciones biológicas útiles, transmitidas y fijadas en la especie por la herencia. Conclusión que el gran público, y, para fines totalmente distintos, hombres como Haeckel [36], apoderándose de ella como de un arma de combate, tradujeron en el axioma de que "el hombre desciende del mono", lo que provocó la oposición apasionada del obispo de Oxford, Samuel Wilberforce; del canónigo de Norwich y geólogo Adam Sedgwick, así como de Flourens, de Quatrefages, de Wirchow, y más generalmente de todos aquellos que por entonces eran incapaces de distinguir en el hombre la herencia animal del cuerpo y la creación espiritual del alma, de suerte que, tanto para los adversarios como para los partidarios de la hipótesis darwiniana, la descendencia animal del hombre parecía implicar que el hombre no es otra cosa que un animal.

---

[35] Sir Julian Huxley, en su ensayo sobre "Darwin and the idea of evolution" *(A book that shook the world,* University of Pittsburgh, e *Hibbert Journal,* octubre 1959), recuerda oportunamente que la idea de la selección natural, como explicativa de la adaptación y de la transformación de las especies, se había impuesto simultáneamente al espíritu de Alfred Russell Wallace, entonces enfermo en las Molucas, lo que decidió a Darwin a hacer, junto con él, una comunicación sobre el tema de la Sociedad linneana de Londres en 1858, y luego a publicar su *Origen de las especies* al año siguiente. Por lo demás, como lo demuestra J. Huxley, después de R. A. Fisher *(The genetical basis of natural selection,* 1930), el proceso que Darwin describió con el nombre de *evolución* debería llamarse mejor *epigénesis,* y se encuentra en el desenvolvimiento de la teoría mendeliana de la herencia su justificación más válida.

[36] Ernst Haeckel (1834-1919), a partir de 1868, en su *Natürliche Schöpfungsgeschichte,* lo mismo que en su *Anthropogenie,* aparecida en 1874, aplicaba la teoría transformista al origen del hombre; y en su libro *Die Welträtsel* (1899. Trad. fr. en Schleicher: *Les énigmes de l'univers),* pone, como él dice, las bases de una filosofía monista, destinada a hacer inútiles, para la explicación del mundo, a Dios, la libertad y la inmortalidad del alma, lo que aboca a la fundación efímera, en 1906, del "Deutsche Monistenbund". Los árboles genealógicos de las especies animales que estableció a partir de las pretendidas móneras implican, como él mismo dijo, la más alta fantasía.

Ahora bien: la conclusión que se sacaba de aquí es, aun suponiendo verdaderas las premisas, completamente inaceptable; porque, con toda evidencia, y Bergson y Teilhard de Chardin lo probaron claramente, el advenimiento del hombre señala el advenimiento de un mundo nuevo [37]. Y, lo que resulta todavía más enojoso para la suerte, incluso puramente científica de la teoría, las premisas mismas deben ser tomadas con cautela, cuando no son francamente erróneas y están contradichas por los hechos. En efecto, las pequeñas variaciones insensibles, cuya acumulación, según Darwin, asegura al individuo que es su portador, y luego a sus descendientes, una ventaja en la lucha por la vida, son en su comienzo de tan débil amplitud y de tan completa ineficacia, que resultan incapaces para cumplir el papel que se les señala. Pero entonces ¿qué es ese "azar" que se repite indefinidamente, actuando siempre en el mismo sentido—lo mismo que el hombre lo hace intencionadamente en la selección artificial—, para conservar, transmitir y aumentar esas pequeñas variaciones hasta llegar a hacerlas útiles? ¿Deberá apelarse, para esquivar la dificultad, a un proceso de adaptación, activo o pasivo, que se proseguiría a través de las existencias individuales sucesivas? Pero ningún hecho conocido permite afirmar que las variaciones somáticas adquiridas por el individuo afecten a sus células germinales y se transmitan a sus descendientes [38]; todos los hechos conocidos nos imponen, por el contrario, la conclusión de que los hábitos o los caracteres adquiridos por el individuo no son ni transmisibles ni transmitidos, lo que equivale a echar por tierra enteramente la teoría lamarckiana de la evolución. Que ha habido evolución es cosa apenas discutible; pero hay que guardarse de confundir la *evolución* con el *transformismo;* quien dice evolución, no dice necesariamente descendencia genealógica, como lo admite sin discusión Darwin, porque todo puede explicarse

---

[37] Desde el simple punto de vista biológico, como lo observa Vialleton *(L'origine des êtres vivants,* Plon, 1929, pág. 297), "los caracteres propios del hombre, el lugar privilegiado que ocupa en la naturaleza y su desenvolvimiento al final de los tiempos geológicos hacen de él un tipo aparte". Véase también lo que dice a este respecto Edouard Le Roy, *Les origines humaines,* Boivin, 1928, pág. 36, y antes de él Marcellin Boule, *Les hommes fossiles,* Masson, 1921, pág. 461.

[38] Como lo hemos mostrado a lo largo de nuestro libro sobre *L'habitude. Essai de métaphysique scientifique,* Boivin, 1929, nueva ed., 1940, cap. V, "Les habitudes peuvent-elles être transmises?", págs. 101-32, con referencia a los trabajos de Lucien Cuénot *(La genèse des espèces animales,* 2.ª ed. Alcan, 1921, págs. 326 y sgs. "Non-hérédité des caractères acquis"), a los de Morgan y de Jean Rostand, y a la crítica de las discutidas experiencias de Pavlov (1923) sobre la transmisión hereditaria de los efectos del adiestramiento y de los "reflejos condicionales" así formados en el individuo.

también, y mejor aún, por el desenvolvimiento de un plan de la creación [39].

De todas maneras, las modalidades de esta evolución, su mecanismo íntimo y sus causas, he aquí lo que la hipótesis de Darwin no nos revela en modo alguno, y lo que una atenta observación ha forzado a los biólogos y pensadores a buscar en otra dirección distinta a la suya. En efecto, todos los hechos contradicen el papel que él asigna a las causas fortuitas, es decir, al azar, esa nada de razón; todos los hechos igualmente, y la ausencia notable de verdaderas formas intermedias o de construcciones graduales de órganos nuevos apropiados, van contra la suposición de una transformación progresiva que hacía nacer una especie de otra especie, un tipo de otro tipo. Por el contrario, las especies aparecen de una manera discontinua, por una *mutación* brusca surgida de una variación germinal, ella misma debida, como lo mostró Cuénot [40], a una *preadaptación,* que es en lo que consiste la verdadera selección natural. Estas mutaciones y su transmisión hereditaria (cuando se produce) no son el resultado de *hábitos* adquiridos, sino de *aptitudes* congénitas, inherentes, sin duda, a los genes y a los cromosomas que las encierran, constitutivas en todo caso del fondo del ser, que se forman, se desenvuelven y se transmiten en virtud de un cierto impulso a través de la descendencia, y que responden a una cierta idea o a un cierto fin; en suma, a un cierto *tipo de equilibrio,* que no podríamos por ningún proceso, y con mayor razón por ninguna combinación accidental de mecanismos, sacar de un tipo de organización que difiere esencialmente de él, como la reptación difiere del vuelo o de la marcha.

[39] Louis Vialleton, *L'origine des êtres vivants,* págs. 375 y sgs.

[40] Lucien Cuénot (1866-1951). Véase sus dos grandes libros sobre *La genèse des espèces animales* (2.ª ed. refundida, 1921, en particular, págs. 223, 237 y sgs., 283) y sobre *L'adaptation* (1925). Apoyándose en los trabajos de Naudin, de Bateson, de Hugo de Vries y de los mutacionistas, en los estudios de Weissmann relativos a la selección germinal y en las leyes de la herencia descubiertas por Mendel, Cuénot mostró muy bien *(Genèse,* pág. 467) el enlace de las tres nociones de *herencia mendeliana,* de *variación germinal* y de *preadaptación,* y la aplicación que puede hacerse de ello a las *ortogénesis* o series evolutivas ordenadas, orientadas en un sentido determinado, lo que justifica las conclusiones de los metafísicos sobre la existencia de un plan preestablecido *(Invención y finalidad en biología,* 1941).—Sabemos que, según las leyes puestas en evidencia por el monje austríaco Mendel (1822-1884), las variaciones que testimonia la evolución orgánica serían debidas a cambios, mecánicamente inexplicables, en la naturaleza o en la cualidad de los factores de los *caracteres* que, incluso "dominados", no son ni absorbidos ni destruidos, sino que reaparecen en los descendientes siguiendo leyes definidas al menos estadísticamente (como lo observó en el cruzamiento de guisantes de flores rojas y de flores blancas).

Esto es lo que estableció con mucha fuerza, en una obra capital, cuyo título es la réplica al de Darwin: *El origen de los seres vivos. La ilusión transformista,* un sabio embriólogo, Louis Vialleton, de Montpellier [41], que había partido, como el gran naturalista de Nancy, Lucien Cuénot, del transformismo integral, pero que, como él, se vio llevado por la naturaleza misma a reconocer el carácter artificial y plenamente esquemático de series construidas con la ayuda de algunos caracteres aislados, arbitrariamente escogidos, sin relación con su conjunto, que es lo único que cuenta y lo que explica el detalle de la naturaleza viva y de los seres organizados. De acuerdo con los resultados obtenidos por los más eminentes de los naturalistas contemporáneos, vio y mostró que, al contrario de la ley biogenética formulada por Haeckel, según la cual la filogénesis (o desenvolvimiento del reino animal) sería la causa mecánica de la ontogénesis (o desenvolvimiento individual) que la reproduciría de manera resumida, el paso de los tipos inferiores a los tipos superiores se opera, no por gradaciones insensibles, sino por ajustes precoces, en los embriones, de bosquejos infinitamente plásticos, que no son los órganos, sino los esbozos de las formas virtuales propias del tipo y que se realizarán en él según un cierto plan [42]; que las pretendidas pruebas del transformismo no prueban otra cosa que la existencia de una Inteligencia creadora que produce, o hace que se produzca [43], sobre un tema o un modelo simple una infinidad de variaciones, no ciertamente dejando al azar de la vida el cuidado de concertarlas y de realizarlas,

[41] Louis Vialleton (1859-1929). Véase, igualmente de él, su gran obra *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du transformisme,* Doin, 1924; y sobre él la noticia que le hemos consagrado en el *Journal des débats* del 31 de diciembre de 1929.

[42] *L'origine des êtres vivants,* págs. 144 y sgs., 147. Cf. las interesantes investigaciones embriológicas de V. Grégoire en Lovaina. Es aquí, con toda probabilidad, donde debe buscarse la clave del problema, porque, como ya hemos dicho en otra parte *(L'habitude,* Advertencia de la nueva ed. 1940, pág. XXI), la mutación verdadera, origen de la evolución, y más generalmente el principio de todo desenvolvimiento, tanto específico como individual, no es otra cosa que la acción inteligible, y sin duda inteligente, de la fuerza creadora sobre el germen o sobre los esbozos embrionarios, algo así como una reproducción del impulso original sobre el eje mismo por el que pasa la vida. De igual modo, y en otro plano, el nuevo libro de un autor no procede del libro precedente, sino del desenvolvimiento de su propio pensamiento.

[43] Según la expresión del padre Teilhard de Chardin *(La vision du passé,* pág. 217), con referencia a la opinión de Santo Tomás de Aquino (2 *Sent.,* d. 12, q. 1, a. 1) y a la noción de "discreción" divina (Monseñor Bouyssonie). Este autor observa que hay que guardarse de confundir, en la hipótesis transformista, el plan científico de la sucesión en el tiempo con el plan filosófico de la causalidad profunda, y concluir, como se hace con demasiada frecuencia, del primero el segundo.

sino combinándolas todas a la vez según un plan de conjunto inicial y haciendo aparecer de pronto en cada época los resultados acabados de las combinaciones nuevas que se encuentran incluidas en ellas; que el mundo vivo tiene sus leyes, expresadas en planes o tipos de organización, ramas, clases y órdenes, que son discontinuos y complementarios en el espacio y en el tiempo; que el simple devenir, del que Lamarck y Darwin hacían derivar todo, si puede explicar, en efecto, las categorías inferiores de la sistemática, variedades, especies y géneros, es plenamente impotente para dar cuenta de esos grandes tipos de organización, que se formaron de una vez, que aparecieron inicialmente juntos, con un desarrollo en forma de chaparro[44], en virtud de una preadaptación inmediata y total; en fin, que estos tipos presiden todo el devenir y duran tanto como la vida sobre el globo, sin cambiar en su constitución esencial. Así se manifiestan, no solo la *estabilidad* de la vida, sino la *complementariedad* de las formas en las que se expresa; doble idea de una importancia capital (conocemos el papel que representa la segunda en la física nuclear); doble idea que concede la primacía a la idea de la *evolución,* pero otorgándole así mismo su verdadero sentido. Porque, cuando examinamos la acción del tiempo, nos vemos llevados a constatar, por la lentitud de las transformaciones superficiales y la rapidez de las transformaciones profundas, que no hay ninguna relación exacta entre la duración del tiempo transcurrido y la importancia de las modificaciones constatadas[45], sino que todo acontece como si la evolución fuese una evolución dirigida, procedente de un designio inicial que, según los momentos, las circunstancias y los tiempos, por la liberación en cierta manera explosiva de las potencias o "razones seminales", como decían los Padres de la Iglesia, depositadas en el ser vivo por un pensamiento creador, realiza gradualmente el orden de conjunto que preside todo el desenvolvimiento.

En suma, el examen atento de los hechos nos lleva a concluir contra el transformismo—pero gracias a él, cuyos errores fueron fecundos por las perspectivas que abrió—que la vida es creación, y creación continua; que cada una de las grandes formas vivas expresa una idea, o un cierto tipo de equilibrio al que la naturaleza salta y en el que luego se detiene, y que todas ellas forman un orden, que responde a una armonía preestablecida, como lo prueban los hechos sorprendentes de complementariedad y de preadaptación; que este mundo es un mundo dado, un mundo querido; que el Creador hizo su proyecto, dejando por discreción a las causas

[44] Como lo sugería en 1894 el gran paleontólogo K. Zittel. Vialleton, págs. 31 y 373; cf. pág 175 ("Tipos específicos y tipos de organización").
[45] Vialleton, págs. 257 y sgs., 262.

segundas el cuidado de actuar allí donde les corresponde hacerlo o dejar hacer; que el hombre, cima y fin de la creación, que constituye por sí solo un tipo aparte y en un mundo aparte, apareció cuando el universo estaba dispuesto para recibirlo, y que actúa a su vez sobre sí mismo y sobre el universo preparando el advenimiento del espíritu. Pero en todo esto, forzoso nos es confesarlo, alcanzamos los efectos, no las causas; los signos, y no las cosas significadas; de las causas y de las cosas nada podemos conocer de cierto por la simple investigación científica, limitada a las apariencias, que no bastan para darnos cuenta de ellas, porque el secreto del universo escapa a esta investigación, y cuanto más examinamos el conjunto de los seres y de las cosas, tanto más transparece que, más allá de la materia misma cuya estructura y destino nos resultan desconocidos, la vida permanece como el gran misterio[46] en el que subyace sin duda la expresión del enigma y que nos remite finalmente a una finalidad trascendente como única cosa conforme con la razón[47].

Spencer mismo, no obstante su esfuerzo por encontrar el "ritmo del universo" y por dar de él una explicación "científica" según las leyes de la mecánica, confiesa que todo nuestro conocimiento es no solamente limitado, sino relativo; y encuentra así el principio de un "realismo transfigurado", que se funda en la realidad de lo Incognoscible, pero se declara impotente para alcanzarlo[48].

Por su parte, Darwin lo confesó con entera franqueza[49]:

[46] Como me lo confiaba Bergson el 2 de marzo de 1938 *(Conversaciones con Bergson,* págs. 351 y sgs., de la ed. esp.), y como se deduce, en efecto, de su gran libro sobre *La evolución creadora,* 1907.
[47] "La teoría de la evolución", dice de manera excelente Rémy Collin, "solo se hace racional desde el momento que superpone una interpretación finalista a la explicación mecanicista corriente" *(Cahiers de philosophie de la nature,* "Le transformisme", Vrin, 1927, advertencia). Las mismas conclusiones en Vialleton, *L'origine des êtres vivants,* pág. 380, y en Cuénot, *Scientia,* t. XLIV, septiembre de 1928, pág. 178.
[48] El término "Incognoscible" (Unknowable) sirve de título a la primera parte de los *First principles* de Spencer (1862). Véase en particular el cap. IV, final "Relativity of all knowledge". Spencer toma aquí por su cuenta los argumentos de Hamilton y de Mansel y saca de ellos los principios de lo que llama "the transfigured realism" *(Principles of psychology,* 1870-1872, cap. XIX). La noción de "incognoscible" es un elemento esencial de todas las filosofías designadas desde Thomas Huxley (1869) con el nombre de "agnosticismo", todas las cuales, según la justa observación de Bergson *(Vocabulaire de la philosophie,* de A. Lalande, sub. V° Incognoscible) cometen el error de concluir de la *limitación* de nuestro conocimiento su *relatividad* profunda.
[49] *Life and letters of Charles Darwin,* Londres, 1888, t. I, pág. 313. Lawrence J. Henderson, que cita y comenta este texto *(The order of nature,*

Una fuente de convicción en la existencia de Dios, que está en relación con la razón y no con el simple sentimiento, actúa profundamente en mi ánimo y me parece tener un gran peso. Esta razón se obtiene de la dificultad extrema, o mejor de la imposibilidad, de concebir este inmenso y maravilloso universo, comprendido en él el hombre con su capacidad de ver hacia atrás en el pasado y hacia adelante en el futuro, como el resultado de una ciega casualidad o de la necesidad *(of blind chance or necessity).* Reflexionando sobre ello, me siento inclinado a mirar del lado de una Causa primera dotada de un espíritu inteligente, análogo en cierta manera al del hombre; y así merezco ser llamado un teísta.

Sin embargo, esta convicción, que era muy fuerte en él cuando escribió *El origen de las especies,* se hizo gradualmente, aunque con fluctuaciones, mucho más débil, al tiempo que le surgía la duda sobre la capacidad del espíritu humano para resolver tales problemas, si es verdad, como cree firmemente—y, añadiremos nosotros, muy poco racionalmente—, que este espíritu se desenvolvió a partir del espíritu inferior de los animales inferiores y se reduce a ellos. En tales condiciones, concluye, "no puedo pretender proyectar la menor luz sobre problemas tan abstractos: *el misterio del comienzo de todas las cosas resulta insoluble para nosotros;* debo, pues, limitarme, por mi parte, a permanecer agnóstico".

Confesión significativa y singularmente sorprendente en un sabio que es también un hombre, pero un hombre al que falta el espíritu filosófico. "The mystery of beginnings of all things is insoluble by us." La cosa es segura, si se atiene a los métodos habituales de investigación del sabio; y vale más, sin duda, resignarse así a la ignorancia que pretender indebidamente erigir en *origen* verdadero, es decir, en *causa* esencial, las primeras formas conocidas que reviste un organismo, una institución o una idea en el curso de su desenvolvimiento en el tiempo, porque es preferible la ausencia de solución a una solución errónea. Pero la dificultad no queda dirimida. Nos hace retornar si acaso al sentido primordial del *misterio* de las cosas, sobre el cual tendremos todavía que volver; y hace que aparezca la importancia decisiva de una noción nueva y más profunda, que se impone al sabio como se impondrá a Darwin, cuando mire las cosas sin prejuicio, una noción que es apta para darnos la clave del desenvolvimiento de las cosas en el tiempo: la de la *finalidad inteligente* que preside y explica todo el proceso. Esta finalidad no hay que buscarla, sin duda, hacia adelante, sino hacía atrás, en la *vis a tergo,* o fuerza creadora, de la que procede inicialmente el movimiento [50]; pero no se manifiesta sino en el curso del desenvolvimiento, de suerte que viene a ser, en el proceso individual del crecimiento, la encina que "explica" la bellota de la que salió, y a la vez, aunque en un sentido un poco diferente, en el proceso colectivo de la evolución, el hombre que "explica" la serie animal al término de la cual se hizo presente.

Cambridge Mas. 1917, pág. 208), muestra que Darwin, aun resistiéndose a admitir la presencia en la naturaleza de un designio o de una intención, no puede escapar a la conclusión de que hay en ella una finalidad o una teología. En cuanto a la doctrina spenceriana de la evolución *(ibíd.,* páginas 134 y sgs.), descansa en la creencia de que en todas las cosas se manifiesta una tendencia hacia un orden o "equilibrio dinámico" tal como lo había concebido Hume en sus *Dialogues concerning natural religion* (1779): idea que permanece como uno de los principios de la física y de la biología modernas y que está de acuerdo con la ley de las fases de Willard Gibbs y el teorema de Le Chatelier, pero que, en la forma en que la exponen Spencer y el evolucionismo, presenta, como hemos mostrado, graves confusiones y errores manifiestos, y no podría servir de base a una "filosofía sintética" (Henderson, págs. 43-51, 121-38).

4. Newman y la idea de desenvolvimiento. La esencia del tiempo. La instantaneidad de la visión divina no anula el desarrollo de la creación continua en su fidelidad a la Idea de la que procede. Antes y después: preparación y desenvolvimiento. Causas: instrumentos. El gesto y la Idea. El valor de catolicidad de la experiencia personal: "Mi Creador y yo." La misteriosa inteligibilidad de lo real dado.

Esta noción de la finalidad, mucho más compleja y mucho más profunda que la de la evolución mecánica, es muy apropiada, en efecto, para explicar el proceso del desenvolvimiento que los hechos

[50] Como lo demostró profundamente Bergson en *L'évolution créatrice,* págs. 55, 113. Cf. J. Chevalier, *Bergson,* pág. 212, y todo lo que sigue sobre "Evolución y creación". A lo que Bergson añade *(Evol. créat.,* pág. 59): "El puro mecanicismo sería, pues, refutable, y la finalidad, en el sentido especial que nosotros le damos, demostrable por cierto lado, si se pudiese establecer que la vida fabrica ciertos aparatos idénticos por medios diferentes, sobre líneas de evolución divergentes." Ahora bien: esto es precisamente lo que se observa en los hechos de heteroblastia (Salensky, 1899), donde se ve cómo la naturaleza aboca a resultados idénticos (la comparación entre el ojo de los vertebrados y el de los moluscos) por procesos embriogénicos diferentes (en el primer caso, la expansión que emite el esbozo del cerebro en el joven embrión; en el segundo, derivación directa del ectodermo). *Ev. cr.,* págs. 67 y sgs., 81. J. Chevalier, *Bergson,* págs. 215 y sgs. Es notablbe, por lo demás, que en Inglaterra y en América se tienda cada vez más a reintroducir en la *evolución* la *finalidad* que Spencer y Darwin habían creído desterrar de ella, como lo testimonian la teoría de la *Emergent evolution,* debida a Lloyd Morgan (1923-1925), la célebre obra de Samuel Alexander: *Space, Time and Deity* (1920), así como los importantes trabajos de Sherrington y de Haldane, y los de

nos manifiestan, del que, como ya había reconocido Aristóteles[51], el puro mecanicismo es incapaz de darnos cuenta. Ahora bien: antes de Darwin y de Spencer había sido ya atisbada con la mayor claridad por otro inglés, un teólogo, un historiador y un místico, al que su descubrimiento, surgido de una reflexión profunda y desinteresada sobre su propia vida interior, condujo, de manera inesperada, del anglicanismo a la religión universal, católica: el que fue denominado justamente el Platón de Oxford, John Henry Newman (*160). En este punto capital Newman fue un precursor, y un precursor cuyo pensamiento sobrepasa singularmente el de sus sucesores.

Sabemos que en 1857, es decir, dos años antes de la publicación del famoso libro sobre *El origen de las especies,* Newman había expuesto al doctor Sullivan puntos de vista semejantes al pensamiento central de Darwin[52]. Pero sería un error ver, como hace Auguste Sabatier[53], en su teoría del desenvolvimiento una simple adaptación de la idea de la evolución biológica a la historia de los dogmas y a la teología; los hombres cuya autoridad invoca o podría invocar no son biólogos, sino teólogos e historiadores o pensadores religiosos, como Vincent de Lérins, Suárez, Melchor Cano y Vázquez, el padre Petau, y en una época más reciente, Joseph Butler, Joseph de Maistre y Möhler, e incluso Guizot[54]. Y no se podría

Hughlings y Jackson y sus sucesores sobre la evolución como desenvolvimiento ascendente opuesto a la disolución, que es el paso de un nivel superior a un nivel inferior de desenvolvimiento, definidos lo "superior" y lo "inferior" en términos de espíritu (J. Chevalier, *L'habitude,* caps. VI y VII).

[51] Véase *La notion du nécessaire chez Aristote,* págs. 13 y sgs., 24-28 ("El mecanismo y el problema del azar"), 140 ("Determinación sinónimo de finalidad"). Así se comprende que Newman haya podido decir *(The idea of a University,* 1852, pág. 109): "En muchas cosas pensar justamente es pensar como Aristóteles; querámoslo o no, conscientes o no de ello, somos sus discípulos." Pero es justo también hacer notar que, antes de Aristóteles y de Platón, Heráclito había proclamado que el mecanismo no es más que la realización de un fin, la operación de una sabiduría, armonía o justicia, que gobierna el mundo según una necesidad inteligente, y que pone de acuerdo los contrarios sin identificarlos ni confundirlos, como hace el pensamiento del hombre. El orden no tiene nada que ver con el mecanismo (Diels, 12 B 10, 23, 28, 51, 54, 94).

[52] E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine,* 1905, pág. 291. Cf. J. Guitton, *La philosophie de Newman,* 1933, págs. 117 y sgs.

[53] *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit,* Fischbacher, 1903, págs. 126 y sgs.

[54] Newman se refiere varias veces (sobre todo, *Essay,* págs. 7-8) al famoso canon de Vincent de Lérins en su *Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universitate;* "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus". Si aproxima el desenvolvimiento doctrinal al desenvolvimiento orgánico, lo hace en el sentido en que lo toma este autor, "ut nihil novum proferatur in senibus quod non in pueris antea latitaverit" (Carta a lord Acton del 19 de julio de 1862); y le alaba por haber definido el desenvolvimiento de la doctrina cristiana "profectus fidei, non permutatio" *(Essay,* ed. 1845, pág. 89). Menciona a Maistre y a Möhler entre los que reconocieron implícitamente la teoría del desenvolvimiento (pág. 27); cita por extenso (pág. 52) las lecciones de Guizot sobre la *Historia de la civilización en Europa* (1828), y se refiere constantemente (págs. 114, 123, 151, etc.) al libro de Joseph Butler (1692-1750), del que se alimentó su pensamiento, sobre *La analogía de la religión, natural y revelada, con la constitución y el curso de la naturaleza* (1736), analogía que se manifiesta, no en los *hechos* de la Revelación, singulares por naturaleza, sino en los *principios* que son comunes a todas las obras de Dios, que realiza sus designios naturales por un lento proceso de etapas sucesivas (by slow successives steps, página 114).

ver en ella[55], en efecto, un ensayo de justificación dialéctica de la posición romana, a la que llegó mucho después, como conclusión de su trabajo, ni[56] una intervención de los criterios lógicos en el dominio de la vida, porque hay que guardarse muy bien de confundir el lenguaje que emplea, y no puede por menos de emplear, para expresar su intuición primera, con esa intuición misma en su contenido concreto y vivo. Como lo mostró en su *Gramática del asentimiento*[57], el asentimiento nocional es algo muy distinto al asentimiento real, pues el uno aprehende las cosas exteriormente en su relación abstracta, y el otro las aprehende interiormente, en su realidad concreta, por una experiencia personal propia de cada individuo; en suma, por ese instinto del espíritu, la intuición, que nos revela en las formas cambiantes la presencia de seres individuales ocultos, cuya unidad es compleja y cuya identidad es móvil. Ahora bien: lo que hay que captar para comprender el pensamiento de Newman es la intuición de la que procede.

Esta intuición es una cierta idea del tiempo, en su naturaleza

[55] Como inclina a pensarlo el padre George Tyrrell (1861-1909), atrevido discípulo de Newman, en su libro *Christianity at the cross-roads,* Londres, 1909, pág. 30.

[56] Como lo declara W. F. Storr, *The development of english theology in the nineteenth century,* Longmans, 1913, pág. 302.

[57] *An essay in aid of a grammar of assent,* Londres, Burs, 1870; trad. fr. por madame Gaston Paris, revisada por Henri Bremond, Bloud, 1907, págs. 26-29, 69, 92, 144. Libro capital, que Georges Sorel colocaba en primer plano, si no por encima de todas las grandes obras de la filosofía moderna, y en el que Maurice Blondel se inspiró profundamente. La distinción entre la *idea* y su *fórmula* constituye el fundamento de toda la teoría del desenvolvimiento, porque *el ser en el tiempo* es algo que cambia siempre y necesariamente en sus formas múltiples y sucesivas (tal es la ley de todo lo creado), pero que cambia realmente para permitir a alguna otra cosa—la idea—permanecer la misma y subsistir idéntica a sí misma a través de las formas en las que no se agota *(Essay on development,* cap. I, sec. I: "On the process of development in ideas", págs. 32-35). Se sigue de aquí que la historia pura no es juez de los hechos, de las cosas y de los hombres: "la historia no es un credo" *(ibid.,* pág. 7), sino que requiere para su explicación una clave, el Tiempo verdadero, que es

real, en su contenido, en su ritmo y en su papel. Tras las variaciones accidentales que no radican en la esencia de un ser o de una cosa, y que señalan para este ser o esta cosa, a pesar de lo que diga Darwin, una alteración o una regresión, más que un desenvolvimiento o un progreso, se encuentra "el hecho inherente a la naturaleza del espíritu humano, a saber: que el tiempo es necesario para la plena comprensión y perfección de las grandes ideas"[58], que no se manifiestan de una vez en toda su plenitud, sino que exigen un cierto tiempo para su elucidación. Ahora bien: este rasgo no radica solamente en la limitación de nuestro espíritu, en el carácter sucesivo de sus modos de aprehensión y de pensamiento, y en los límites que le son propios; radica también, en primer lugar y por encima de todo, en la naturaleza íntima de las cosas, que el tiempo no desenvuelve solamente a nuestros ojos, sino que desenvuelve verdaderamente realizando sus virtualidades[59], es decir, haciendo pasar su esencia una e idéntica a la existencia múltiple y cambiante. El tiempo, por lo demás, no es una cosa simple. En los documentos inéditos conservados en el Oratorio de Birmingham, donde terminó sus días[60], Newman hace notar que, para una persona que tiene una caída accidental, los momentos son horas, de suerte que podemos preguntarnos si el tiempo no estaría presente por entero en el instante, *in puncto*, siendo entonces su forma sucesiva relativa tan solo a nuestro espíritu. Pero a esta cuestión que se plantea y a la objeción que implica responde él mismo que, si el conjunto del proceso es instantáneo, sin embargo el *orden* de los elementos o de las ideas que figuran en él da perfectamente la imagen real del tiempo. Podemos recoger aquí una comparación de Santo Tomás[61]. Cuando vemos desde lo alto de una montaña

la voz de Dios. En suma, la historia es un relativo, que traduce lo absoluto, pero sin coincidir con él. Véase J. Chevalier, *Trois conférences d'Oxford*, ed. Spes, 1928, III (Newman y la noción de desenvolvimiento), págs. 59-68.

[58] *Essay on development*, pág. 27.

[59] En este punto, y aunque conceda, en su concepción de la evolución "analítica", un lugar sin duda excesivo al criterio de la continuidad lógica, el padre María Sola (*La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid, 1923, trad. fr. Gabalda, 1924) está en acuerdo profundo con Newman, contra Suárez, que ve en el desenvolvimiento una simple explicitación de lo que estaba contenido, no solo virtualmente, sino formalmente, en el depósito primitivo, mientras que, tanto para María Sola como para Newman, la conclusión teológica está contenida realmente, sin duda, pero virtualmente, en la premisa de la fe. Tal era también la posición de Santo Tomás de Aquino.

[60] Cuaderno de 116 páginas sobre cuestiones metafísicas, con el deseo manifiesto, formulado el 25 de septiembre de 1888, de que estas notas no sean nunca publicadas. La observación a que aquí nos referimos, y que figura en las págs. 63-64 del cuaderno data de marzo de 1860.

[61] *Sum. theolog.*, 1.ª q. 14, a. 3 ad 3 ("Utrum scientia dei sit futurorum contingentium").

que una procesión se sucede ante nuestros ojos, percibimos de esta sucesión en una sola ojeada lo que ha sido, lo que es y lo que será, lo que pasó y lo que pasará; y la instantaneidad de nuestra visión no anula la sucesión del desenvolvimiento, sino que lo ve todo de una vez.

Ocurre lo mismo, aunque en un grado verdaderamente eminente, con la instantaneidad de la visión divina. Ahora bien: todo lo que es o existe sin ser el Ser mismo participa de la duración así caracterizada, de suerte que, no sin razón[62], vemos en ella el tejido mismo de nuestro ser y de todas las cosas, y concebimos el universo como una *continuidad de creación*. Esta concepción singularmente profunda, que pasó inadvertida para Darwin y Spencer, constituye el núcleo principal de la noción newmaniana de desenvolvimiento. Nos muestra en el tiempo la sustancia de la evolución, y en la creación, la causa activa que asegura su fidelidad a la *idea* de la que procede[63].

Pero la fidelidad o, si se quiere, la autenticidad de un desenvolvimiento verdadero se reconoce precisamente en diferentes capas que expresan los diferentes aspectos de esta noción fundamental: la preservación del tipo o de la idea, que es el primero y el más importante de todos; la continuidad de los principios bajo la diversidad de las formas en las que se traducen, el poder de asimilación, la anticipación del futuro, la sucesión o consecución lógica, las adiciones preservadoras del pasado, el vigor crónico que señala su duración—*duración*—, es decir, la permanencia en el cambio, la continuidad en el tiempo, junto con la perpetua germinación de una vida siempre nueva y siempre consistente consigo misma; caracteres todos ellos cuyo fin común, que asegura su convergencia, consiste en garantizar la unidad sustancial de un ser o de una idea que solo cambia para permanecer la misma (*161). Tal es, en efecto, la ley de todo desenvolvimiento verdadero, en el interior de una cierta forma una vez aparecida, ley que no excluye en modo alguno la diversidad de las formas que rige en todos los dominios, al menos en los que no se trata de una Verdad una por defini-

[62] Con Bergson (*Durée et simultanéité*, pág. 83), que cita en su apoyo las palabras del matemático filósofo Whitehead, que afirma la necesidad de admitir un "advance of nature" (*The concept of nature*, Cambridge, 1920). Ahora bien: el mismo Whitehead, en 1924, aproximaba este punto de vista al de Newman sobre el desenvolvimiento y formulaba la opinión de que nuestra sorprendente coincidencia era debida a la influencia ejercida sobre él y sobre mí por Newman, cuyo pensamiento, según Bergson, "es más actual que lo ha sido nunca" (*Conversaciones con Bergson*, ed. esp., pág. 40).

[63] "...a development true or not true, that is faithful or unfaithful to the ideas from which it is started" (*Essay*, pág. 44). Sobre los siete "distinctive tests of a true development", véase cap. I, sec. III, págs. 57-93.

ción[64]. Pero, considerando bien las cosas, nos damos cuenta que para Newman sólo el *desenvolvimiento, de lo verdadero* merece el nombre de *verdadero desenvolvimiento,* y que, propiamente hablando, solo hay también desenvolvimiento y, por consiguiente, vida allí donde se halle un germen de verdad, es decir, una Idea. El desenvolvimiento verdadero se reconoce, pues, en el hecho de que une al cambio continuo, signo de la vida, la permanencia esencial, señal de la verdad.

Esta continuidad viva no es, por lo demás, una fluencia uniforme: "Hay un tiempo para cada cosa", gustaba de decir Newman, y el tiempo es constitutivo de esta cosa. Es decir, que en el corazón de lo real y de cada realidad singularmente existente está latente el tiempo—"El tiempo, ¡qué maravilla!"[65]—, un tiempo que se renueva sin cesar según su ritmo propio, y que, gracias a esta renovación, mantiene siempre vivos el orden y la permanencia que lo caracterizan. "Ever new, yet ever old", escribe Newman acerca de la Revelación[66]; y otro tanto podría decirse, *mutatis mutandis,* del crecimiento de la verdad en su espíritu, lo mismo que en el espíritu de todos los hombres, esto es, la germinación, el crecimiento y la culminación de alguna verdad viva, que actúa durante un período de tiempo suficiente para llegar a la representación adecuada de la idea original, o más exactamente de lo que esta idea significaría originalmente. Este proceso no tiene nada de común con una demostración matemática en la que cada uno de los pasos sucesivos es una simple *evolución* del que lo precedió; se sirve de los espíritus como de instrumentos para acrecer y explicitarse por intususcepción, y su pureza consiste, no en su aislamiento, sino en

[64] Como lo es la Verdad religiosa revelada, cuyo "desenvolvimiento", "elucidación" o "explicitación", que la conduce a su término según las leyes de la economía divina, no tiene nada que ver con las "variaciones" en las que Bossuet, antes de Newman, hizo patente un signo de corrupción y de error, curiosa, pero lógicamente, unido a un carácter estático. Esta Verdad Newman la encontró tan solo en la Iglesia católica. Porque, dice en otra parte *(Difficulties of Anglicans,* 1850, I, 344-46), "el proceso de desenvolvimiento doctrinal que en ella se ha realizado no está regido por el azar; obedece a leyes definidas, como todo lo que proviene de Dios. Prueba de que el cristianismo tiene el mismo autor que el mundo físico y moral". Pero los hechos de la Revelación prueban, además, que fue, específicamente en su forma católica, objeto de una Providencia especial.

[65] Cita de Wilfrid Ward, *The life of John Henry Cardinal Newman,* Londres, 1912, t. II, pág. 311. Newman añade: "La vida es, cada año que pasa, más maravillosa": maravillosa para la sensibilidad estremecida de un hombre que, al término de su vida, se sorprende y goza con el canto de los pájaros como un niño que lo oye por primera vez, con el sentimiento teñido de melancolía, de esa melancolía con la que nuestra existencia crea el pasado, renovando de año en año lo que fue, para hacer de él lo que es y lo que será.

[66] *Essay on development,* pág. 103.

su continuidad y en su soberanía. Podría hablarse mejor de una fuerza que busca su punto de aplicación y su dirección, que se mantiene en suspenso, que tantea, que hace ensayos, que se lanza y de nuevo se detiene y descansa. Estas oscilaciones y este ritmo dependen parcialmente de las circunstancias y del medio en el que el desenvolvimiento se produce, y al que se refiere por su misma rapidez, el orden de sucesión de sus diferentes estados, su radio de acción, su organización interna junto con las otras formas o ideas a las que está enlazado; pero dependen también, por otra parte, del carácter rítmico de todo lo que vive, y, por consiguiente, de toda duración vital. Así todo desenvolvimiento corre un riesgo, pero un riesgo necesario: "es puesto al día por la prueba y lucha por la perfección"[67]. En suma, no es otra cosa que la *finalidad del trabajo* en el mundo.

Esta es la razón por la que todas las virtualidades que están contenidas en el capirotazo inicial, es decir, en el acto creador del que proceden, se manifiestan más claramente y más plenamente en el curso y al término del proceso, más que en su origen. Newman discernió muy claramente, tras la "superstición de los orígenes", el sofisma, corriente hoy día también entre los defensores de la evolución, tanto en biología como en sociología, que confunde el *origen* con el *principio* y la primera forma que reviste el desenvolvimiento de una idea con esta idea misma. Se dice con frecuencia que la corriente es más clara cerca de su fuente; pero esta imagen no se aplica al caso presente, porque, por el contrario, la corriente es más regular, más pura y más fuerte cuando su lecho se hizo profundo, ancho y entero. "Su origen o sus comienzos no son la medida de sus virtualidades ni de su campo de acción. Al principio nadie sabe lo que puede y lo que quiere, ni lo que es o lo que vale"[68]. El origen no explica lo que salió de él, sino que es la sucesión, el desenvolvimiento mismo, el que explica el origen verdadero, o la idea de la que procede, siempre que de uno a otro haya continuidad.

Ahora bien: de aquí se obtiene una conclusión de inmenso alcance. En efecto, allí donde el mecanicista no ve más que un *antes* y un *después* en el orden de la sucesión, el historiador imbuido de la idea de desenvolvimiento sabe distinguir una *preparación* y un *desenvolvimiento* de la ideal real, lo mismo que, en lo que se llama comúnmente las causas, percibe *instrumentos* o *intérpretes.*

La idea de la pauta, la idea dirige el juego, la idea dispone de los acontecimientos y de los hombres, y dispone del tiempo mismo, o

[67] *Ibid.,* págs. 36-38.

[68] *Ibid.,* pág. 38: "Its beginnings are no measure of its capabilities, nor of its scope. At first, no one knows what it is, or what it is worth."

mejor utiliza todo esto respetando la naturaleza de lo que utiliza y conformándose a la ley del tiempo que no quiere ser forzado ni estimulado, porque tal es el plan de la acción providencial, *patiens quia aeterna,* y de ahí que la paciencia sea una gran virtud de la inteligencia y de la voluntad. A este respecto, Newman cita el ejemplo tópico del sacrificio *(Essay,* págs. 103-04). El *rito* del sacrificio aparece en el origen. Moisés lo prescribe. Luego, con los profetas, el *espíritu* se abre paso: proclaman que la obediencia es mejor que el sacrificio, e Isaías dice que Yahvé abomina del incienso. En fin, El que vino, no para destruir, sino para cumplir lo que dicen la Ley y los Profetas, Cristo, *termina* el desenvolvimiento guardando el rito, como lo prueba el uso de la primitiva Iglesia, pero introduciendo en él el espíritu y la verdad que le dan todo su sentido [69]. Ocurre así, analógicamente al menos [70], con todo desenvolvimiento natural; y, para tomar un ejemplo más próximo a nosotros, la historia de las instituciones y de las costumbres jurídicas nos ofrece la prueba: el *gesto,* que aparece primero, se revela en la sucesión del desenvolvimiento como habiendo servido simplemente para preparar la realización de la *idea,* que le preexistía, por lo demás, más profundamente y más alta que en el espíritu de los hombres o el designio de los seres en los que debe realizarse; la idea que lo alumbró, que lo dirigía implícitamente, de la que es el signo y el efecto, pero que no se expresa distintamente, y por lo demás imperfectamente, más que a lo largo del tiempo, por medio de sus efectos o de sus formas visibles.

Ahora bien: esta duración verdadera, consecuencia de un gesto creador, que procede él mismo de una idea superior a todo el desenvolvimiento salido de ella [71], esta vida siempre joven, vigorosa, enérgica, persuasiva, progresiva, que crece sin sobrepasar nunca su

[69] "...sacrifice was not removed, but truth and spirit added" *(Essay,* página 104). Desde este punto de vista, como lo observa Newman, el estudio de las profecías mesiánicas, y más generalmente—porque "la Biblia entera está escrita según el principio del desenvolvimiento"—, el del desenvolvimiento religioso en Israel a partir del germen o del dato primitivo hasta la venida de Cristo, este estudio, aclarado con el conocimiento más perfecto que tenemos de los pueblos del Oriente, sería particularmente revelador: mejor que cualquier teoría abstracta, mostraría la diferencia *toto caelo* que existe entre un desenvolvimiento verdadero y el *statu quo* acompañado de variaciones, de evoluciones y de progresiones o de regresiones esporádicas, y a veces a un desenvolvimiento parcial, pero frustrado, como lo encontramos en todos los demás sistemas religiosos del antiguo mundo, sin exceptuar siquiera el mazdeísmo (G. Pouget).

[70] En cuanto a los principios, que son comunes a todas las obras de Dios, Autor de la Naturaleza y Autor de la Gracia, como ya lo hemos visto *(Essay,* pág. 123).

[71] "Since development are in great measure only aspects of the idea from which they come..." *(Essay,* pág. 77).

medida, que se extiende sin debilitarse, y se renueva sin dejar nunca de ser ella misma, son reconocidas por Newman en la catolicidad *(Essay,* pág. 446); y he aquí el porqué vino a la Iglesia que las encarna, sintiendo, como dice en las últimas líneas de su libro, que el tiempo es corto, que la eternidad es larga y que el hombre no puede colmar el tiempo, que pasa, más que reuniéndose con lo eterno, que no pasa.

Cuando se le pedía que manifestase las razones de su conversión [72], se negaba rotundamente a ello porque había reconocido la imposibilidad de trazar de una manera adecuada y fiel los pasos y el progreso de un espíritu vivo en marcha hacia la verdad: "¿Por qué me he convertido?—escribe a Northcote en 1846—, esto no puede ser expresado en una fórmula, sino que exige tiempo para ser realmente comprendido. Si pudiese expresar mis razones en una fórmula, no serían por esto más inteligibles ni más comprensibles; de hecho, el principal objeto de mi *Ensayo* fue clarificar este punto y hacer ver en él un principio general. Diríase: sabemos ahora sus razones y conocemos su valor. Pues bien: no, no las sabéis, no podéis saberlas, a menos que pongáis en ellas un poco del tiempo y del trabajo que me han costado. Es preciso que accedáis a *pensar* y que os dejéis llevar de la mano de Dios a donde ella quiera conduciros."

Y este pensamiento, que no es otra cosa que un consentimiento al pensamiento de Dios sobre nosotros [73], este pensamiento, que es en cierta manera constitutivo de nuestro ser, nos sobrepasa singu-

[72] A decir verdad, hay una doble conversión de Newman: la de agosto de 1816, en la que comenzó a tomar conciencia del misterio cristiano, de la realidad y de la incomunicabilidad de lo invisible, y comprendió que, si hay un Dios, solo a El hay que amarle *(Apologia pro vita sua,* trad. fr., con intr. de M. Nédoncelle, Bloud, 1939, pág. 24; cf. págs. XIV y sgs.); y la del 8 de octubre de 1845, que, como conclusión de su libro y de todo su desenvolvimiento propio, le llevó a hacerse católico, con la firme convicción y la conciencia clara de que, desde el punto de vista verdaderamente filosófico (sin perjuicio del poder que tiene la razón bien dirigida de conocer la existencia de Dios y la inmortalidad del alma), *no hay,* para un espíritu perfectamente consecuente consigo mismo, *posición media,* ni lugar de reposo, *entre el catolicismo y el ateísmo,* entre el todo y la nada, y que la humanidad rebelada contra su Creador deberá, en el plazo de cien años, escoger entre uno y otro *(Apologia,* págs. 280 y sgs. Nota II, de diciembre de 1880, en apéndice a la *Gramática del asentimiento).* En una de sus últimas notas *(Documents inédits de l'Oratoire de Birmingham,* pág. 116: "Last words, on reason and faith", 30 de agosto de 1870) recuerda con mano temblorosa "aquello (dice) en lo que he insistido tantas veces, en diversas publicaciones, a saber: que no hay lógicamente lugar de reposo entre el catolicismo y el ateísmo, y en particular que no podemos detenernos a mitad de camino en el teísmo".

[73] Como lo vio perfectamente Aimé Forest, *Du consentement à l'être* (Aubier, 1936), *Consentement et création* (1943).

larmente, de suerte que el ser mismo, para realizarse, no tiene más que seguirlo a donde él lo lleve, sin que pueda tomar una conciencia clara de las razones que lo dictan. Toda la concepción newmaniana del desenvolvimiento brota de aquí, quiero decir de una experiencia *personal* que termina su persona, pero sobrepasándola, porque pone a su alma en presencia de su Creador: "Myself and my Creator", como dice, remedando a Santa Teresa:

> Desde mi infancia había sido inducido a considerar que mi Creador y yo, su criatura, éramos los dos únicos seres, en el sentido pleno y propio de la expresión, *in rerum natura*... Es cara a cara, *solum cum solo*, como pasan todas las cosas, entre el hombre y su Dios. Solo Dios creó: solo El rescató; en su presencia vamos a la muerte, y contemplándole gozaremos de la felicidad eterna [74].

Entonces, entre el espíritu y su objeto, entre nosotros y nosotros mismos, no se interpone ninguna otra sombra que las inherentes a la condición de nuestro espíritu aquí abajo; nuestro espíritu ve su objeto plenamente, en su relación con su Creador, Dios, que le da su realidad y, por esto mismo, su sentido. Así, en sí mismo, y por extensión en cada persona, en cada ser individual, en cada cosa misma, ve la Idea eterna de Dios que constituye su esencia, que da cuenta de su existencia y le confiere su significación haciendo manifiestos su principio y su fin.

Con ello Newman da un sentido a la evolución, en la que un Darwin, un Spencer, sus epígonos y sus discípulos, no percibieron más que lo externo, ateniéndose al mundo de las imágenes y de los signos, sin llegar al corazón de la verdad, que cada uno podrá encontrar solamente en su corazón [75]. Leyó en su experiencia personal el secreto del universo; en la marcha de su espíritu hacia lo verdadero, el secreto de todo desenvolvimiento. Cuando en diciembre de 1877 fue nombrado *fellow* honorario del colegio de la Trinidad en Oxford, quiso, nos dice, "ver de nuevo una vez más antes

[74] *Apologia*, cap. I ("Historia de mis opiniones religiosas hasta 1833"), cap. IV (De 1841 a 1845), trad. fr., págs. 24 y 233. Sobre el texto de Santa Teresa *(Vida*, cap. XIII. *Camino*, caps. 28 y 35), que da, decía Leibniz, "una reflexión considerable en filosofía", véase *El pensamiento cristiano*, páginas 647 y sgs. En un drama lírico que es el punto culminante de su obra, *El sueño de Geroncio* (1866), Newman describe con un acento incomparable los estados por los que pasa el alma, en el momento en que escapa a los latidos del tiempo para unirse inmutablemente en la felicidad eterna a su Creador, Dios.

[75] Las dos divisas de Newman, una pascaliana (que figuraba en sus armas cardenalicias), otra platónica (grabada en la lápida funeraria del claustro de Edgbaston), eran: *Cor ad cor loquitur* y *Ex umbris et imaginibus ad veritatem.* Todo Newman está ahí (Wilfrid Ward, *problems and persons,* Londres, 1903, págs. 260-83).

de su muerte lo que nunca había esperado volver a ver, el lugar en el que había comenzado la batalla de la vida, con su buen ángel a su lado". Y, añadía, "casi lo considero demasiado para mí...". Sin embargo, después del brindis de James Bryce, hizo uso de la palabra, y, con el espíritu más deliciosamente simple y natural, con una mezcla patética de tristeza y de alegría, evocó su juventud, el pasado, el pasado que no vuelve; p. ej., un paisaje de plantas familiar que sobresalía por encima de la muralla, frente a la ventana de la habitación en la que había vivido... Lo que fue, ya ha sido y no volverá más. Pero en lo eterno el pasado estará presente, lo mismo que en lo universal la diversidad se incorpora a la unidad. Y aquí abajo, en esta morada de sombras y de imágenes, el vivo y constante sentimiento de la presencia de Dios, que nos hace partícipes en el gesto creador que nos hace ser, nos desvela un reflejo o un rayo de lo invisible que es la realidad misma, y nos encamina a través del tiempo hacia la morada eterna de la verdad.

Ahora bien: todo esto es misterio. Pero un misterio que se impone al espíritu con una fuerza soberana. Diez mil dificultades, decía Newman [76], no producen una duda. La existencia de Dios es precisamente lo que origina más dificultades, y, sin embargo, es para mí tan cierta como mi propia existencia. El mundo parece desmentir esta gran verdad, de la que todo mi ser está penetrado. Cuando considero la multitud de razas humanas, sus desventuras y su destino, el miserable comienzo de las realidades más duraderas, la debilidad y la discontinuidad de las señales de un designio superior, y esta evolución ciega de la que salen poderosas fuerzas o grandes verdades, la marcha de las cosas que parece proceder de elementos incomprensibles y no deja entrever ninguna finalidad, la grandeza y la pequeñez del hombre, la extensión sin límites de sus aspiraciones, la corta duración de su existencia, el velo que encubre su futuro, la derrota del bien, el triunfo del mal, la condición de toda la especie humana, "sin esperanza y sin Dios en el mundo", quedo completamente desconcertado, como si mi propia existencia acabase de ser negada. Experimento, al no percibir en este mundo vivo y móvil ningún reflejo de su creador, el mismo sentimiento que experimentaría si, al mirarme en un espejo, no viese en él mi rostro. Todo esto me desazona, me llena de temor e imprime en mi espíritu el sentimiento de un misterio profundo, que escapa absolutamente a las soluciones humanas. Pero el misterio mismo es señal de realidad; nos envía invenciblemente a lo invisible que lo hace ser y que lo explica. Porque *si* hay un Dios,

[76] Al comienzo del cap. V de la *Apologia* ("Mi estado de espíritu desde 1845"), trad. fr., pág. 276. Véase, para lo que sigue, págs. 278-79.

puesto que hay un Dios—y estoy tan seguro de ello como de mi propia existencia—, debe haber también algo más que lo que veo y aprehendo. La energía de la inteligencia humana, lo mismo que sus luces, aumenta en razón de los obstáculos que encuentra y que la fuerzan a superarse; se desenvuelve con vigor y con alegría, brusca y suave, bajo los terribles golpes del arma forjada por la mano divina y solo se encuentra en posesión de sí misma cuando acaba de ser fulminada *(Apología,* pág. 287).

Así, Newman, reconociendo el sentido de la evolución, del desenvolvimiento y del tiempo en el proceso contrastado por el cual Darwin dejó de conocerlo, nos lleva al punto al que nos había conducido la crítica de *El origen de las especies.* Darwin confiesa que el misterio del origen de todas las cosas se nos escapa y, falto de un conocimiento seguro de Dios, nos condena a no conocer nada en absoluto—porque en esto consiste el agnosticismo. Newman tiene la clara visión de que el misterio es lo que nos estimula y lo que produce luz en nosotros al ponernos en presencia de lo real, quiero decir de la obra de Dios, de los "poemas" del divino Artista, el Creador, cuya presencia sentimos en el interior de nosotros (*162), conociendo así con certeza que existe, aunque permanezca incomprensible para nosotros. Esta confesión y esta visión son como las dos caras opuestas de una misma prueba, porque están de acuerdo para poner en evidencia el carácter misterioso de lo real. Ahora bien: esta constatación es de extrema importancia para la elaboración de lo positivo, porque hace que se nos aparezca lo real a una luz muy diferente a aquella bajo la que nos lo presentaban, por una parte, Comte, y por otra, los alemanes. Comte decía que, para el nuevo espíritu filosófico, "la palabra *positivo* designa lo real por oposición a lo quimérico, con exclusión permanente de los impenetrables misterios de que se ocupaba sobre todo su infancia" [77]. Los alemanes, lógicos más que filósofos o experimentadores, tendían a identificar lo real y lo racional, tomando como principio el axioma de Hegel [78] de que, para el idealismo, "la razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad, no solamente para sí, sino en sí", o, más brevemente, que "la razón es la certeza de ser toda realidad". Pero, a decir verdad, lo real no puede construirse según las normas, las medidas y las exigencias del espíritu humano; es un *dato* que hay que descubrir y aprehender en su misteriosa inteligibilidad, un inteligible que no se deja reducir a lo que nuestro pensamiento juzga como tal, sino que lo sobrepasa sin contradecirlo y aun, por el contrario, iluminándolo. Así ocurre

[77] *Discurso sobre el espíritu positivo,* § 31. Cf. Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* II, 6-16.

[78] *Fenomenología del espíritu,* V, "Certeza y verdad de la razón".

con la persona, con el individuo como tal, cuyo fondo más íntimo en su relación con su Creador es un suprapersonal, que trasciende a distancia y desde lo alto, pero sin negarlo, lo que yo aprehendo de mi *yo* propio; así ocurre con el tiempo, con la duración verdadera, cuya sustancia es un intemporal, a saber: ese eterno siempre presente [79] en la continuidad de creación que incluye la duración sin anularla.

5. Claude Bernard y Pasteur. El determinismo superior de la vida. La idea creadora, directriz de la evolución vital. Degradación de la energía (Carnot) y disimetría de las causas (Curie). La vida es el germen. La primitiva creación y la disimetría molecular, secreto del Universo.

De este hecho capital, que confiere a lo positivo su verdadera significación y su valor propio, sabios creadores que fueron tambien pensadores, Pasteur y Claude Bernard en primer lugar, tuvieron la justa noción, y Cournot, el matemático filósofo, definió perfectamente sus implicaciones y su alcance exacto.

Hemos señalado la crítica decisiva que hizo Claude Bernard del *Curso de filosofía positiva* (*154) y las reservas de Pasteur, que reprochaba a Comte y a los positivistas, sus discípulos, el no haber tenido en cuenta la más importante de las nociones positivas, la de lo infinito [80]. Pero ¿cómo poner remedio a estas graves lagunas de la teoría positivista? ¿Y qué hará el sabio positivo en presencia de lo real? Claude Bernard nos lo explica en su magistral *Introducción al estudio de la medicina experimental* (1865): "El sabio no busca por el placer de buscar; busca la verdad para poseerla, y la posee ya en los límites que expresan las ciencias mismas en su estado actual" [81]. Podría incluso decirse que no la posee sino en la medida en que toma conciencia de los *límites* que la naturaleza de las cosas impone a su investigación, y de la distancia que existe y existirá siempre entre lo que conoce y lo que le queda

[79] La *Dialectique de l'éternel présent* de un Lavelle (I, del Ser. II, Del acto. III, Del tiempo y de la eternidad. IV, Del alma humana, 1928-1952) es perfectamente admisible, a condición de que se haga de lo eterno lo sustancial y de lo presente lo adjetivo, lo que no resulta siempre perfectamente claro en Lavelle, y sin lo cual se corre el riesgo de abocar a esa encarnación, o mejor a esa absorción, de la eternidad en el instante, lo que constituye, en sentido propio, la gran "herejía" de la filosofía moderna (cf. J. Chevalier, *L'idée et le réel,* 2.ª ed., 1940, pág. 100).

[80] En su *Discurso de recepción en la Academia francesa,* ya citado, página 298, nota 4.

[81] *Introducción,* 3.ª p., cap. IV, § IV, ed. Delagrave, pág. 353. Véase para lo que sigue págs. 351 y 355-57.

por conocer. Porque esta distancia le impide detenerse en su camino para sistematizar los resultados adquiridos, que son parciales por definición; ahora bien: la sistematización, por afirmación y deducción puramente lógicas y especulación *a priori*, es verdaderamente un enquistamiento científico, parecido al de una parte del organismo que deja de participar en la vida general de este organismo: los sistemas tienden a someter el espíritu humano y a separarlo de las cosas mismas, porque en la naturaleza todo se mantiene y nada podría ser visto aislada y sistemáticamente [82]. Tal es precisamente el papel del espíritu filosófico de estímulo a la inteligencia a la manera de un aguijón, que, al proponerle la masa inagotable de las cuestiones no resueltas, mantiene también en ella esa sed de lo desconocido, ese fuego sagrado de la búsqueda, esa aspiración a un saber más completo y a una perfección mayor, ese esfuerzo por remontar hacia la causa y la fuente de las cosas, que constituye lo propio del pensamiento humano y la señal de las cosas sobre él.

Esto equivale a decir que hay, presente en la ciencia y en el método, lo mismo que en toda concepción verdadera de las cosas, de la experiencia y de la idea creadora que las fundamenta, un cierto sentido metafísico de la verdad y de la realidad misma, que no se sobreañade, sino que las inspira y conduce al espíritu hacia adelante en el misterio del mundo, permitiéndonos descubrir y ver, cuando no comprender, por esta especie de revelación que es la intuición [83] o el sentimiento, los hechos en los que se traduce el orden que rige la naturaleza y que solo la experiencia puede mostrarnos, porque la lógica de la naturaleza no es la del hombre.

[82] *Introducción*, pág. 355. En su artículo sobre "Le progrès dans les sciences physiologiques" *(Revue des Deux Mondes*, 1 de agosto de 1865), Claude Bernard define muy exactamente el determinismo científico y luego añade: "El papel de la ciencia experimental consiste en enseñarnos lo que ignoramos, mostrándonos que el límite de nuestros conocimientos se detiene en el determinismo; pero, por una maravillosa compensación, a medida que la ciencia estruja nuestro sentimiento y abate nuestro orgullo, aumenta nuestro poder." Y el conocimiento de las causas primeras, el conocimiento de lo absoluto, negado a la ciencia, no lo es al espíritu humano: "El hombre tiende a él por el sentimiento. Sería, por lo demás, malo para la ciencia que la razón o la experiencia viniese a reprimir completamente el sentimiento o la aspiración a lo absoluto." Lo que hace patente a lo largo de su manuscrito *Filosofía* (véase la conclusión de J. Chevalier, págs. 53-61 con las referencias); y lo que inspira toda su concepción de la ciencia, que, al contrario de las que consideran la realidad como un todo sistemático a construir o reconstruir por el pensamiento humano, recuerda sin cesar, percibe y mide la distancia entre la lógica del hombre y la de la naturaleza (H. Bergson, "La philosophie de Claude Bernard", en *La pensée et le mouvant*, págs. 263-66 ó 235-37).

[83] *Introducción*, 1.ª parte, cap. II, § 2: "La intuición o el sentimiento engendra la idea experimental." Cf. en particular, pág. 56.

El determinismo rige la ciencia; sin duda alguna, no hay progreso científico si no se admite el determinismo de los fenómenos, es decir, la existencia de causas que determinan su aparición y definen sus condiciones de existencia. Pero este determinismo ¿qué es? ¿En qué medida rige la naturaleza misma? Si examinamos los fenómenos de la vida—y es aquí donde el misterio de las cosas se nos revela en su plenitud y en su pureza—, nos damos cuenta que el determinismo que se manifiesta en ellos es un *determinismo complejo* y un determinismo *armónicamente jerarquizado*, en el que todos sus elementos están coordinados y como concertados para un fin último común; el fisiólogo o el médico debe, pues, considerar la armonía de ese conjunto que estudia, a la vez que trata de penetrar en su interior para aprehender la finalidad armónica y preestablecida de acciones parciales que son solidarias y generadoras unas de otras, "sin perder nunca de vista las condiciones especiales de todos los fenómenos particulares cuya resultante constituye el *individuo*" [84]. Y no porque deba atenerse a los hechos particulares, pues solo la generalización puede constituir la ciencia. Pero el exceso de generalidades crea una ciencia ideal que no tiene relación con la realidad. Hemos de admirar, sin duda, dice Claude Bernard, los vastos horizontes entrevistos por el genio de los Goethe, Geoffroy, Saint-Hilaire, Darwin, que nos presentan todos los seres vivos como la expresión de tipos que se transforman incesantemente en el curso de la evolución. El mismo se sorprendió como ellos del orden o del concierto que se manifiesta en la evolución propia de los seres vivos. Pero, por una parte, reconociendo que este orden no puede explicarse por la acción irregular y variable de circunstancias exteriores accidentales, ve en él el efecto de "tipos definidos, preexistentes, a los que se conforman los organismos lo mismo que una obra de arte se ejecuta según un pensamiento determinado de antemano" [85], constituyendo lo que él llama "ideas orgánicas"; y piensa que estas ideas orgánicas pasan por tradición de generación en generación, como ya lo había mostrado Harvey en su *De generatione*. Por otra parte, observa que la concepción darwiniana hace desaparecer la individualidad de cada ser vivo para no ver en él más que un reflejo del conjunto al que pertenece. Ahora bien: si nos entregásemos exclusivamente a esta contemplación hipotética de las generalidades abstractas, daríamos en seguida la espalda a la realidad. "En efecto, el médico no es el médico de los seres vivos en general, ni siquiera el médico del género humano, sino el médico del *individuo* humano, y aún más el médico de

[84] *Ibid.*, 2.ª p., cap. II, § 1, págs. 137-40, 144.

[85] Según la justa expresión de Ravaisson a propósito de Claude Bernard *(La philosophie en France au XIXe siècle*, pág. 133).

un individuo en ciertas condiciones mórbidas que son especiales suyas y que constituyen lo que se llama su idiosincrasia"[86]. Solamente después de haber descendido lo más profundamente posible en la intimidad de los fenómenos vitales considerados en el individuo podrán el fisiólogo y el médico remontar a una generalidad verdadera, es decir, a la "generalización armónica de la variedad en la unidad", que les entregará la inteligibilidad de lo individual o, si se quiere, de lo universal en lo individual.

Pero esto nos lleva lejos. En efecto, desde este punto de vista, la concepción positivista, en la que Claude Bernard[87] se había alineado primeramente, y la posición agnóstica misma aparecen como insostenibles; y una y otra se encuentran ampliamente sobrepasadas. No solamente el sabio, sino también el filósofo, dejan de reconocerse el derecho a negar lo desconocido; más aún, suponiendo que lo tengan por incognoscible, no pueden ya ignorarlo ni relegar fuera de su dominio la investigación de las causas primeras, para atenerse, como quería Comte, a las leyes de los fenómenos.

El determinismo científico, que es, por lo demás, algo muy distinto al fatalismo, es limitado por naturaleza y no se basta a sí mismo; no se aplica más que a las causas segundas o causas próximas, e, igualmente, no concierne más que a la condición necesaria de un fenómeno cuya manifestación no es forzada. Se suspende, por consiguiente, a un *sí* hipotético, que escapa, sin duda, a su poder, pero que deberá tener en cuenta y que revela un "determinismo superior", porque supone una *idea directriz y creadora*, que está al comienzo de todo.

[86] *Introducción*, pág. 145.

[87] En un papel inédito, anterior al período fecundo de recogimiento y de maduración filosófica en Saint-Julien en 1865-1866, Claude Bernard trazaba con mano juvenil estas líneas (citadas en la conclusión de mi edición de *Philosophie*, pág. 50): "Soporto la ignorancia: he aquí mi filosofía. Tengo la tranquilidad de la ignorancia y la fe de la ciencia. Los demás no pueden vivir sin fe, sin creencia, sin teoría. Yo, en cambio, paso sin ellas. Duermo sobre la almohada de la ignorancia. No sé y no sabré nunca, lo acepto sin atormentarme, espero. No caigo por esto en el nihilismo, trato de conocer las relaciones." Antes de 1865 se le hubiese podido incluir entre los discípulos de Augusto Comte: decía muy gustoso que el hombre pasó del sentimiento a la razón para abocar a la experiencia, que suplantó esos dos poderes; para él, en este estadio de su pensamiento, todo lo que sobrepasa a la ciencia pertenece a lo desconocido, y sin duda a lo incognoscible: no lo niega, lo ignora. La posición a la que llega en 1865 es muy diferente, como lo testimonia su manuscrito *Philosophie* y todos sus escritos fechados en esta época. Se trata de una posición resueltamente antipositivista, que concede su lugar al sentimiento, a la creencia y, para decirlo todo, a la metafísica *(Ibid.*, págs. 51-61 y las referencias). Para él, la ciencia, salida de una creencia, termina en una creencia.

Si hubiese que definir la vida con una sola palabra, que, expresando bien mi pensamiento, pusiese de relieve el único carácter que, en mi opinión, distingue claramente la ciencia biológica, diría: la vida es la *creación*. En efecto, el organismo creado es una máquina que funciona necesariamente en virtud de las propiedades físico-químicas de sus elementos constitutivos... Porque llamamos vitales a las propiedades orgánicas que no hemos podido reducir todavía a consideraciones físico-químicas; pero no hay duda que algún día se llegará a ello. De suerte que lo que caracteriza la máquina viva, no es la *naturaleza* de sus propiedades físico-químicas, por complejas que sean, sino la *creación* de esta máquina, que se desarrolla a nuestros ojos en las condiciones que le son propias y según una idea definida que expresa la naturaleza del ser vivo y la esencia misma de la vida.

Cuando un pollo se desarrolla en un huevo, no es la formación del cuerpo animal, en tanto que agrupamiento de elementos químicos, lo que caracteriza esencialmente la fuerza vital. Este agrupamiento no se produce sino como consecuencia de las leyes que rigen las propiedades físico-químicas de la materia; pero lo que es esencialmente del dominio de la vida y lo que no pertenece ni a la química, ni a la física, ni a ninguna otra cosa, es la *idea* directriz de esta evolución vital.

En todo germen vivo hay una idea creadora que se desenvuelve y se manifiesta por la organización. Durante toda su duración, el ser vivo permanece bajo la influencia de esta misma fuerza vital creadora, y la muerte llega cuando no puede ya realizarse. Aquí, como en todas partes, todo deriva absolutamente de la idea que crea y dirige; los medios de manifestación físico-químicos son comunes a todos los fenómenos de la naturaleza y permanecen confundidos y en desorden, lo mismo que los caracteres del alfabeto en una caja a la que una fuerza va a buscarlos para expresar los pensamientos o los mecanismos más diversos[88].

Admirable página, cuyo alcance metafísico no es menor que su valor metodológico, porque el punto de vista que se expresa en ella introduce en la ciencia experimental, y en particular en la ciencia de la vida, la noción primordial de creación. Ahora bien: esta misma noción había sido puesta en evidencia en otro dominio y por otros caminos tan positivos por Carnot, cuando estableció el principio de la *degradación de la energía,* la más positiva, a la vez que la más metafísica, de las leyes de la naturaleza (*163). Porque este principio, que "nos señala con el dedo, sin símbolos interpuestos, sin artificios de medida, la dirección por la que marcha el mundo"[89], nos obliga a colocar en el origen de las cosas una desnivelación enorme que la materia va sin cesar nivelando, una disimetría en las causas que los efectos tienden progresivamente a

[88] *Introducción*, 2.ª p., cap. II, § 1, págs. 147-48.

[89] Bergson, *L'évolution créatrice,* pág. 264. Cf. J. Chevalier, *Bergson,* págs. 230-33.

cambiar en simetría[90]; en suma, una energía creadora de orden extramaterial, extratemporal y extraespacial, lo mismo que la vida nos muestra realizada una idea creadora irreductible a los procesos de que se sirve como si fuesen instrumentos. Energía creadora e idea creadora son a la vez de otra edad y de otro orden distintos a lo que salió de ellas. En estas condiciones la razón se ve inevitablemente forzada a concluir, como lo hace Ravaisson[91]: "Júzguese como se quiera y puédase o no concebir para una potencia que tiende a un fin otro modo de acción distinto al movimiento, una idea, una idea directriz y creadora, no puede comprenderse sin una inteligencia que la conciba y una voluntad que la prosiga... Partiendo de la idea creadora, el fisiólogo filósofo no parece que pueda dejar de llegar al espíritu, único organizador y creador." Lo que fue, como hemos visto (*154), no solamente la convicción final de Claude Bernard, sino su "idea directriz"; esa "idea de reserva", como diría Pascal, de la que tomó conciencia cada vez más claramente a partir de 1865, a medida que se desenvolvía su pensamiento, y que le llevó, por la razón y por la experiencia, tanto como por el sentimiento, a remontar hasta la Causa primera, de la que la causa final es la consecuencia, a ese Dios que garantiza y que fundamenta el orden del universo y el de la naturaleza viva, y que asegura al individuo esa "inmortalidad del alma" cuya idea se le apareció como una "idea experimental"[92].

A estas mismas conclusiones, pero por caminos muy diferentes —diversidad que es, precisamente, señal de verdad—, llegó por su parte Pasteur. También él llegó a reconocer la imposibilidad de arrancar del alma esas altas preocupaciones de esencia eterna como el misterio que envuelve el universo; la existencia del Infinito, único que puede darnos el enlace espiritual entre los hombres, porque es la fuente de toda grandeza, de toda justicia y de toda libertad; la perspectiva del más allá, en la que esa noción estremecedora y terrible del Infinito ha encerrado para siempre al hombre en la tierra, será desvelada para nosotros en las divinas regiones del saber y de la plena luz. Sin duda, estas altas creencias sobrepasan con mucho los resultados positivos a los que llega el sabio;

[90] Según el punto de vista decisivo de Pierre Curie (1859-1906), el descubridor del radium, que coloca la disimetría en el origen de todos los procesos naturales de un mundo en el que es perfectamente inconcebible que la simetría y la homogeneidad sean espontáneamente creadoras de disimetría y de heterogeneidad (*Journal de physique théorique et appliquée*, 1894). Encontraremos también esta noción clave en Pasteur.

[91] *La philosophie en France au XIXe siècle*, pág. 136.

[92] "He aquí lo que yo pienso... 4.º La idea de la inmortalidad del alma es una idea experimental" (*Philosophie*, págs. 22-23).

pero encuentran en ellos sus raíces profundas, y Pasteur no duda en hacer suya la declaración del ilustre físico Faraday: "La noción y veneración de Dios llegan a mi espíritu por caminos tan seguros como los que nos conducen a verdades del orden físico"[93].

Los hechos mismos, interrogados sin idea preconcebida, sin visión *a priori* del espíritu, testimonian la impotencia en la que se encuentra la materia para organizarse a sí misma, y aportan así su prueba en favor de una potencia creadora de la que todo procede, tanto la vida como todo lo demás. Sabemos el interés que puso Claude Bernard en las memorables experiencias e investigaciones por las que Pasteur, en los años de 1860 a 1864, demostró el error de la teoría, comúnmente admitida hasta entonces y recientemente continuada por Pouchet, de las generaciones espontáneas. Veía en ella en primer lugar, lo mismo que Paul Janet[94], una revancha del método experimental contra el frenesí de la especulación racional *a priori*, y una prueba decisiva de la impotencia en la que se encuentra la filosofía puramente especulativa para encontrar la verdad. Todo lo que se funda en una visión sistemática del espíritu es erróneo, en el sentido de que las conclusiones a las que se llega por este camino dejan escapar siempre, y necesariamente, algún aspecto de lo verdadero; solo la experiencia nos enseña lo nuevo, solo ella establece la verdad de los hechos en su complejidad natural y en su carácter concreto; y obliga, finalmente, a la filosofía especulativa y al sabio que, sin saberlo, se deja guiar por ella a plegarse al veredicto de la experiencia que denuncia sus errores. Así, al materialismo ideológico de Büchner, que se funda en la teoría de las generaciones espontáneas y no puede justificarse más que con la ayuda

[93] Discurso de recepción en la Academia francesa, 27 de abril de 1882 (*Œuvres de Pasteur*, VII, 336). De Faraday, Bergson nos decía (*Conversaciones*, pág 194 de la ed. esp.) que era "un genio extraordinario, el iniciador de la física moderna, que pensaba en función de la experiencia, que no era matemático y no aprendió la matemática hasta muy tarde..." Podrán encontrarse las otras declaraciones de Pasteur a las que nos referimos en sus comunicaciones de 1875 a la Academia de medicina sobre la generación espontánea y en las discusiones que las siguieron, en su oración fúnebre de Sainte-Claire Deville (1881), en el discurso pronunciado en Dôle en 1883, así como en esas líneas que puso por escrito con motivo de la conferencia que debía pronunciar en Orleáns el 11 de noviembre de 1867: "El movimiento de la manzana que se desprende del árbol y que cae a la superficie de la tierra está regido por la ley que gobierna los mundos. La primera ojeada del hombre sobre el universo no descubre en él más que variedad, diversidad, multiplicidad de los fenómenos. Que esta ojeada sea iluminada por la ciencia—por la ciencia que aproxima al hombre a Dios—, y que la simplicidad y la unidad brillen en todas partes" (Citado por R. Vallery-Radot, *Vie de Pasteur*, pág. 209. Cf. págs. 349-54, 463, 535).

[94] En su librito sobre *Le matérialisme contemporain* (1864), que Claude Bernard estimaba y aprobaba (*Philosophie*, conclusión, pág. 48).

de hipótesis gratuitas e inverificables, Janet, con la aprobación de Claude Bernard y de Pasteur [95], opone, junto con Milne-Edwards, las prudentes experiencias con las que probó Pasteur, no "que la generación espontánea sea imposible", sino que, "en el estado actual de la ciencia, no existe ningún hecho constatado de generación espontánea", y, por tanto, todos los argumentos que se hicieron prevalecer en apoyo de esta doctrina han sucumbido al peso de los hechos. Pero esto no es todo. Claude Bernard encontraba también en las experiencias de Pasteur la confirmación de sus puntos de vista sobre la unidad de los fenómenos y de los procesos esenciales de la vida, así como sobre su especificidad y su irreductibilidad a los fenómenos físico-químicos. Difería tan solo de Pasteur en cuanto a la interpretación filosófica del hecho: porque, mientras que Pasteur veía en la vida del fermento la causa de la fermentación, Claude Bernard, asimilando el fenómeno a los actos digestivos, lo refería a un agente de orden *químico,* a saber: las diastasas segregadas por los microorganismos; cuando murió, trabajaba por encontrar la prueba de este punto de vista, al que se adhirió Pasteur [96], sin que por ello esta hipótesis relativa al detalle íntimo del modo de acción de los gérmenes afectase al hecho que había puesto en evidencia, a saber: que la aparición de la vida es siempre y necesariamente debida a la presencia de un germen vivo: "porque la vida es el germen y el germen es la vida" [97].

Pero ¿qué es la vida? ¿Qué es el germen? ¿Cómo sorprender, como dice también Pasteur, el secreto de "la primitiva creación", que permanece oculto para nosotros? De una manera más precisa, ¿qué nos enseña la experiencia con respecto a la constitución molecular de los cuerpos y a su estructura interna, en la que debe señalarse la consecuencia del acto creador del que salieron?

Aquí interviene ya en Pasteur otra idea, más fecunda y más inexplorada, de la que todo depende y que nos ofrece una de las claves del universo, conduciéndonos, tal vez, al umbral de la creación: la idea de la *disimetría molecular.*

[95] Véase, en particular, un pequeño trabajo escrito por Paul Janet en ocho hojas, concerniente a "la aplicación del método experimental a la cuestión de la generación espontánea (experiencias de M. Pasteur)", que dio a conocer a Pasteur y que este le devolvió el 26 de marzo de 1860 calificándolo de "resumen muy exacto" (Manuscritos inéditos comunicados por André y Maurice Janet, y citados en mi edición de *Philosophie,* págs. 46-48, con comentario).

[96] Según el testimonio del doctor Morat en su artículo sobre el centenario de Claude Bernard *(Revue de Paris,* 1 de enero de 1914).

[97] Como lo dice en su conferencia del 7 de abril de 1864, en la Sorbona *(Œuvres,* II, 328-46. René Vallery-Radot: *Vie de Pasteur,* pág. 130), y de nuevo en su conferencia del 22 de diciembre de 1883 en la Sociedad química de París sobre la disimetría molecular *(Œuvres,* I, 377).

Esta idea procede de sus primeros trabajos, de las investigaciones de química pura, que, cuando las emprendió, estaba muy lejos de suponer adónde podrían conducirle. Sabemos que se ilustró de una manera precoz, aportando la explicación de un hecho paradójico que el sabio austríaco Mitscherlich había señalado, sin acertar a descubrir su clave. Se trataba de dos sales del ácido tartárico, el tartrato y el paratartrato, que, aunque de composición química idéntica, presentaban propiedades ópticas diferentes, puesto que el tartrato disuelto desviaba la luz polarizada hacia la derecha, en tanto que el paratartrato permanecía sin acción sobre ella. Pasteur estableció que esta diferencia respondía a una diferencia en la forma cristalina, indicio probable de una diferencia en la estructura molecular, ya que, en efecto, los cristales de tartrato presentaban todos una misma disimetría, mientras que los cristales de paratartrato encerraban dos simetrías inversas, a derecha e izquierda, que se neutralizaban, como podía verificarse separando las dos clases de cristales, que producían entonces efectos ópticos opuestos (*164). Ahora bien: prosiguiendo su investigación de las causas ocultas, observó que una solución de ácido paratartárico indiferente al polarímetro se vuelve activa con el tiempo y desvía a la izquierda el plano de polarización. Luego, examinándola todavía más de cerca, descubrió en ella la presencia de una especie de *champignon* o de moho, el *penicillium glaucum* [98], que, haciendo fermentar el ácido tartárico dextrógiro para obtener el carbono necesario a su nutrición, hacía aparecer a la vez el ácido tartárico levógiro por un desdoblamiento debido a las acciones disimétricas de los productos inmediatos naturales que componen el grano, o el germen, del moho. De ahí que, relacionando este hecho singular con otro hecho muy digno de ser observado, a saber: que la propiedad rotatoria molecular no se presentó más que en sustancias elaboradas por el organismo vivo, a lo que se añade la frecuencia de la disimetría molecular en las materias orgánicas naturales, hasta tal punto que esta disimetría parece ser una necesidad de la constitución de las moléculas que se formaron bajo la influencia de la vida [99], se vio llevado a concluir "que es absolutamente necesario que acciones disimétricas presidan durante la vida la elaboración de los verdaderos principios disimétricos" [100]. Lo que, finalmente, por extensión a las otras fermentaciones debidas a microorganismos, le hizo pasar del

[98] Conferencia del 22 de diciembre de 1883 *(Œuvres,* I, 377). Conocemos todo el partido que habría de sacar de este poderoso agente antimicrobiano el que descubrió, en 1928, la penicilina, sir Alexander Fleming (véase su *Vida,* por André Maurois, 1959).

[99] Introducción de 1878 *(Œuvres,* I, 401).

[100] *Observaciones sobre las fuerzas disimétricas,* presentadas en la Academia de Ciencias el 1 de junio de 1874 *(ibid.,* I, 361).

mundo mineral al mundo vivo, luego al animal, y por último al hombre, poniéndole así, "por una lógica casi inflexible de sus estudios" [101], en el camino de una cadena de descubrimientos, los de los microorganismos [102], fermentos, virus, vacunas, que aureolaron su nombre con una gloria imperecedera, haciendo de él uno de los benefactores de la humanidad.

Las aplicaciones sucesivas que, progresivamente, se vio llevado a realizar de su intuición inicial le impidieron seguir profundizando en ella, desviando de una manera inesperada su actividad hacia tareas de una utilidad más inmediata; en presencia de los frutos que obtuvo de estas tareas es difícil afirmar si hemos de deplorarlas o no [103].

Pero, con todo, la amplitud de la obra así realizada no debe hacernos perder de vista el alcance teórico lejano de la idea central de la que surgió. Con razón lamentaba él mismo en sus últimos años el no disponer de una nueva existencia para proseguirla y profundizar en ese "hecho considerable que toca a las condiciones más ocultas de la creación y de la vida, y que llama la atención sobre uno de los más importantes misterios de la organización" [104]. Ella manifiesta plenamente "esa facultad genial que le hacía percibir más allá de los fenómenos particulares horizontes ilimitados" [105]; y, aunque sin duda errónea en su fórmula primera [según la cual los fenómenos de disimetría molecular serían lo característico tan solo de los productos orgánicos naturales (*165)], penetra hasta la gran ley que se encuentra en el origen del universo y en el principio de nuestra estructura física e intelectual, la que la sabiduría china designaba con los nombres de Yin y de Yang, esos dos aspectos complementarios de la realidad total, cuya unión ase-

[101] Conferencia del 22 de diciembre de 1883 *(ibid.,* I, 376).
[102] Fueron bautizados con el nombre de "microbios" por el doctor Sédillot, con motivo de la presentación en la Academia de ciencias, en marzo de 1878, de una nota titulada "De l'influence des travaux de M. Pasteur sur les progrès de la chirurgie", especialmente sobre las aplicaciones que había hecho Lister de ellos a la antisepsia (René Vallery-Radot, *La vie de Pasteur,* págs. 382-83). El término fue aprobado por Littré, que había consultado la cuestión con Sédillot (carta de Littré del 26 de febrero de 1878).
[103] Bergson gustaba de evocar la memorable reunión en la que se discutió, en su casa de Saint-Cergue, la cuestión de saber si Pasteur había hecho bien o mal al abandonar, por el bien de la Humanidad, las investigaciones teóricas que hubieran podido conducirle a descubrir el secreto del universo, de la vida y de la disimetría. Gabriel Hanotaux sostenía la segunda tesis. Balfour se elevó con fuerza contra ella: no admitía ni por un momento que hubiese habido que pagar a un precio tan alto los inmensos beneficios que Pasteur rindió a la Humanidad *(Conversaciones con Bergson,* pág. 337 de la ed. esp.).
[104] Introducción de 1878 *(Œuvres,* I, 402).
[105] Pasteur Vallery-Radot: Introducción al t. I de las *Œuvres de Pasteur,* pág. VII.

gura en el Tao el orden del universo—la derecha y la izquierda, las atracciones y las repulsiones, el sí y el no, los sexos y todo lo demás—, y que él mismo denomina la disimetría. Esta ley se le manifestó en las de la ciencia que nos introduce en el corazón mismo de las estructuras naturales, la cristalografía, y en particular, como él dice, en las acciones disimétricas que presiden la elaboración de los principios primordiales, constitutivos inmediatos de la célula viva. Pero su alcance es, como lo observa él mismo, infinitamente más amplio y más profundo. Nos lo dice en sus *Observaciones sobre las fuerzas disimétricas* [106]:

> ¿Cuál puede ser la naturaleza de estas acciones disimétricas? Pienso yo que son de orden cósmico. El universo es un conjunto disimétrico, y estoy convencido de que la vida, tal como se nos manifiesta, es función de la disimetría del universo o de las consecuencias que entraña. El universo es disimétrico, porque si se colocase delante de un espejo el conjunto de los cuerpos que componen el sistema solar, moviéndose con sus movimientos propios, se obtendría en el espejo una imagen que no puede superponerse a la realidad. El movimiento de la luz solar es disimétrico. Un rayo de luz llega siempre en línea recta y en estado de quietud a la hoja en la que la vida vegetal crea la materia orgánica; el magnetismo terrestre, la oposición que existe entre los polos boreal y austral en un imán, la que nos ofrecen las dos electricidades positiva y negativa no son probablemente más que resultantes de acciones y de movimientos disimétricos.

En una carta que dirigía algunos años antes, en marzo de 1871, a su amigo Raulin, en ocasión de haberse entregado nuevamente a las investigaciones de su juventud "para apartar nuestra vista y nuestro pensamiento de las vilezas humanas mediante la búsqueda desinteresada de la verdad", se expresaba con entusiasmo en relación con las afinidades ocultas existentes entre fenómenos en apariencia muy desemejantes, a través de las cuales le parecía percibir algo del enigma del universo [107]:

> Comencé aquí algunas experiencias de cristalización, aventurándome en una gran empresa si da verdaderamente resultados positivos. Sabe usted que creo en una influencia cósmica disimétrica que preside, naturalmente, constantemente, la organización molecular de los principios inmediatos esenciales a la vida, y que en consecuencia las especies de los reinos de la vida están, en su estructura, en sus formas, en las disposiciones de sus tejidos, en relación con los movimientos del universo. Para muchas de estas especies, si no para todas, el sol es el

[106] Comunicación del 1 de junio de 1874 a la Academia de ciencias *(Œuvres,* I, 361).
[107] René Vallery-Radot: *La vie de Pasteur,* págs. 282-83.

primum movens de la nutrición, pero creo en otra dependencia que afectaría a la organización entera, porque sería la causa de la disimetría molecular propia de las especies químicas de la vida. Querría llegar por medio de la experiencia a aprehender algunos indicios sobre la naturaleza de esta gran influencia cósmica disimétrica. Quizá pueda ser la electricidad, el magnetismo... Y como conviene proceder siempre de lo simple a lo compuesto, trato en este momento de hacer cristalizar el racemato doble de sosa y de amoníaco bajo la influencia de una espiral solenoide en actividad. Intentaré también otras distintas formas de experiencia. Si alguna de ellas tiene éxito, tendremos trabajo para el resto de nuestra vida, y en uno de los campos más importantes que el hombre pueda abordar, porque no pierdo la esperanza de llegar con ello a una modificación muy profunda, imprevista y extraordinaria de las especies animales y vegetales.

Y prolongaba esta intuición adivinadora con notas escritas en un pequeño cuaderno, con experiencias que pretendían interrogar la naturaleza y verificar su idea [108]:

Exponer que la vida está en el germen, que no es más que una transmisión desde el origen de la creación.—Que el germen tiene la propiedad de llegar a ser, ya se trate del desenvolvimiento de la inteligencia y de la voluntad, o, con el mismo título, de los órganos, de su formación, de su desenvolvimiento.—Comparar este devenir con el que reside en el germen de las especies químicas, el cual está en la molécula química. El devenir del germen de la molécula química consiste en la cristalización, en la forma que reviste, en las propiedades que reviste, en las propiedades físicas, químicas. Estas propiedades están en potencia en el germen de la molécula con el mismo título que los órganos y los tejidos de los animales y de las plantas lo están en sus gérmenes respectivos.—Añadir: nada más curioso que llevar la comparación de las especies vivas y de las especies minerales hasta el estudio de las lesiones que se producen unas a otras y de las reparaciones de estas por medio de la nutrición que proviene del interior en los seres vivos y del exterior por medio de la cristalización en los otros. Aquí el detalle de los hechos...

A lo que, en el mismo cuaderno, añadía este encabezamiento de capítulo: "Comunicación sobre la especie en sus relaciones con la disimetría molecular."

La disimetría molecular: todo, en efecto, se reúne aquí, en el gran hecho misterioso que se encuentra en el origen y en el principio mismo de la creación.

[108] *Ibíd.*, págs. 283-84.

6. Cournot. La noción metafísica de orden, fundamento de la ciencia y de la historia, contra la lógica nominalista de los modernos (Círculo de Viena). "El orden amigo de la razón y su propio objeto" (Bossuet). Teoría de la probabilidad. El azar y la Providencia. Orden lógico y orden racional.

Pasteur y Claude Bernard, estos dos sabios geniales, estos dos sabios creadores, abrían para el pensamiento humano un camino nuevo, de perspectivas indefinidas, al ponerlo, por la consideración atenta de los fenómenos de la vida en su enlace con el movimiento que mueve el universo y explica a la vez su devenir y sus estructuras, en presencia de un *orden misterioso* y eminentemente *real*. En vano se tratará de reducir este orden al simple determinismo de la ciencia positiva, incapaz de dar cuenta de él; o al indeterminismo estático de la nueva física, de la que no podría nacer si ya no preexistiese; o a las construcciones arbitrarias de una lógica cuyas leyes y cuyos límites no son los de la naturaleza y los del mundo, y cuyo pretendido "realismo"—simple actualización del nominalismo de la *vía moderna* de la Edad Media, agravada por la negación de la metafísica y de la verdad misma—no sobrepasa los enunciados y la estructura del lenguaje, considerado erróneamente como un "sistema de información", y no como la expresión de la personalidad de cara a lo real [109] (*166). Resistirá a todas estas tentativas de reducción; y la metafísica, a la que estas mismas tentativas tienden a suplantar como fomentadora de seudoproblemas, vacíos de sentido, saldrá de cada uno de estos embates como más inevitable y más indispensable que nunca para su misma comprensión.

La noción fundamental de este orden fue presentada con gran fuerza por un pensador que ha llegado el momento de colocar en su verdadero lugar, uno de los primeros entre los filósofos del siglo XIX, un sabio y un filósofo esclarecido, que fue a la vez un firme creyente y un espíritu libre: Cournot. El pensamiento de Cournot no deja de guardar analogía con el de Renouvier, que se vio llevado, por una reflexión profunda sobre la ley del número y sobre las condiciones de la creencia moral en el destino del hombre, a optar resueltamente, lo mismo que un poco más tarde Evellin [110], por la solución finitista de las antinomias, y a distanciarse así del criti-

[109] Th. Alajouanine.

[110] François Evellin (1836-1909), autor de *Infinito y cantidad* (1880) y de *La razón pura y las antinomias* (1907).

cismo kantiano, del que había partido, para abocar, merced a una crítica severa del entendimiento humano, a conclusiones que le permiten "mantener frente a Dios infinito la personalidad humana creada libre y responsable". Perfo es mucho más profundo. El estudio de las ciencias matemáticas, en particular la *Exposición de la teoría de los casos de azar y de las probabilidades* (1843), la aplicación que hizo de ella a la *Teoría de las riquezas* (1863) y la consideración *Del origen y de los límites de la correspondencia entre el álgebra y la geometría* (1847), luego la reflexión sobre la historia, los hechos, la marcha de las ideas y de los acontecimientos, el encadenamiento de las causas, el papel de lo accidental [111], le condujeron a instituir, como dijo Bergson [112], "una crítica de un género nuevo, que, a diferencia de la crítica kantiana, versa a la vez sobre la forma y sobre la materia de nuestro conocimiento, sobre los métodos y sobre los resultados". Como lo dice él mismo a propósito de sus ideas políticas y religiosas [113], se sitúa en una posición intermedia entre la ciencia y la metafísica, o mejor, respetando rigurosamente sus límites y sus derechos respectivos, vivifica ambas según un método verdaderamente positivo y perfectamente equilibrado que le permite escapar al relativismo en todas sus formas: el relativismo idealista y fenomenológico de Kant y sus sucesores; el positivismo de Comte, al que su repulsa de las causas primeras y finales lleva a erigir lo relativo en absoluto y a deificar al hombre en la humanidad; y también el neocriticismo de Renouvier, impotente para conciliar la afirmación de un absoluto sustancial, que le parece inclinar los espíritus hacia el panteísmo o la religión de la humanidad [114], con la creencia en la independencia, en la libertad y en la inmortalidad de la persona

[111] *Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos* (1872).
[112] *La philosophie*, pág. 19 *(Ecrits et paroles*, II, 430).
[113] Cf. sus *Recuerdos* (1760-1860), editados por Bottinelli, 1913, pág. 129. V. Delbos hizo notar agudamente *(La philosophie française*, pág. 363) la posición intermedia adoptada por Cournot entre el positivismo y la metafísica, que, con frecuencia, se prestó al equívoco de calificarle como positivista, siendo así que su positivismo no es para él más que un punto de partida.
[114] Bajo la influencia de su amigo Louis Ménard, el autor de *Sueños de un pagano místico* y del *Politeísmo helénico*, que escribía las *Cartas de un muerto* (1858) en el momento en que él comenzaba su *Ucronia* (publicada en 1876), Renouvier se inclinó durante varios años hacia una especie de politeísmo bastante próximo al pluralismo de James y de los pragmatistas americanos (Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, 1920). Abandonó al final de su vida "los puntos de vista politeístas" y la "doctrina de la pluralidad, consecuencia de las ideas republicanas" *(Essai de psychologie*, pág. 71), sin repudiar, no obstante, sus ataques contra la utopía del progreso indefinido y fatal; y adoptó un monoteísmo de inspiración cristiana, que admite "la unidad y la personalidad de Dios, la creación y la caída del hombre", a lo que se vio conducido por "la consideración de la unidad de las leyes, y la convicción filosófica de que solo hay ley y mundo para la conciencia; de ahí la unidad de una Conciencia universalmente representativa y creadora" (Carta del 2 de febrero de 1892 a L. Ménard, publicada por Henri Peyre, *Rev. Méta.* 1932, pág. 14). Tesis que constituye el objeto de sus *Ensayos de crítica general*, donde examina las ideas de Cournot, ed. 1875, II; 431-52.

individual [115]—como si el ser humano no pudiese concordar con lo infinito sin absorberse en él.

La relatividad del conocimiento que concibe Cournot es muy diferente a todas estas formas de relatividad. No se atiene a una causa esencial que la haga uniforme, como lo es, para unos, *a parte objecti*, la inexistencia de lo absoluto, y para otros, *a parte subjecti*, la impotencia en que se encontraría nuestro espíritu, dominado por la intuición sensible, para alcanzar otra cosa que no fuesen los fenómenos. Señala tan solo los límites variables de un conocimiento que se eleva progresivamente de un orden de fenómenos, es decir, de apariencias *verdaderas* [116], a un orden de realidades superiores que las fundamenta, sin que por esto llegue a alcanzar nunca la esencia de las cosas; y mide los diversos grados de la *probabilidad* con la que este conocimiento penetra en la inteligencia de este fondo de realidad. Tiene su clave en una teoría de la probabilidad, enlazada estrechamente a una concepción del *azar*, considerado como presente en el corazón del *orden* en el cual manifiesta un orden superior en el que se reconoce la causalidad de Dios. Punto de vista singularmente profundo, nuevo y decisivo, por el cual Cournot aventaja y aun supera las concepciones de la física moderna y las implicaciones metafísicas que ellas encierran; porque, si el Azar y sus leyes reinan soberanamente sobre toda nuestra ciencia, no podemos, sin embargo, sacar una explicación racional de las cosas si no las armonizamos con un Anti-Azar, que no es más que otro nombre de Dios. Cournot precisó de una manera magistral que la razón humana, cuando accede a sobrepasarse para alcanzar lo real, no puede ni eliminar el *hecho* del azar ni darse por satisfecha con

[115] Porque "el filósofo no cree en la muerte" *(Derniers entretiens*, ed. Louis Prat, Coli, 1904, pág. 4).
[116] Cournot distingue *(Ensayo*, § 8) el fenómeno de la ilusión y de la realidad absoluta. La *ilusión* es "la falsa apariencia, viciada o desnaturalizada en razón de condiciones inherentes al sujeto que percibe, hasta el punto de que por esto mismo ofrece solo una idea falsa del objeto percibido". El fenómeno es "la apariencia verdadera, es decir la apariencia que tiene toda la realidad externa que nosotros le atribuimos naturalmente". Pero esta realidad externa es solo relativa, a diferencia de la realidad absoluta "que el espíritu concibe, incluso aunque no tuviese ninguna esperanza de alcanzarla con sus medios de percepción". Cuando desde el puente de un barco veo alejarse los árboles y las casas de la costa, se produce en mí una ilusión de los sentidos, una apariencia falsa; por el contrario, mis

la *noción* que nos forjamos corrientemente de él y que lleva a negarla, negando también las razones de las cosas; y así hace desvanecer nuestras falsas concepciones del orden y del desorden, que forman una pantalla entre nuestro espíritu y las cosas, o, lo que equivale a lo mismo, entre las apariencias y la realidad.

Observador atento de los hechos, a la vez que matemático apasionado por el cálculo de probabilidades, se vio llevado a esta conclusión, como lo testimonian sus *Recuerdos*[117], por una reflexión profunda sobre la historia de su época. Esta época conoció, dice, las convulsiones más completas en todos los órdenes: material, económico, político, social, moral, en la distribución de la propiedad, en las relaciones entre las clases, modos de vida, opiniones e ideas; piénsese, p. ej., en el número y en el rápido aumento de los medios de transporte y de comunicación: ferrocarriles, cables trasatlánticos, apertura de istmos, y todo lo demás, que un porvenir próximo multiplicaría por diez; piénsese sobre todo en la conmoción que siguió a la Revolución francesa, en sus frutos políticos, intelectuales y sociales, en las tendencias nuevas que surgieron a la luz, en el socialismo, en la lucha sin cuartel que libra con un catolicismo renovado, el ateísmo que se levantó contra él, amenazando con inundarlo todo. Ahora bien: esta historia está marcada a la vez con el sello de la necesidad—el viejo edificio tenía que derrumbarse necesariamente—y con el sello de las circunstancias fortuitas, el azar maravilloso, providencial, imprevisible, de un genio como Napoleón, que surge en el momento oportuno para imprimir su huella en los acontecimientos. La consideración de estas múltiples interferencias llevó a Cournot a su concepción de la historia, clave de todo lo demás. Quien reflexiona sobre ellas encuentra en su camino leyes cuya razón puede formularse teóricamente, y sobre todo esa *ley de las edades*, ley fundamental, pero también flexible, que consiste en la sucesión regular de las fases de desenvolvimiento, de madurez, de vejez y de muerte, y que hace que cada civilización particular, lo mismo que cada institución, cada régimen y

sentidos no me engañan cuando me inducen a creer en el movimiento del pasajero que se pasea cerca de mí sobre el puente, aunque la realidad de este movimiento no sea más que fenoménica o relativa en el sentido de que no manifiesta su desplazamiento real con respecto a la costa o a la superficie terrestre, pues este desplazamiento escapa a nuestra observación y solo puede ser concebido por el espíritu, que encuentra su razón en la combinación de los dos movimientos del navío y del pasajero, principio real y no accidental de las apariencias observadas. Ahora bien: "una vez en posesión de este principio de distinción entre los movimientos absolutos y los movimientos relativos, entre los movimientos reales y los movimientos aparentes, el espíritu humano tiene la clave de toda crítica filosófica" (*Tratado*, § 58. *El fenómeno,* dice, es la *realidad relativa).*

[117] Ed. Botinelli, págs. 2-4, 241-48.

cada forma de arte, crezca y decrezca recorriendo este mismo ciclo, a la manera de los seres dotados de vida, a los que la naturaleza asignó un fin inevitable[118]. Pero encuentra igualmente, "y todavía con más frecuencia, hechos generales, dominantes, dependientes de algunas circunstancias originales y tal vez fortuitas que se nos escapan, y cuyas consecuencias, lejos de neutralizarse y de borrarse con el tiempo, como ocurre con las cosas que son de la incumbencia de la estadística y de las que se elimina el azar por la multiplicación de las pruebas, ejercen, por el contrario, sobre toda la sucesión de los desenvolvimientos históricos una influencia persistente"[119]. Aquí, pues, son esos hechos primordiales, singulares y contingentes resultado de una concurrencia accidental de causas que tiene su fundamento en la naturaleza, los que constituyen los datos propiamente históricos *(Ensayo,* §§ 312-14). No estamos ya con ellos en las condiciones ordinarias de la ciencia que hace y debe hacer abstracción de los individuos, porque aquí "la individualidad, el hecho particular con lo que tiene de privativamente característico, es lo que llama y debe llamar nuestra atención" *(Tratado,* § 526). Pero si son singulares por su origen y por su naturaleza, son generales y dominantes por sus consecuencias y su alcance. Y si ahora observamos la manera cómo las circunstancias fortuitas concurren en ellos, encontraremos aquí el símbolo y la señal de la Providencia, protagonista invisible y siempre presente del drama que se representa en el universo, y que, a través de la humanidad, eleva al individuo hasta la conciencia de un destino que lo supera. Cuando

[118] *Tratado,* §§ 205 y 536. Lo que equivale a decir también (y esto completa la observación de Cournot) "que la potencia organizadora de la Naturaleza... tiene sus *épocas* o, en otros términos, que está gobernada por leyes en la expresión de las cuales el tiempo entra de una manera inmediata, y no solamente cuando las circunstancias varían con el tiempo".

[119] *Tratado,* § 545. "Esto es lo que explica, nos decía Bergson *(Conversaciones,* pág. 173 de la ed. esp.), "la parte enorme del azar, o lo que se llama así, y la de las pequeñas causas en historia. Cournot lo ha precisado bien. Y Pascal nos lo ha hecho comprender, en términos inolvidables: la nariz de Cleopatra, el pequeño grano de arena en la uretra de Cromwell". Esta observación se encuentra en Cournot, como resultado de hechos considerados en todos los dominios: así, p. ej., el hecho de que todos los mamíferos, quizá tan solo con una o dos excepciones, tengan siete vértebras cervicales, lo que tal vez en su origen constituyó un hecho puramente accidental, pero que "dio a ciertos caracteres orgánicos el mismo grado de estabilidad y de persistencia que si fuesen el resultado necesario de leyes teóricas". Nos encontramos en los casos de este género (lo mismo que en los que cita Pascal) en presencia de un puro *hecho,* que, por sus consecuencias, tiene tanta importancia como una *ley.* Como dice también Cournot, en el capítulo I de sus *Consideraciones* (pág. 9; ed. Mentré, t. I, págs. 7-8), "en el orden de los hechos políticos o sociales, lo mismo que en el orden de los hechos naturales, lo que debió su origen a circunstancias fortuitas puede dejar señales siempre subsistentes o incluso, como en la par-

el curso regular de los acontecimientos reunió todas las circunstancias requeridas para la madurez de una gran crisis, aún parece que el destino se complace en servirse del concurso de alguna causa accidental: *fata viam inveniunt.* O, como dice también Virgilio *(Eneida,* III, 375):

...sic fata deum rex
Sortitur volvitque vices, is vertitur ordo [120].

Pero, mejor que el Destino, debemos decir: la Providencia. Porque este concurso de acontecimientos manifiesta un orden misterioso y real, que no es más que la razón para el trabajo, tanto en la naturaleza como en la historia.

Ahora bien: el "dato histórico" así puesto en evidencia en el orden de los hechos humanos pone también en claro el "dato teórico" en el orden mismo de la Naturaleza, del que a primera vista parece ausente. Porque, considerando bien las cosas, "la finalidad que no debemos desconocer en las obras de la Naturaleza es una finalidad, por decirlo así, inmediata y especial, un montón de eslabones sueltos, mejor que una cadena única en la que todos los apéndices se mantuviesen unidos". Es análoga a la del instinto, y de esa especie de "instinto sublime" que constituye una de las formas del genio. El instinto "se contenta con proveer, con una maravillosa habilidad, a la circunstancia actual, especial, y a las necesidades del momento". "Capta el recurso necesario, y las circunstancias inspiran este recurso al genio. Tal ocurre con el instinto del juego y tal ocurre igualmente con el genio de las batallas. Pues bien: parece que, en lo concerniente a la Naturaleza, la manera cómo persigue sus fines se asemeja mucho más al instinto y al genio que a la razón o al cálculo" *(Tratado,* § 316). Por lo que el sabio que quiere sorprender el juego de la Naturaleza, no debe ser solamente un sabio y un filósofo; es preciso que sea también un artista, lo mismo que el historiador "tiene necesidad de ser poeta para ser verdadero" [121]. ¿De qué otro modo podría aprehender el espíritu humano "el pensamiento del hacedor divino"? *(Tratado,* § 230).

tida del jugador de chaquete o de ajedrez, dominar toda la sucesión de los acontecimientos, cual si se tratase de algún dato natural, inmutable por esencia y sustraído por completo al poder del hombre".

[120] Así el rey de los dioses dispone de los destinos y de sus vicisitudes, y (así también) se desenvuelve el orden.

[121] "Según la justa expresión de uno de los maestros de la crítica literaria", Villemain, en la lección 29 de su *Cuadro de la literatura en el siglo XVIII,* que Cournot hace suya *(Ensayo,* § 316). De donde resulta que la historia tiene conexiones, no solamente con la ciencia y la filosofía, sino también con la poesía y el arte: lo que, sin confundirlos, tiende a unir los tres miembros de la división tripartita de Bacon *(ibíd.,* § 301).

La idea de la Naturaleza es la idea de una potencia y de un arte divinos, inexpresables, sin comparación ni medida con la potencia y la habilidad del hombre, y que imprime a sus obras un carácter propio de majestad y de gracia, que opera, sin embargo, bajo el influjo de condiciones necesarias, tendentes, fatal e inexorablemente, hacia un fin que nos sobrepasa, de manera que esta cadena de finalidad misteriosa, cuyo origen y cuyo término no podemos demostrar científicamente, se nos aparece como un hilo conductor, con la ayuda del cual el orden se introduce en los hechos observados y nos pone sobre la pista de los hechos que hay que buscar... La idea de Dios es la idea de la Naturaleza personificada y moralizada, no a imitación del hombre, sino por una inducción que tiene su motivación en la conciencia de la personalidad y de la moralidad humanas: la idea de la Naturaleza es la idea de Dios, mutilada por la supresión de la personalidad, de la libertad y de la moralidad [122]...

Así, para comprender el orden que rige el mundo, y que se hace más evidente a medida que progresamos en su conocimiento, hemos de añadir el hecho histórico al dato teórico. Y podemos concluir que "una cierta mezcla de leyes necesarias y de hechos accidentales o providenciales es lo que motiva el empleo de la palabra *historia,* tanto en el orden de la Naturaleza como en el de la humanidad" *(Tratado,* § 524).

Henos introducidos, pues, en el corazón del problema. Tratemos de ver, en la medida de nuestra capacidad, cómo el divino Artista no actúa solamente por medio de las leyes generales que El ha establecido, sino también por los hechos que denominamos fortuitos y accidentales.

"Accidentales o providenciales", escribe Cournot. Azar o Providencia: por regla general, y prescindiendo de detalles o particularidades sin trascendencia que la crítica deberá discernir (porque no hemos de invocar siempre y en todas partes a la Providencia), estas palabras tienen en la lengua y en el pensamiento de Cournot la misma acepción y designan un mismo objeto, visto desde puntos diferentes. La idea de *azar* no es, a sus ojos, un fantasma creado para que nosotros mismos reconozcamos nuestra ignorancia, sino más bien la noción de un hecho natural, verdadero en sí mismo, que puede ser establecido o constatado por la observación. Este hecho consiste en el *encuentro* casual de varias series determinadas de causas y de efectos, mutuamente *independientes,* que concurren

[122] *Tratado,* § 319. "De ahí, añade Cournot, esa profunda contradicción que hay en la idea de la Naturaleza, mucho más y mucho menos que en la idea que el hombre se forja de sus propias facultades. Tal es la razón de los monstruosos desvíos que presentan los sistemas religiosos fundados en la divinización de la Naturaleza."

accidentalmente para producir tal fenómeno o provocar tal acontecimiento, calificado como fortuito porque su razón no se encuentra en las series mismas[123]. Ahora bien: la independencia de estas series no excluye en modo alguno—y una consideración más atenta de la sucesión de los acontecimientos que nos presenta la historia se impone a la razón—la idea de que, más allá de los límites que pueden alcanzar nuestros razonamientos y nuestras observaciones, o tal vez más acá, todos los eslabones particulares están dependiendo de un mismo anillo primordial[124]. Si puede decirse verdaderamente, en un sentido, "que el azar gobierna el mundo, o mejor que tiene una parte, y una parte notable, en el gobierno del mundo", esta constatación "no repugna en modo alguno a la idea que debemos formarnos de una dirección suprema y providencial, ya se presuma que la dirección providencial no se ejerce más que sobre los resultados medios y generales que las leyes mismas del azar tienen por misión asegurar, ya se piense que la inteligencia suprema dispone de los detalles y de los hechos particulares para coordinarlos a visiones propias que sobrepasan nuestras ciencias y nuestras teorías" *(Ensayo,* § 36).

La noción del azar, así comprendida, es el principio de toda especie de crítica. Es la clave de la estadística. Y es ella también la que da un sentido a la filosofía de la historia, que hemos de entender como una *etiología* que analiza y discute las causas o los encadenamientos de causas que concurrieron para producir los acontecimientos, y nos enseña a distinguir por doquier en el universo y en todas las escalas el *hecho* de la *ley,* lo fortuito de lo necesario y lo accidental de lo esencial *(Considérations,* págs. 2-5). E, igualmente, nos revela la verdadera naturaleza de la historia. Esta supone la intervención de acontecimientos irregulares en el curso regular que las leyes imponen a los fenómenos, pero también una influencia de estos acontecimientos sobre los que les sucederán. Una partida de treinta y cuarenta tiene que dar lugar necesariamente a una estadística, porque cada una de las jugadas que acumula es independiente de las que la precedieron y no tiene influencia sobre las que la seguirán; pero una partida de chaquete o de ajedrez presenta todos los caracteres de una verdadera historia, con sus instantes críticos, sus peripecias y su desenlace, porque en estos juegos las jugadas se encadenan, sin que por ello se determinen absolutamente en razón de la parte que dejan al azar o a la libre decisión de los jugadores. Ahora bien: si consideramos desde este punto de vista la historia del universo, y más particularmente la de la humanidad, nos daremos cuenta que en esta historia—y podríamos decir también en nuestra vida individual—, lo mismo que en el orden de los hechos naturales, pero todavía más decisivamente, lo que debió su origen a circunstancias *fortuitas,* en instantes *críticos,* puede dejar señales siempre subsistentes o incluso dominar toda la sucesión de los acontecimientos, como si se tratase de algún dato natural, inmutable por esencia[125]. El filósofo preocupado por descubrir la *razón* de los acontecimientos, que se encuentra con más frecuencia en resistencias pasivas o en condiciones de estructura y de forma que en fuerzas impulsivas u operativas, debe buscarla tras las causas cuya acción teje la trama de la historia, haciendo en lo posible, entre estas causas, la separación entre las que son accidentales y las que son constantes, entre el azar y la necesidad, a fin de determinar la parte verdadera de los diferentes factores que entran en juego. No pretenderá, por tanto, como hizo Hegel, alcanzar en su plenitud el sentido de la historia, porque, como lo patentizan los esfuerzos intentados para dar cuenta de la serie de las especies simultáneamente existentes y de su aparición sucesiva, las ideas que podemos formular a este respecto no iluminan más que porciones de ella: "ninguna es la expresión adecuada y completa de los hechos, ninguna puede servir de base a un sistema inatacable, ninguna da la clave universal de ellos, la verdadera y soberana fórmula del divino obrero, que sobrepasa verosímilmente el orden de nuestras ideas, de nuestras observacio-

[123] *Ensayo,* cap. III ("Del azar y de la probabilidad matemática"). *Tratado,* lib. I ("El orden y la forma"), cap. VII ("De las ideas de azar y de probabilidad"), § 59. *Consideraciones,* lib. I, cap. I ("De la etiología y de la filosofía de la historia").

[124] *Considérations,* ed. Mentré, t. I, pág. 2. Cournot añade: "Del hecho de que la Naturaleza deje oír sin cesar y por doquier el cuerno del azar, y del hecho de que el cruce continuo de las cadenas de condiciones y de causas segundas, independientes unas de otras, dé lugar constantemente a lo que nosotros denominamos *hechos de azar* o combinaciones fortuitas, no se sigue que Dios no tenga en su mano a unas y a otras, y que no haya podido hacerlas salir todas ellas de un mismo decreto inicial. Se manifiesta tanto respeto a Dios estudiando las leyes del azar (porque el azar mismo tiene sus leyes, que pone en evidencia la multiplicación de las pruebas), como estudiando las leyes de la astronomía o de la física."

[125] *Considérations,* págs. 5-8. La cosa es sorprendente en el orden de los hechos políticos y sociales. Es igualmente verdadera respecto a las lenguas, religiones, artes e instituciones civiles. Pero lo es mucho menos respecto a la historia de las ciencias, aunque el azar juegue aquí un papel primordial en los descubrimientos o en las invenciones del genio; porque la constitución de los objetos estudiados, que es independiente del espíritu, establece entre los conocimientos conexiones que no permiten a los descubrimientos sucederse en un orden cualquiera, sino que regulan su sucesión de una manera cada vez más estrecha a medida que el trabajo científico se organiza y las comunicaciones se multiplican entre investigadores, y hacen de todas las maneras prevalecer a la larga su encadenamiento sobre los lazos accidentales que hubiese podido establecer en un principio el azar de las invenciones.

nes y de nuestros razonamientos" *(Considérations,* págs. 13-14). Pero se guardará aún más de suponer, a la manera de Vico, la existencia de leyes constantes, que determinan en todos los pueblos y en todas las épocas la repetición de las mismas fases según un orden invariable *(ibíd.,* pág. 13). Al lado de las leyes, "aprehensibles o misteriosas", se encuentra "el capítulo de los accidentes", del que es imposible hacer abstracción; y sería un error tomar al pie de la letra, como se hace corrientemente, la afirmación de los antiguos de que no hay ciencia de lo individual, de lo particular, de lo contingente, de lo variable [126].

Es decir, que el Azar, con todo lo que se designa con este nombre, no podría ser eliminado de la ciencia, ni más generalmente de lo inteligible o de lo racional, como tampoco de lo real, porque tiene su razón de ser en el fondo de las cosas y en la naturaleza de sus relaciones, independientemente del conocimiento que obtengamos de él. Su parte, que se manifiesta por medio de la aparición del dato histórico, no deja de aumentar a medida que pasamos del estudio de los fenómenos cósmicos más generales al de los fenómenos más particulares que nos ofrecen los seres vivos para llegar, en fin, al estudio de los hechos humanos *(Tratado,* § 182). Es ya considerable en el dominio de la vida *(Tratado,* §§ 217-20), donde se reconoce "la señal de esa acción misteriosa que persigue y obtiene instintivamente la producción de una obra armónica" *(ibíd.,* § 211). Se hace preponderante cuando, en la cumbre de la serie, se alcanza ese gran fenómeno que se llama la Humanidad *(ibíd.,* § 321), subordinándolo todo entonces al elemento histórico, es decir, a lo singular, único que contiene su razón y nos da a la vez su clave *(Tratado,* libros IV y V).

Finalmente, lo que llamamos Azar no es, bien considerado, más que la contrapartida del *orden.* O, mejor todavía, es parte integrante de él. Es el orden el que rige el universo entero, la naturaleza, el hombre y los objetos que caen exclusivamente en el dominio del entendimiento, a diferencia de los objetos materiales, visibles y palpables. En este sentido, la idea del orden, lo mismo que la de la forma, que se confunde con ella, no es solamente la primera

[126] *Ensayo,* §§ 306-07. Como ya lo hemos mostrado *(Trois conférences d'Oxford,* I. Cf. *Conversaciones con Bergson,* pág. 124 de la ed. esp.), los griegos proscriben lo individual de la ciencia por su carácter accidental, y dado que lo accidental es aquello de lo que no se puede dar razón. La idea judeo-cristiana de creación lo reintegra de nuevo a la ciencia, porque, según esta nueva perspectiva, lo accidental, es decir, lo contingente, se vuelve inteligible, al ser querido por Dios, pero de una inteligibilidad sobrehumana. Hay, subyacente a todo el pensamiento de Cournot, una visión profunda de la contingencia racional, o transracional, que justifica este punto de vista.

de las categorías; las domina a todas. De ella procede esa *lógica superior* que hemos de colocar delante de todo; a ella se refieren todas las cosas. Porque, según el pensamiento de Bossuet, que Cournot no se cansa de repetir: "El orden es amigo de la razón y su objeto propio" [127].

Pero ¿qué clase de orden es este? ¿Y cómo lo conocemos?

Partamos del segundo punto, puesto que también lo real es accesible a nosotros únicamente por medio de nuestras formas de conocimiento, y se trata precisamente de establecer si, y en qué medida, hay correspondencia entre estas dos formas y las formas existentes en la naturaleza, entre nuestra razón y la razón de las cosas. Una crítica rigurosa exige que disipemos la ambigüedad que nos hace pasar constantemente de uno de estos términos al otro, dando un sentido objetivo a palabras de las que solo conocemos propia e inmediatamente su sentido subjetivo. Nos guardaremos, para evitarlo, de aceptar como punto de partida ninguna de las definiciones que los filósofos han propuesto para precisar la naturaleza de la razón; y "nos contentaremos con decir que al emplear la palabra *razón* (en el sentido subjetivo), entenderemos que se designa con ella principalmente la facultad de aprehender la razón de las cosas, o el orden según el cual los hechos, las leyes, las relaciones, objetos de nuestro conocimiento, se encadenan y proceden unos de otros" *(Ensayo,* § 17). La cuestión entonces consistirá en saber si tal operación es posible y cómo.

> Si el orden que observamos en los fenómenos no fuese el orden que se encuentra en ellos, sino el orden que ponen ahí nuestras facultades, como quería Kant, no habría ya crítica posible de nuestras facul-

[127] *Ensayo,* §§ 17, 396. *Tratado,* § 320. He aquí el texto de Bossuet *(Del conocimiento de Dios y de sí mismo,* cap. I, § 8): "La relación entre la razón y el orden es extrema. El orden solo puede ser colocado en las cosas por la razón, y solo puede ser entendido por ella: es amigo de la razón y su objeto propio." Se ha pretendido, de acuerdo con Ravaisson *(Rapport,* págs. 220-21), que esta sentencia no tiene en Cournot el mismo sentido que en Bossuet, porque, "según Bossuet, lo mismo que según Platón, Aristóteles, Descartes, Malebranche, Leibniz, Berkeley, el orden tiene su principio en la razón universal y eterna de la que deriva nuestra razón", en tanto que, para Cournot, y también para Augusto Comte, al menos para el Comte del *Curso de filosofía positiva,* "lo que nosotros tenemos de razón se explica por lo que las cosas tienen de orden... De este orden en las cosas, en el que ellas tienen su razón, resulta en nosotros ese orden que produce nuestra razón". Pero este orden de las cosas, para Cournot, proviene de la Razón suprema, Dios, y el orden que Dios ha puesto en las cosas no es para el filósofo más que el medio de reencontrar la Razón universal y eterna, en la que nosotros tenemos parte, "per ea quae facta sunt".

tades, y caeríamos todos, con este gran lógico, en el escepticismo especulativo más absoluto. Pero no basta con postular gratuitamente esta hipótesis, sino que es preciso controlarla con los hechos, y hemos mostrado ya que todos los hechos están en desacuerdo con ella. A menos de extremar el idealismo hasta el punto de admitir que el pensamiento crea totalmente el mundo exterior (y nuestras investigaciones no tienen por objeto la crítica de tales desvíos de la especulación), por más que no se dé a las ideas más que una virtud de representación y no de producción, se debe conceder que existe en las cosas un orden independiente de nuestra manera de concebirlas, y que, si no hubiese armonía entre el orden de recepción por nuestras facultades y el orden inherente a los objetos representados, solo por un azar infinitamente poco probable podría ocurrir que estos órdenes se adaptasen de tal manera que produjesen un orden simple o un encadenamiento regular en el sistema de las representaciones [128].

Así, añade Cournot, "la idea del orden tiene esto de singular y de eminente, que lleva en sí misma su justificación o su control... La idea del orden no puede sernos dada más que por el orden mismo". En otros términos, si se simboliza por A, B, C la relación fundamental que expresa la proposición "Yo-conozco-el-orden", se dirá que Kant va de A a C, mientras que Cournot remonta de C a A. No es necesario en modo alguno, para proceder así, suponer "que las facultades que recibimos de la naturaleza hayan sido constituidas de manera que aprehendan los primeros principios y la razón fundamental del orden de los fenómenos"; podemos sin esto "creer muy bien, contrariamente a la afirmación de Kant, que nuestras representaciones se regulan sobre los fenómenos, y no los fenómenos sobre nuestras representaciones; es decir, que el orden que hay en nuestras representaciones proviene del orden que hay en los fenómenos, y no inversamente" [129]. Porque "el hombre, después de todo, forma también parte del mundo, y la veracidad de sus facultades no es, en ciertos aspectos, más que una consecuencia de esta misma necesidad que produce la armonía del mundo, y que obliga a la naturaleza a ponerse de acuerdo consigo misma". Lo que no impide que esta armonía sufra ciertos desajustes, que admita ciertas excepciones, incluso que determine o presuponga ciertas discordancias parciales, que pueden perpetuarse allí donde no es necesario para el mantenimiento del orden existente [130]. Tan solo es preciso en este dominio no reclamar una demostración apodíctica y admitir un género de prueba que la lógica formalista de Kant excluía sin examen, porque el discernimiento entre "lo que depende de la naturaleza de las cosas percibidas" y "lo que depende de la organización de nuestras facultades" exige, para emplear el lenguaje de Pascal, el espíritu de finura y no el espíritu de geometría; en este caso habrá que formular el juicio, como dice Bacon, *ex analogia universi*. En suma, se trata de un objeto de creencia, pero de creencia racional *(Ensayo,* § 394).

[128] *Ensayo,* § 90. Y Cournot cita a este respecto las palabras de Confucio *(El Ta-hio o el Gran Estudio,* § 7): "No está en la naturaleza de las cosas que lo que tiene su base fundamental en desorden y en confusión pueda tener lo que deriva necesariamente de aquí a un estado conveniente."

[129] *Ensayo,* § 394. Debemos recordar aquí que Cournot da, como hemos explicado en la pág. 379, nota 116, el nombre de fenómeno a la apariencia verdadera, es decir a la que tiene toda la realidad externa que nosotros le atribuimos naturalmente *(Ensayo,* § 8) según la distinción entre el movimiento real y el movimiento aparente, siendo la simplicidad del primero el indicio seguro, como infinitamente probable, de su realidad *(Tratado,* §§ 57-58).

De creencia racional, o de probabilidad. Pero la probabilidad que encontramos aquí, que se obtiene del sentimiento del orden y de la razón de las cosas, y que constituye el verdadero fundamento de nuestros juicios, no es la probabilidad *matemática,* sino una probabilidad que Cournot denomina *filosófica* [131]. La probabilidad matemática se define por la relación, expresable en número, entre el número de casos favorables y el número total de ellos; así, por ejemplo, la probabilidad de que salga una cara de un dado con preferencia a otra se expresa por la fracción 1/6. La probabilidad filosófica tiene semejanza con ella en cuanto que se refiere, también como ella, aunque de otra manera, a la noción del azar; pero se diferencia de ella en cuanto que rechaza en sí misma y por su propia naturaleza una evaluación numérica en razón de la imposibilidad en que nos encontramos para enumerar, clasificar y escalonar todas las posibilidades. Ella misma, por inducción y por analogía, constituye el núcleo de nuestros juicios, fundados en la simplicidad de la ley y en el número de hechos que reúne [132]. Si, p. ej., cual fue el caso de Kepler, observamos que una variable toma los valores 25, 100, 400, 1.600, o valores aproximados, no podemos admitir que la sucesión de estos números sea efecto del azar, es decir, del concurso de causas independientes, cada una de las cuales exigiría una observación particular, y que hayamos caído accidentalmente en los casos simples; y así, nos vemos llevados necesariamente a concluir que existe una ley regular. El mismo criterio interviene en la apreciación de la armonía de los resultados

[130] *Ensayo,* § 400. Cournot cita aquí a Plinio: *Hist. nat.,* II, 113: *Harmonica ratio, quae cogit rerum naturam sibi ipsam congruere.*

[131] Para lo que sigue, véase *Ensayo,* cap. XXV (Resumen), particularmente, §§ 397-98. Cf. *Ensayo,* cap. IV. *Tratado,* lib. I, cap. VII.

[132] "Esta probabilidad que calificamos de *filosófica,* y que, en ciertas aplicaciones particulares, toma el nombre de *analogía* y de *inducción,* depende a la vez de la noción del azar, del sentimiento del orden y de la simplicidad de las leyes que la expresan" *(Tratado,* § 64).

que regula el uso de la idea de finalidad, conduciendo nuestro espíritu al reconocimiento de un principio o de una fuerza de dirección cuantas veces una combinación singular entre todas las demás no puede ser explicada de manera satisfactoria y completa por el agotamiento de las combinaciones fortuitas en el campo ilimitado del espacio y del tiempo, ni por el simple juego de las reacciones mutuas de fuerzas ciegas. De modo que no se puede dar cuenta de la organización y de la adaptación de los seres vivos en las condiciones que nos presenta la experiencia más que por la hipótesis de una fuerza generadora y plástica, que no excluye la intervención de elementos o de factores fortuitos, sino que ejerce en su juego un papel preponderante [133]. Esta consideración no basta para zanjar el problema del valor de nuestras ideas especulativas; porque, si la armonía entre la constitución intelectual de un ser inteligente y la del mundo exterior es un caso particular de las armonías de la naturaleza, no tiene lugar necesariamente sino en la medida en que es indispensable a su existencia. Pero si la crítica de nuestros conocimientos requiere así una marcha especial, resulta ser también una aplicación de la probabilidad filosófica *(Ensayo,* § 73 y capítulo VI).

La clave de todo el sistema de nuestros conocimientos es, pues, la *creencia* en la existencia de un orden *racional* que gobierna a la vez el mundo y nuestro espíritu, las razones de las cosas y nuestra propia razón. Pero este orden es un orden eminentemente complejo. *Este* orden no es *nuestro* orden, esta razón no es nuestra razón, aunque nuestra razón no sea plenamente ella misma más que cuando se conforma a aquella. Hemos de distinguir, en efecto, cuidadosamente el *orden lógico* del *orden racional* [134], como se distinguen el signo de la idea, lo relativo de lo objetivo, las condiciones instrumentales del conocimiento y el conocimiento mismo, en tanto que orientado a lo real. El primero dice relación a la construcción de las proposiciones, a las formas y al orden del lenguaje, a la constitución de nuestro espíritu. El segundo, en cambio, a las cosas consideradas en sí mismas, y refleja en nosotros, en nuestra naturaleza instintiva, la constitución del universo y el orden según el cual se encadenan las cosas. El uno es lineal, el otro es multipolar. El uno se refiere a la causa eficiente y antecedente, el otro a la razón [135], es decir, al conjunto complejo hecho de relaciones recíprocas y armonioso entre cosas que son a la vez, como dice Pascal, causadas y causantes, que se determinan y se explican mutuamente. De la sustitución del uno por el otro, del orden racional por el orden lógico, nacen todos los abusos del espíritu de sistema, ese vicio que contamina la mayor parte de nuestras concepciones filosóficas y que consiste en creer que un ser real, existente, queda agotado con el análisis lógico y lineal que damos de su estructura.

[133] Véase sobre todo esto el capítulo del *Ensayo* ("De la intervención de la probabilidad en la crítica de las ideas que nos forjamos de la armonía de los resultados y de la finalidad de las causas"), y en particular los §§ 53, 64, 69, 73. Sobre esta noción fundamental, que Cournot designa con el nombre de espontaneidad, de circunstancia inicial, de dato histórico, de extra-legal, de fuerza plástica electiva o instintiva, y sobre la parte creciente que ha tenido en su doctrina, y en particular en su concepción del azar, véase el libro de Bottinelli, págs. 129 y sgs.

[134] *Tratado,* § 42: "Se distingue muy bien, entre las diferentes demostraciones que pueden darse de un mismo teorema, todas irreprochables desde el punto de vista de las reglas de la lógica y rigurosamente concluyentes, la que da la verdadera razón del teorema demostrado, es decir la que sigue en el encadenamiento lógico de las proposiciones el orden según el cual se engendran las verdades correspondientes, en tanto que la una es razón de la otra." Cf. *Ensayo,* §§ 24-26.

Y es que el mundo no es un sistema lógico, ni una simple sucesión de antecedentes y consiguientes; el azar interviene en él ininterrumpidamente para romper las series lineales que nosotros establecemos entre las cosas. ¿Ruptura irracional? No, sino ilógica. La razón no es la lógica; y el azar que rompe esta, no rompe necesariamente aquella. Por el contrario, la explica, al menos en un cierto sentido, sin que él mismo sea explicable conforme a nuestras propias medidas. Si el orden que rige el mundo no es lógico, sino racional, es porque existe el azar; por la misma razón, nosotros no podemos conocer sino de manera probable. Si la historia difiere de la ciencia, aun siendo ella misma un verdadero conocimiento y el conocimiento más próximo a la realidad misma, es porque tiene en cuenta lo accidental, que excluyen las leyes, pero que confirman los hechos. Es, pues, la razón misma la que nos impone la noción del azar *(Considérations,* pág. 2), como si se tratase de un *hecho* verdadero en sí mismo. El azar no es una simple apariencia, debida a nuestra ignorancia de las causas; es objetivo y real. Pero no lo es en el sentido de los que pretenden explicar el orden de las cosas por el concurso fortuito de causas ciegas; lo es de una realidad que escapa a nuestras normas habituales. Si el hecho accidental es imprevisible, porque la razón que lo motiva es extra-legal, conviene precisar que lo es solamente para la inteligencia humana o para una inteligencia que, aun siendo superior a la nuestra, dispone de la misma naturaleza, porque hay

[135] Que es superfluo llamar suficiente *(Ensayo,* cap. II. "De la razón de las cosas"). Y, a este respecto, Cournot nos muestra (§ 27) en qué se aproxima y en qué difiere su idea de la de Leibniz, "el más grande genio con el que se honran las ciencias y la filosofía", cuyo sistema "no sufrió la suerte de todos los sistemas porque hizo imposible, incluso al más poderoso genio, que rehiciese la obra de Dios y reconstruyese el mundo en su totalidad, por la virtud de un principio".

otra determinación además de la determinación causal. El azar no excluye toda determinación; manifiesta tan solo que el determinismo que rige el mundo es muy diferente al que nosotros le asignamos, no estando en la confidencia del secreto divino de la creación y del decreto inicial del que todo salió. Y esta distinción, de la que generalmente se prescinde, resuelve todas las dificultades planteadas por sus críticas contra la concepción que Cournot nos presenta del azar; para dejar a salvo la teoría objetiva del accidente y la noción de la independencia de las series, sin negar el determinismo de la naturaleza—cuestión que obsesiona continuamente a Cournot—, basta con sustituir el determinismo que concibe la inteligencia humana por el determinismo superior de la naturaleza, salido de una contingencia inicial, no siendo entonces la independencia de las series otra cosa que un resultado de esa gran contingencia que rige el universo y que constituye el determinismo natural [136]. "En el fondo, esto equivale a decir que solo Dios tiene el secreto de su obra" *(Matérialisme, vitalisme, rationalisme,* página 237). Como dice Bossuet [137], "lo que es azar con respecto a los hombres es designio con respecto a Dios". El azar es la causalidad de Dios; y las coincidencias que nosotros denominamos accidentales o fortuitas, por desconocimiento de sus causas, no son, sin duda, otra cosa, la mayor parte de las veces, que la manera como Dios actúa en el mundo, sin alterar el orden que El mismo estableció, sino sirviéndose de las series regulares de causas y de efectos para producir por su misma coincidencia un hecho que no entraba en la trama de ninguna de ellas.

Por lo que, lo mismo que lo lógico debe ser completado por lo racional y el entendimiento por la razón, así también lo racional debe serlo por lo *transracional,* superior a la ciencia y a la filosofía y única cosa que puede satisfacer las necesidades instintivas y, por tanto, naturales, del alma humana. Cournot designa con el nombre de *transracionalismo,* al que recurre para evitar el término de misticismo, caído, según él, en el descrédito [138], "la disposición del

[136] En este sentido, como lo precisa Cournot después de 1875, es "sobrenatural" todo fenómeno que no acontece "en ejecución de leyes naturales determinadas, susceptibles de ser asignadas por el hombre o por una inteligencia superior al hombre, pero que no estaría en la confidencia del secreto divino de la creación" *(Matérialisme, vitalisme, rationalisme,* pág. 126, nueva ed., pág. 91). Tomado en este sentido, lo sobrenatural no se manifiesta como contrario a la ciencia, sino que la sobrepasa, se impone a ella y la termina necesariamente. Véase a este respecto el libro de Bottinelli, capítulo IV, págs. 109-60, y todo el § 3 de la sec. 2.ª de *Materialismo, vitalismo, racionalismo.*

[137] Bossuet: *Política sacada de la Sagrada Escritura,* lib. V, art. III, prop. I. Cf. lib. VII, art. VI, props. 5 y 6.

[138] Este término de transracionalismo tiene para él la ventaja de que

hombre para creer en potencias sobrenaturales, en un mundo misterioso e invisible, sobre el que la ciencia y la razón, lo mismo que los sentidos, no tienen ya poder alguno" [139]. Y juzga el ejercicio de esta facultad como algo legítimo, incluso necesario, siempre que se guarde muy bien de invadir el dominio de la ciencia o el de la filosofía, y que sus indagaciones no respondan a una vana curiosidad del espíritu, sino a las necesidades profundas del alma, que es "lo que hay de capital en la naturaleza del hombre". Estima que "mi fe religiosa, mis derechos a imperecederos destinos, no pueden depender del grado de aumento de una lente de vidrio o del encuentro de un hueso fósil" *(Tratado,* § 591), que "el Mundo no es nada en relación con el valor de un alma que conoce a Dios" *(ibídem),* y que por encima de la razón, pero no contra ella, existe en el mundo un plan divino que da su sentido al universo y al hombre. Esto es lo que enseña una religión, el cristianismo, que "no es una religión como *cualquier otra (una e multis)*", sino que "desempeña en la historia del mundo civilizado un papel único, sin equivalente ni analogía posible", y sobre la cual no podemos razonar *ex analogia universi,* sino que hemos de usar, "por el contrario, de argumentos sacados de la *singularidad del hecho,* o mejor todavía de la acumulación de las excepciones y de las singularidades más sorprendentes". Y Cournot concluye con esta página profética *(Di avertant omen):*

> Las grandes líneas de la historia, he aquí el verdadero campo de batalla de la apologética cristiana, el campo en el que tiene todas las ventajas de la ofensiva. No las perdería, aun cuando la civilización, sorprendiendo al mundo con su ingratitud (como ocurrió algunas veces a las Potencias de la tierra), rompiese abiertamente con el cristianismo: porque esto equivaldría a romper, a la vez, con toda religión. La humanidad entraría entonces en una nueva fase; Dios se retiraría personalmente de las sociedades humanas, abandonándolas a las leyes de su mecanismo natural, que también forman parte de sus decretos; y aquellos que, en su aislamiento, conservasen una fe que sería extraña al gobierno de las sociedades podrían todavía vanagloriarse de poseer el principio sobrenatural, cuya virtud divina aparecería mezclada desde siempre al gobierno de las cosas terrestres [140].

Tal es ese alto racionalismo que, si muestra el papel supremo

"dice todo lo que hay que decir y no dice más que esto", de suerte que permite "estudiar el hecho en sí mismo y sin tomar partido alguno".

[139] *Matérialisme, vitalisme, rationalisme,* 1875, págs. 383-86, nueva ed., pág. 278. Véase en el libro de Bottinelli el cap. VI, págs. 211-25.

[140] *Tratado,* § 593. Esta frase sirve de conclusión al cap. IV del lib. V sobre *La historia y la civilización:* "De las épocas religiosas y de la sucesión histórica de las religiones. De las bases de la apologética cristiana".

de la razón en la elaboración de los conocimientos humanos, lo hace para permitirle reconocer su valor y sus propios límites; porque nuestra razón vale precisamente en la medida en que busca y encuentra por todas partes el orden, la armonía, la unidad, y concuerda por esto mismo con una Razón que nos sobrepasa y que legitima a la vez, muy lejos, pues, de debilitarlas, "creencias que yo miro—dice Cournot [141]—como habiendo mantenido y como debiendo mantener la vida moral de la humanidad".

BIBLIOGRAFIA

LA CORRIENTE POSITIVISTA.—Sobre los discípulos ortodoxos de Augusto Comte, véase la bibliografía del capítulo precedente. Sobre Renan y Taine la del capítulo VI.—John Stuart MILL (1806-1873), hijo del filósofo economista e historiador James Mill (1773-1836), amigo y discípulo de Bentham y el teórico más radical del asociacionismo *(Analysis of the phenomena of the human mind,* 1829), recibió de su padre una educación puramente intelectual, contra la que reaccionó como consecuencia de una grave crisis. Estuvo durante treinta años empleado en la Compañía de las Indias y perteneció a la Cámara de los Comunes. Tanto en su país como en Francia fue considerado por las generaciones siguientes como el representante más autorizado del empirismo y del utilitarismo. Mantuvo correspondencia con Augusto Comte (correspondencia publicada por L. Lévy-Bruhl, Alcan, 1889). Su obra más célebre es su *Sistema de lógica deductiva e inductiva* (System of logic ratiocinative and inductive, 1843; trad. fr. por Peisse, 2 vols., Alcan, 1866), que fue durante mucho tiempo en Inglaterra una obra clásica (cf. el resumen que dio de ella A. K. Killick, *The students Handbook of Mr. J. S. Mill's Logic,* 1870). Pero deben mencionarse también sus *Principios de economía política* (Principles of political economy, 1848; trad. fr. por H. Dussard y Courcelle-Seneuil, 2 volúmenes, París, 1861; resúmenes por L. Roquet, París, 1889), que, aun permaneciendo en la línea de Malthus y de Ricardo, se abren ampliamente a la influencia de los reformadores socialistas; *El utilitarismo* (Utilitarianism), 1863; (trad. fr. por Le Monnier, Alcan, 2.ª ed., 1889), que trata de suavizar la moral de Bentham; el *Examen de la filosofía de sir William Hamilton* (Examination of sir W. Hamilton's philosophy, 1865; trad. fr. por Cazelles, Alcan, 1869), donde se encuentra la mejor exposición de su filosofía general; en fin, su *Autobiografía* (1873, trad. fr. *Mes mémoires* por Cazelles, 1874), y sus *Tres ensayos sobre la religión* (Three essays on religion, 1874, tr. Cazelles, Alcan, 1876). Páginas escogidas por Paul Archambault, París, Michaud, s. d. Véase la bibliografía de sus escritos por N. Macninn, Evanston, 1945, así como los estudios de Taine, *Le positivisme anglais,* 1864, e *Histoire de la littérature anglaise,* t. V, nueva ed. 1878, págs. 331-419; A. Bain, Londres, 1881; Ch. Douglas, Edimburgo, 1895; sir Leslie Stephen, *English utilitarians,* t. III, 1900; E. Thouverez, 1906; y el artículo de G. Lyon en la *Grande Encyclopédie,* t. XXIII. Sobre su lógica inductiva y su teoría de la causalidad: Lalande, *Les théories de l'induction,* Boivin, 1929, cap. IX. La

[141] *Ensayo:* Al lector (fechado el 28 de agosto de 1851).

obra de Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique,* 3 vols., Alcan, 1901-1904, describe de manera notable el medio en el que se desenvolvió su doctrina.—Emile DURKHEIM (1858-1917), profesor de ciencia social en la Universidad de Burdeos, luego de pedagogía en la Sorbona, y fundador de *L'année sociologique,* fue en Francia, a comienzos del siglo XX, un verdadero jefe de escuela y maestro de sociología. Principales obras: *De la división del trabajo social* (De la division du travail social, 1893, 2.ª ed., con prefacio sobre Les groupements professionnels, 1902); *Las reglas del método sociológico* (Les règles de la méthode sociologique, 1895, 2.ª ed., con nuevo prefacio, 1901); *El suicida* (Le suicide, 1897); *Las formas elementales de la vida religiosa* (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912, todos publicados por Alcan, y hoy por P. U. F.). Hay que añadir sus memorias de *L'année sociologique,* principalmente *La prohibición del incesto* (La prohibition de l'inceste, 1896-1897), *De la definición de los fenómenos religiosos* (De la définition des phénomènes religieux, 1897-1898), *Sobre el totemismo* (Sur le totémisme, 1900-1901), *Algunas formas primitivas de clasificación* (De quelques formes primitives de classification, en colaboración con M. Mauss, 1901-1902); y diversos artículos y comunicaciones, principalmente *Representaciones individuales y representaciones colectivas* (Représentations individuelles et représentations collectives, *Rev. Méta.,* 1898), *Juicios de valor y juicios de realidad* (Jugements de valeur et jugements de réalité, *Rev. Méta.,* 1911), *De la determinación del hecho moral* (De la détermination du fait moral (Bull. Soc. fr. de phil., 1906). Numerosas publicaciones póstumas, entre las que citaremos solamente *La educación moral* (L'éducation morale, Alcan, 1925), y tres compilaciones: *Educación y sociología* (Education et sociologie, Alcan, 1922); *Sociología y filosofía* (Sociologie et philosophie, *ibid.,* 1924); *Montesquieu y Rousseau precursores de la sociología* (Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie, Rivière, 1953, trad. de su tesis latina sobre Montesquieu y artículos sobre *El contrato social).* Lista completa al frente de las *Lecciones de sociología* (Leçons de sociologie, póstumas, P. U. F., 1950). *Choix de textes* por G. Davy, París, Michaud s. d. (1911). Consúltese las noticias de G. Davy al frente de esta *Selección;* en la *Rev. Méta.,* 1919, págs. 181-98, y 1920, págs. 71-112; en la *Rev. fr. de sociologie,* 1960, págs. 3-24; y al frente de las *Lecciones de sociología* ya citadas. *L'année sociologique,* compilación de memorias originales de la que doce volúmenes aparecieron en vida de Durkheim, continuada, primero por M. Mauss (1923-1925, 2 volúmenes), luego por M. Halbwachs con el título de *Annales sociologiques,* divididos en cinco series, P. U. F., 1934-1942 (4 fasc. en cada serie), finalmente con su título inicial desde 1949 en las P. U. F.—Entre los amigos y colaboradores de Durkheim señalaremos: Lucien LÉVY-BRUHL (1857-1939), profesor de historia de la filosofía moderna en la Sorbona, autor de *La moral y la ciencia de las costumbres* (La morale et la science des mœurs, Alcan, 1900) y de una serie de obras sobre la "mentalidad primitiva", de las cuales las dos más conocidas son las dos primeras: *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* (Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, Alcan, 1910) y *La mentalidad primitiva* (La raison primitive, *ibíd.,* 1922), y cuyas tesis, combatidas por O. Leroy *(La raison primitive,* Geuthner, 1927), R. Allier *(La psychologie de la conversion chez les peuples non-civilisés,* 2 vols., Payot, 1925, y *Le non-civilisé et nous,* Payot, 1927) y Bergson *(Les deux sources,* Alcan, 1932), fueron rectificadas en sus *Carnets póstumos,* Alcan, 1949. — Marcel MAUSS (872-1950), profesor en el Colegio de Francia y etnólogo de gran renombre. Véanse

los artículos y memorias reunidos en *Sociologie et anthropologie*, P. U. F., 1950 (con un prólogo de Cl. Lévi-Strauss), sobre todo el famoso *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (Ann. soc., nueva serie 1923-1924). No menos famosos son el *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (en colaboración con H. Hubert,, Ann. soc., 1902-1903), y el *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos* (en colaboración con H. Beuchet, Ann. soc., 1904-1905).—Las posiciones fundamentales de la Escuela sociológica de Durkheim fueron resumidas de manera excelente por M. Mauss y P. Fauconnet en el artículo *Sociología* de la Grande Encyclopédie, t. XXX (1900), págs. 165-176.

André-Marie AMPÈRE, nacido en Poleymieux cerca de Lyon, en 1775, muerto en Marsella en 1836, profesor en la Escuela Politécnica y en el Colegio de Francia, e inspector general de la Universidad, es conocido sobre todo como el físico que puso las bases del electromagnetismo. Pero era también un matemático eminente, que dejó dos célebres memorias sobre la integración de las ecuaciones en las derivadas parciales, y un filósofo. Alma delicada, de quien su amigo Ballanche dijo que tenía un brasero en el corazón, hubo de soportar numerosas pruebas, con las que sufrió intensamente: su padre guillotinado en 1793, su mujer muerta a los cinco años de matrimonio, un segundo matrimonio desgraciado, un matrimonio más desgraciado todavía de su hija, dificultades financieras y enfermedades. No es este el lugar para enumerar sus trabajos científicos. Citaremos solamente: *Consideraciones sobre la teoría matemática del juego*, 1802. *Ensayo sobre la filosofía de las ciencias*, t. I, 1834, t. II (póst.), 1844. *Correspondencia del gran Ampère*, publicada por L. de Launay, París, Gauthier-Villars, 2 vols., 1936, t. III (suplemento), 1943. Para la correspondencia filosófica con Maine de Biran, que no está comprendida en esta compilación, véase Barthélemy Saint-Hilaire: *La philosophie des deux Ampère*, 1866, y la edición Tisserand de las *Œuvres*, de Maine de Biran, t. VII (intr. al t. VI). Consúltese Louis de Launay: *Le grand Ampère*, París, Perrin, 1925.

HISTORIADORES FRANCESES DEL SIGLO XIX. Los *Extraits des historiens français du XIXe siècle*, de C. Jullian, París, Hachette, 1896, numerosas reediciones, están precedidos de una notable introducción. Véase también P. Moreau: *L'histoire de France au XIXe siècle. Etat présent des travaux et esquisse d'un plan d'études*, Les Belles Lettres, 1935 (con apéndice bibliográfico).—Augustin THIERRY (1795-1856) fue alumno de la Escuela Normal Superior, luego secretario de Saint-Simon de 1814 a 1817. Perdió la vista en 1826. Principales obras: *Historia de la conquista de Inglaterra por los normandos* (Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands, 3 vols., 1825). *Cartas sobre la historia de Francia* (Lettres sur l'Histoire de France, 1827). *Diez años de estudios históricos* (Dix ans d'études historiques, 1834). *Relatos de los tiempos merovingios* (Récits des temps mérovingiens, 2 vols., 1840). *Ensayo sobre la historia de la formación y de los progresos del tercer estado* (Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat, 2 vols., 1853). *Œuvres complètes*, 8 vols., 1846-1847; 10 vols., 1855.—Jules MICHELET (1798-1874), hijo de un impresor arruinado, maestro de conferencias de filosofía y de historia en la Escuela Normal de 1827 a 1836, suplente de Guizot en la Sorbona de 1833 a 1835, fue nombrado en 1838 profesor de historia y de moral en el Colegio de Francia, donde el carácter polémico de su curso le suscita dificultades, siendo suspendido dos veces, en 1848 y 1851, y destituido en 1852. Principales obras históricas: *Historia de la república romana* (Histoire de la République romaine, 2 vols., 1831).

Historia de Francia (Histoire de France, t. I a VI, 1833 a 1844). *Historia de la Revolución francesa* (Histoire de la Révolution française, 7 vols., 1847 a 1853). *Historia de Francia* (Histoire de France, t. VII a XVII, 1855 a 1867). *Historia del siglo XIX* (Histoire du XIXe siècle, 3 vols., el último póst., 1872-1875).—Otras obras: *El pueblo* (Le peuple, 1846). *El pájaro* (L'oiseau, 1856). *El insecto* (L'insecte, 1857). *El amor* (L'amour, 1858). *La mujer* (La femme, 1860). *El mar* (La mer, 1861). *La bruja* (La sorcière, 1862). *Biblia de la Humanidad* (Bible de l'Humanité, 1864). *La montaña* (La montagne, 1868). Póstumas: *Mi juventud* (Ma jeunesse (1798-1820), 1884). *Mi diario* (Mon journal, 1820-1823). *Ecrits de jeunesse*, ed. crítica por P. Viallaneix, Gallimard, 1959. *Journal*, t. I (1828-1848), t. II (1849-1860), ed. íntegra por P. Viallaneix, Gallimard, 1959 y 1962. La correspondencia fue publicada de manera muy incompleta: véase P. Viallaneix (citado más adelante), págs. 507-11). Consúltese: Gabriel Monod, *Jules Michelet*, Hachette, 1905, y *La vie et la pensée de Jules Michelet*, 2 vols., Champion, 1923; J. M. Carré, *Michelet et son temps*, Perrin, 1926; D. Halévy, *Jules Michelet*, Hachette, 1928; V. Giraud, *L'évolution spirituelle de Michelet*, Didot, 1929; O. A. Haac, *Les principes inspirateurs de Michelet*, P. U. F., 1951; J. L. Cornuz, *Jules Michelet. Un aspect de la pensée religieuse au XIXe siècle*, Ginebra, Droz, 1955; P. Viallaneix, *La voie royale*, Delagrave, 1959; así como los artículos de Taine en los *Essais de critique et d'histoire*, 1858, y de G. Lanson *(La formation de la méthode historique de Michelet)*, en la Revue d'histoire moderne et contemporaine 1905-1906, págs. 5-31. Podrá encontrarse en la obra de P. Viallaneix una cronología detallada de la vida de Michelet, una nota sobre sus manuscritos y papeles, una lista completa de sus obras y una bibliografía crítica de los estudios que se le consagraron. Indicaciones análogas, pero más breves, en el libro de Haac.—Alexis - Charles - Henri Clérel, barón de TOCQUEVILLE (1805-1859), salido de una familia de vieja nobleza normanda, enviado en misión oficial a los Estados Unidos para estudiar allí el sistema penitenciario, escribe a su regreso *De la democracia en América* (De la démocratie en Amérique, 4 vols., dos en 1835, dos en 1840, 13.ª ed. revisada, corregida y aumentada, 1850). Elegido diputado en 1839, anuncia en un discurso célebre del 27 de enero de 1848 su simpatía por la Revolución. Miembro de la Asamblea Constituyente, es ministro de Asuntos Exteriores del 3 de junio al 30 de octubre de 1849. Después del golpe de Estado del 2 de diciembre permanece detenido durante algunos días por haber firmado el acta de acusación del príncipe-presidente. Publica en 1856 *El antiguo régimen y la Revolución* (L'ancien régime et la Révolution). Deja inacabada la continuación de esta obra, de la que publicó las notas preparatorias: *Misceláneas, fragmentos históricos y notas sobre el Antiguo régimen, la Revolución y el Imperio* (Mélanges, fragments historiques et notes sur l'Ancien régime, la Révolution et l'Empire, 1865). *Œuvres complètes*, París Lévy, 9 vols. (1865-1868). Se publicaron más tarde sus *Recuerdos* (Souvenirs, París, Calmann-Lévy, 1893), y su *Correspondencia con Arthur Gobineau*, que había sido uno de sus fieles colaboradores en el Ministerio de Asuntos Exteriores (Correspondance avec Arthur Gobineau, París, Plon, 1909). Una edición íntegra de sus *Obras (Œuvres, papiers et correspondance)*, con introducciones, notas e índice, está en curso de publicación desde 1951 en Gallimard; la correspondencia con Gobineau constituye el t. IX, 1959, y los *Recuerdos*, el t. XII. Consúltese: Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, t. XV; E. d'Eichtal, *A. de Tocqueville et la démocratie libérale*, París, 1897; E. Faguet, *Politiques et moralistes*, 3.ª serie, Lecène, 1901; A. Redier, *Comme disait*

M. de Tocqueville, París, 1925; J.-P. Mayer, *A. de Tocqueville*, trad. ingl. por Sorlin, Gallimard; R. Aron, *Les grandes doctrines de sociologie historique*, París, C. D. U. (policopia), fasc. I, págs. 162-202.—Joseph-Arthur, conde de GOBINEAU (1816-1882), a quien su carrera de diplomático le permitió recorrer gran parte del mundo. Su obra más conocida es el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (Essai sur l'inégalité des races humaines, 4 vols., París, Didot, t. I y II, 1853, t. III y IV, 1855, 2.ª ed., en 2 vols., 1884, nueva ed., 1922). Biografía por el conde de Basterot en la 2.ª ed. del *Essai. Pages choisies* por J. Morland, Mercure de France, 1905. *Morceaux choisis*, Gallimard, 1937. *Correspondencia con Tocqueville:* véase más arriba. Consúltese los estudios de E. Seillière, Plon, 1903; R. Dreyfus, Cahiers de la Quinzaine, 1905, Calmann-Lévy, 1905, y Grasset, 1929; Maurice Lange, Publ. de la Fac. de L. de Estrasburgo, Istra, 1924; y la serie de las obras en alemán que le consagró de 1898 a 1928 Ludwig Schemann.—Numa-Denis FUSTEL DE COULANGES (1830-1889), profesor en la Facultad de Letras de Estrasburgo y en la Sorbona, director de la Escuela Normal superior. *La ciudad antigua* (La cité antique, 1864). *Historia de las instituciones políticas de la antigua Francia* (Histoire des institutions politiques de l'ancienne France, t. I, 1875, 2.ª ed. rev. 1877, 3.ª ed. refundida en dos volúmenes, póstuma (C. Jullian), 1891; continuación en cuatro volúmenes, 1888, 1889, 1890 y 1892 (los dos últimos completados y puestos al día por C. Jullian). Dos compilaciones: *Cuestiones históricas* (Questions historiques, 1893), *Cuestiones contemporáneas*, (Questions contemporaines, 1916). Consúltese la noticia de Albert Sorel (Acad. des sc. mor., 1894, págs. 1-44); Ch. V. Langlois *(Grande Encyclopedie*, t. XVIII); Ch. Seignobos (en el t. VIII de la *Histoire de la langue et de la littérature françaises* de Petit de Julleville, Colin, 1899, págs. 279-96); Dom Leclercq *(Dict. d'arch. chrétienne et de liturgie* de dom Cabrol, vol. V, 2.ª p., págs. 2718-730); y los libros de Eug. Labelle, Bloud, 1913, y de J. M. Tourneur-Aumont. Boivin, 1931.—Sobre TAINE y RENAN, cf. el cap. VI.

Se ha escrito mucho sobre LA EVOLUCIÓN Y EL TRANSFORMISMO. Podrá consultarse, entre otras obras, y junto con las historias generales de las ciencias y, en particular, de la biología: Yves Delage, *L'hérédité et les grands problèmes de la biologie générale*, 2.ª ed., París, Schleicher, 1903; Y. Delage y M. Goldsmith, *Les théories de l'évolution*, Flammarion, 1909; A. Labbé, *Le conflit transformiste*, Alcan, 1930; M. Caullery, *Le problème de l'évolution*, Payot, 1931; Jean Rostand, *Etat présent du transformisme*, Stock, 1931, y *L'évolution des espèces*, Hachette, 1932; G. Schneider, *Die Evolutions-theorie*, Berlín, 1951; así como G. Fenizia: *Storia della evoluzione*, Milán, 1901; P. Ostoya: *Histoire des théories de l'évolution*, París, 1951; W. Zimmermann: *Evolution Die Geschichte ihrer Probleme und Erkenntnisse*, Munich, 1953.—Sobre los antecedentes del transformismo: E. Perrier, *La philosophie zoologique avant Darwin*, 3.ª ed., París, 1896; H. F. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, 2.ª ed., Nueva York, 1929; W. L. Strauss, *Forrunners of Darwin*, Baltimore, 1959. Para el siglo XVIII, véase en el volumen precedente, cap. IV, la bibliografía.—Charles DARWIN (1809-1882), hijo y nieto de médicos, estudió con poco provecho en las Universidades de Edimburgo y de Cambridge. Participó como naturalista, de 1831 a 1836, en el viaje de exploración del *Beagle* a Patagonia y Tierra de Fuego. De regreso en Inglaterra publica sus observaciones (Journey of a naturalist on board of the *Beagle*, 1845, trad. fr. *Voyage d'un naturaliste autour du monde*, París, Reinwald, 1874), luego, después de veinte años de meditación y de experiencias, *El*

origen de las especies (On the origin of species, 1859, trad. fr. por Barbier, París, Costes, 1872), cuya primera tirada quedó agotada el primer día de venta. Entre sus restantes obras las más conocidas son: *La descendencia del hombre y la selección sexual* (The descent of man and selection in relation to sex, 1871, 2.ª ed. 1874, trad. fr. Reinwald, 1872 y 1881), *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales* (The expression of the emotions in man and animals, 1872, trad. fr. Reinwald, 1874), y su *Autobiografía*, escrita en 1876. Lista más completa a continuación de la monografía de Prenant (véase más abajo). Consúltese: Francis Darwin: *Life and letters of Ch. Darwin*, 2 volúmenes, 1887, trad. fr. por H. de Varigny, 2 vols., Schleicher, 1888); *More letters of Ch. Darwin*, 2 volúmenes; así como: A. de Quatrefages, *Darwin et ses précurseurs français*, 2.ª ed., París, 1892, y *Les émules de Darwin*, París, 1894; sir Julian Huxley, *Darwin and the idea of evolution*, 1959; y las monografías de M. Prenant, París 1927, Jean Rostand, *ibíd.*, J. Fisher, Nueva York, 1939; R. Moore, Londres, 1957.—Herbert SPENCER (1820-1903), primero orientado hacia la profesión de ingeniero, se ocupó de 1842 a 1850 de cuestiones políticas y económicas en el espíritu de un individualismo decidido, al que permaneció siempre fiel (cf. *El individuo contra el Estado*, The man versus the state, 1884. *Justicia*, 1891). A partir de 1860 se aplicó a la constitución de un sistema de filosofía *(Filosofía sintética)*, que tendía nada menos que a una síntesis total del saber humano fundado en la idea de la evolución, que había definido ya en 1857 *(Progress, its law and causes)* por el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo. Principales obras (que señalan las grandes etapas de esta síntesis): *Primeros principios* (First principles, 1862, trad. Cazelles, París, 1871); *Principios de biología* (Principles of biology, 1864-1867, tr. Cazelles, 1877-1878); *Principios de psicología* (Principles of psychology, 1872, trad. Ribot y Espinas, 2 vols., 1874-1875; 1.ª ed. en un vol., 1855); *Principios de sociología* (Principles of sociology, 1876 y sgs., trad. Cazelles, 4 t. en dos vols., 1878-1883); *Principios de moral* (The principles of ethics, 1879-1892). Hay que mencionar también su *Clasificación de las ciencias* (The classification of sciences, 1864) y su *Autobiografía*, Londres, 1904, trad. fr. por H. de Varigny, París, 1907. Consúltese: Howard Collins, *Resumen de la filosofía de Spencer*, trad. fr., París, 1891; W. H. Hudson, *An introduction to the philosophy of Herbert Spencer*, Londres; Hector Macpherson, *Herbert Spencer, The man and his work*, Londres, 1900; así como la tesis de A. Lalande: *L'idée de la dissolution opposée à celle de l'évolution*, Alcan, 1899, 2.ª ed. *Les illusions évolutionnistes*, París, 1930; y E. Boutroux, *Science et religion*, Flammarion, 1908, cap. II. — Sobre HAECKEL (1834-1919), profesor de zoología en la Universidad de Jena y promotor de la ley biogenética, llamada Ley de Serres, véase pág. 359, nota 1; y cf. L. Vialleton: *Un problème de l'évolution. La théorie de la récapitulation des formes ancestrales*, Montpellier, Coulet, 1908.—Sobre MENDEL, sobre CUENOT y sobre VIALLETON, véase pág. 360, notas 1 y 2.

John-Henry NEWMAN (1801-1890). Biografía: véase en el Apéndice (*160); y consúltese Wilfrid Ward, *The life of John Henry cardinal Newman* (con índice y apéndices), 2 vols., tres ed., 1912, 1913, 1917 (que, sin embargo, da de lado a todo el período anglicano). Obras: *Works*, 40 vols., Londres, Longmans. Podrá encontrarse el catálogo completo, clasificado por género de obras en la tesis de J. Guitton (véase más adelante), págs. 195-213. Citaremos solamente: *An essay on the development of christian doctrine* (1845); *Apologia pro vita sua* (1865); y *An essay*

in aid of a grammar of assent (1870). Correspondencia: *Letters and correspondence of John Henry Newman during his life in the english church,* ed. por Anne Mozley, 2 vols. (en dos ediciones de paginación y de formato diferentes); *Correspondence of John Henry Newman with John Keble and others, 1839-1845,* Londres, Longmands, 1917. Index: the Rev. Joseph Rickaby, *Index to the works of cardinal Newman,* 1914; J. J. Toohey, *An indexed synopsis of An essay in aid of a grammar of assent,* Londres, 1906. Traducciones francesas: de la Apología, 1865 *(De l'anglicanisme au catholicisme,* Casterman), 1866 *(Histoire de mes opinions religieuses,* por G. du Pré de Saint-Maur) y 1939 (Bloud, con introducción de M. Nédoncelle); de la *Gramática del asentimiento* por madame Gaston, París, Bloud, 1907. Otras obras: *Discours sur la théorie de la croyance religieuse* por el abate Deferrière, París, Sagnier y Bray, 1850; *Conférences prêchées à l'Oratoire de Londres* por J. Gordon (con prólogo), *ibid.,* 1851; *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique* (carta a Pusey) por G. du Pré de Saint-Maur, París, 1866 (trad. revisada y corregida con prólogo de dom Cabrol, París, Téqui (1908); *Callista: esquisse du III*^e^ *siècle* (1855) por M. Guerrier de Haupt, Limoges, 1890; *Méditations et prières* por M. A. Pératé (con un estudio de H. Bremond sobre *La piété de Newman),* París, Lecoffre-Gabalda, 1905; *Le chrétien* (resúmenes de sermones) por R. Saleilles, Lethielleux, 1906; *La foi et la raison* (discursos universitarios de Oxford) por el mismo, introd. de E. Dimnet, *ibid.*; *Saints d'autrefois* por madame L. B., introd. por H. Bremond, Bloud, 1908; *Le rêve de Géronte* (1866) por V. Lebourg, París, 1912 (igualmente traducido en *Méditations et prières); Notes de sermon,* por el Padre J. D. Folghera, Gabalda, 1914. Trozos escogidos: *Characteristics from the writings of J. H. Newman* arranged by W. Samuel Lilly, 2.ª ed., Londres, 1875; *La pensée de Newman* por F. Delattre, Payot, 1914; y los tres volúmenes de la colección "La pensée chrétienne" (compuestos por H. Bremond): *Le développement du dogme chrétien, La psychologie de la foi, La vie chrétienne,* Bloud, 1906. Consúltese: en inglés las obras de R. H. Hutton, *Cardinal Newman,* Methuen, 1891; de W. Barry, 1904 (trad. fr. París, Lethielleux, 1906); de Sarolea, Edimburgo, 1908; de W. Ward (artículos dispersos recogidos en Guitton, páginas 214-15); y de J. L. May, Londres, 1929. En francés: P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX*^e^ *siècle,* 3 vols., Plon, 1899, 1903 y 1906; E. Dimnet, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine,* Lecoffre, 1905; así como las obras de L. Félix Faure Goyau, París, 1901; de H. Bremond, París, 1906; el artículo Newman por H. Tristram y F. Bacchus del *Dictionnaire de théologie catholique* de Vacant, Mangenot y Amann, París, Letouzey, t. XI (1931), col. 327-98, donde se encontrará, junto con un estudio sobre la vida, un análisis completo de cada uno de sus artículos y de sus obras: la tesis de Jean Guitton, *La philosophie de Newman,* Boivin, 1933. Bibliografías en J. Guibert, *Le réveil du catholicisme en Angleterre au XIX*^e^ *siècle,* París, Poussielgue, 1907, págs. 317-35; *The Cambridge history of english litterature,* t. XII, págs. 453-63; Delattre, págs. 297-302; Tristram y Bacchus, col. 397-98; y J. Guitton, págs. 214-30. Obras recientes de J. Levis May, Londres, 1945; C. F. Harrold, Londres y Nueva York, Longmans, 1946; M. Nédoncelle, Estrasburgo, 1946; R. Sencourt, Westminster, 1948; J. A. Lutz, trad. fr. Mulhouse, 1950; Louis Bouyer, ed. du Cerf., 1952.

Claude BERNARD (1813-1878), nacido en Beaujolais (Saint-Julien-sur-Saône), tuvo primero ambiciones literarias y luego se hizo médico. Alumno de Magendie (1783-1855) y pre-

parador suyo, le sucedió en la cátedra de Medicina del Colegio de Francia. Fue igualmente profesor en la Sorbona y en el Museum. Entregado al estudio experimental de la fisiología, descubrió las funciones de las glándulas digestivas, la función glicogénica del hígado, los nervios vasomotores, las leyes de fermentación, formuló la teoría del calor animal y de la acción de los venenos (curare) y puso en claro la unidad de los dos reinos vegetal y animal, estableciendo a la vez las nociones del medio interior y del ciclo vital. Podrá encontrarse una bibliografía detallada de sus trabajos en *L'œuvre de Cl. Bernard,* de J. B. Baillière, 1881. Aquí citaremos solo la *Introducción al estudio de la medicina experimental* (Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, 1865); el *Informe sobre los progresos y la marcha de la fisiología general en Francia* (Rapport sur les progrès et la marche de la physiologie générale en France, 1867, reimpreso con el título De la physiologie générale, 1872); *La ciencia experimental* (La science expérimentale, 1878), que reproduce artículos de la Rev. des Deux Mondes (1865 y 1872); las *Lecciones sobre los fenómenos de la vida comunes a los animales y a los vegetales* (Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux, 2 vols., 1878-1879); y el manuscrito *Filosofía* (Philosophie), conservado en su casa natal, que publicó J. Chevalier en Boivin, 1937, 2.ª ed., 1954. Todas sus obras fueron editadas por J. B. Baillière, a excepción del *Informe* (Hachette). La *Introducción* fue reimpresa por Delagrave (5 ediciones de 1898 a 1929); y existen numerosas ediciones clásicas de la primera parte. Véase los discursos pronunciados en el Colegio de Francia el 30 de diciembre de 1913 con motivo del centenario de su nacimiento, sobre todo el de Bergson *(La pensée et le mouvant,* págs. 257-66, ed. rec., 229-38, págs. 1230-237 de la ed. esp.), así como el capítulo de A. Lalande en *Les théories de l'induction et de l'expérimentation,* Boivin, 1929, páginas 199-223.—Louis PASTEUR, hijo de un curtidor de Arbois, nacido en Dôle en 1822 y muerto en Villeneuve-l'Etang en 1895, fue profesor de química en la Facultad de Ciencias de Estrasburgo, decano de la de Lille, director de estudios científicos en la Escuela Normal superior, profesor de química orgánica en la Sorbona y primer director del Instituto, fundado por suscripción internacional para la aplicación de sus descubrimientos y que lleva su nombre. Renovó enteramente la medicina y creó una terapéutica nueva por un encadenamiento de descubrimientos aparentemente debido al azar, pero que revela una lógica interna superior a la lógica deductiva y única admisible aquí a causa de la complejidad, de la contingencia, de la intervención y de la reacción de factores innumerables. Por una notable reunión de circunstancias, que le arrastraron a investigaciones imprevistas, se vio llevado de la disimetría molecular a las fermentaciones, de las fermentaciones al estudio de las generaciones llamadas espontáneas y al de las enfermedades de los vinos, luego a los de la enfermedad de los gusanos de seda, del carbunco de los corderos y de la rabia, de donde habrían de salir el conocimiento de los virus y de los anticuerpos, y las técnicas de la asepsia, de la antitsepsia, de los sueros y de la vacunación. Se encontrará una cronología de su vida en el catálogo de la exposición organizada en 1964 en la Biblioteca Nacional. Véase: *M. Pasteur. Histoire d'un savant par un ignorant,* París, Hetzel, 1883; René Vallery-Radot, *La vie de Pasteur,* Hachette, 1900, 30 ed., 1962; Pasteur Vallery-Radot, *Pasteur inconnu,* Flammarion, 1954. *Obras* reunidas por Pasteur Vallery-Radot, 7 vols., uno de *Mélanges,* París, Masson, 1922-1939. *Correspondencia* 1840-1895, reunida y anotada por el mismo, 4 vols., Flammarion, 1951. Páginas escogidas *(Les plus belles*

pages de Pasteur) por el mismo, *ibid.*, 1943. Consúltese: E. Duclaux, *Pasteur. Histoire d'un esprit,* Sceaux, Impr. Charaire, 1896; L. Blaringhem, *Pasteur et le transformisme,* Masson, 1923; E. Metchnikoff, *Trois fondateurs de la médecine moderne: Pasteur, Lister, Koch,* Alcan, 1933; J. Nicolle. *Un maître de l'enquête scientifique: L. Pasteur,* París, La Colombe, 1953; R. Dubos, *L. Pasteur, franc-tireur de la science,* trad. ingl. por E. Dussauze, P. U. F., 1955; A. George, *Pasteur,* A. Michel, 1958; F. Dagognet, *Philosophie et méthodologie des recherches pastoriennes,* tesis (escrita a máquina), París, 1964.

Antoine Augustin COURNOT (1801-1877), nacido en Gray en el Franco Condado, alumno de la Escuela Normal superior (sección de ciencias) en 1821, doctor en ciencias en 1829, tuvo a su cargo altas funciones universitarias, tanto en el dominio de la enseñanza de las matemáticas (profesor en la Facultad de Ciencias de Lyon en 1833, sucesor de Ampère en la inspección general de estudios en 1836, presidente del Tribunal de oposiciones a cátedras de matemáticas de 1838 a 1852) como en el de la administración (rector de la Academia de Grenoble en 1835, y de la de Dijon de 1852 a 1862). Dejó una obra importante de economista, de matemático y de filósofo.—Principales obras (se encontrará una bibliografía completa en la tesis de E. P. Bottinelli citada a continuación, págs. 254-58): 1.º Económicas: *Investigaciones sobre los principios matemáticos de la teoría de las riquezas* (Recherches sur les principes mathématiques de la théorie des richesses, París, 1838); *Principios de la teoría de las riquezas* (Principes de la théorie des richesses, París, 1863); *Somero examen de las doctrinas económicas* (Revue sommaire des doctrines économiques, París, 1877). 2.º Matemáticas: *Tratado elemental de la teoría de las funciones y del cálculo infinitesimal* (Traité élémentaire de la théorie des fonctions et du calcul infinitésimal, 2 vols., París, 1841, 2.ª ed. 1857); *Exposición de la teoría de los casos de azar y de las probabilidades* (Exposition de la théorie des chances et des probabilités, París, 1843); *Del origen y de los límites de la correspondencia entre el álgebra y la geometría* (De l'origine et des limites de la correspondance entre l'algèbre et la géométrie, París, 1847). 3.º Filosóficas: *Ensayo sobre los fundamentos de nuestros conocimientos y sobre los caracteres de la crítica filosófica* (Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique, 2 vols., París, 1851); *Tratado del encadenamiento de las ideas fundamentales en las ciencias y en la historia* (Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 2 vols., París, 1861); *Historia de los movimientos intelectuales y de las instituciones en los tiempos modernos* (Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes, 2 volúmenes, París, 1872); *Materialismo, vitalismo, racionalismo* (Matérialisme, vitalisme, rationalisme, París, 1875). Deben añadirse aquí sus *Recuerdos* (Souvenirs, 1760-1860), que no son solamente los suyos propios, sino también los del tío y de la tía que lo habían educado, escritos en 1859 y publicados en 1913 por E. P. BOTTINELLI; y una compilación pedagógica acerca de las *Instituciones de instrucción pública en Francia* (Des institutions d'instruction publique en France, París, 1864).—Reediciones: del *Traité* (con advertencia de L. Lévy-Bruhl), París, Hachette, 1911; del *Essai,* París, Hachette, 1912; de *Matérialisme, vitalisme, rationalisme,* París, Hachette, 1923; de las *Considérations* por Mentré, 2 vols., París, Boivin, 1934. Consúltese: Renouvier, *Premier et Deuxième essais de critique générale* (1854 y 1859), reproducidos en la 2.ª ed. de 1875, t. II, páginas 431-52; Vacherot, *Essais de philosophie critique,* 1864, págs. I-

150; Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle,* París, 1867, págs. 206 y sgs. (3.ª ed., págs. 279-88); Vacherot, *Le nouveau spiritualisme,* París, 1884, págs. 230 y sgs.; Mentré, *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIXe siècle,* París, 1908; A. Darbon, *Le concept du hasard dans la philosophie de Cournot,* París, 1911; J. Segond, *Cournot et la psychologie vitaliste,* París, 1911; E. P. Bottinelli, *A. Cournot métaphysicien de la connaissance,* tesis, París, 1913; R. Ruyer, *L'humanité de l'avenir d'après Cournot,* Alcan, 1930; J. de la Harpe, *De l'ordre et du hasard. Le réalisme critique de A. Cournot,* Neuchâtel, 1936; R. Lévêque, *L'élément historique dans la connaissance humaine d'après Cournot,* Estrasburgo, 1938. La *Rev. de métaph. et de morale* consagró un número especial a Cournot en mayo de 1905. Véase también los artículos de Vapereau (Année littéraire et dramatique, 1861, págs. 382-87); Vacherot (Revue des deux mondes, 15 de junio de 1868 y 1 de agosto de 1870); Chottard (Revue critique d'histoire et de littérature, 5 de octubre de 1872, págs. 219-24); Renouvier *(Critique philosophique,* 1873, t. I, págs. 249-56 y 375-85; t. II, págs. 22-30, 72-80, 90-96), P. Janet *(Le Temps,* 29 de marzo de 1875); Vacherot (Revue des deux mondes, 1 de septiembre de 1876); Liard (Revue des deux mondes, 1 de julio de 1877); Milhaud (Rev. Méta. et mor., mayo de 1896 y 1902); Tarde (Revue philosophique, 1 de noviembre de 1904); Segond (Revue de synthèse historique, febrero y abril, 1905); Mentré (Revue de synthèse historique, agosto de 1905, y Revue de philosophie, septiembre de 1905), Segond (Annales de philosophie chrétienne, abril y mayo de 1906); G. Milhaud (Scientia, julio de 1910, y Revue du mois, 10 de octubre de 1910); Mentré (Revue de philosophie, febrero de 1912); así como las discusiones de la Sociedad francesa de filosofía de 1903 (Tarde, La philosophie sociale de Cournot) y 1910 (Milhaud, La science et la religion chez Cournot). Otras indicaciones (hasta 1912) en la tesis de Bottinelli, págs. 259-66. Sobre Cournot economista: las tesis de G Loiseau, *Les doctrines économiques de Cournot,* París, 1913; y F. Bompaire, *Du principe de la liberté économique dans l'œuvre de Cournot,* París, Sirey, 1931; así como los artículos de Aupetit (Rev. Méta., 1905, págs. 377 y sgs.), Depitre (Rev. d'hist. des doctr. écon., 1908, págs. 187-96), Lurquin (Rev. Univ. de Bruselas, t. XLIV, 1938-1939, págs. 347-55), y R. Roy (Rev. écon. pol., t. LII, 1938, páginas 1547-60).

CAPITULO XI

LA TRADICION ESPIRITUALISTA FRANCESA Y SU RESONANCIA EN EL ORDEN RELIGIOSO

1. El eclecticismo. Sus tesis fundamentales, en relación con la *philosophia perennis:* el sentido de lo verdadero, el papel de la reflexión, la expresión armónica de los elementos de lo verdadero. El espiritualismo de Victor Cousin: sus méritos y sus debilidades. Sus maestros y sus fuentes: Laromiguière, Royer-Collard, la escuela escocesa de Thomas Reid a Hamilton. El hecho original y los principios en los que se funda el sentido común. "La voz de la naturaleza es la voz de Dios."—2. Ravaisson: la conjunción del arte y de la metafísica. El hombre y las fuentes de su inspiración: Leonardo de Vinci, Maine de Biran y Schelling; la tesis sobre el hábito y la metafísica de Aristóteles; la filosofía de Pascal. El realismo espiritualista contra el materialismo y el idealismo: Dios sirve para entender el alma y el alma la naturaleza. La revelación por el arte del método y del secreto de la naturaleza: la gracia, la belleza y el amor. La moral de la generosidad, la muerte para la vida y la esperanza en la inmortalidad.—3. Lachelier. La lógica al servicio de lo real. La verdad se mide en el ser; pero ¿cómo alcanzar el ser? El método idealista de Kant en conflicto con el realismo profundo de Lachelier. El esfuerzo del hombre y del filósofo para ponerlos de acuerdo: "busco la escalera". Las tres dimensiones de lo real: causalidad, finalidad, libertad. La apuesta de Pascal: Dios y nuestra felicidad. La ciencia de la inmortalidad y el fin del hombre.—4. Los discípulos de Renouvier y de Lachelier. La descendencia de Renouvier: la evolución del idealismo crítico, en reacción contra el "cientismo", hacia un realismo del espíritu; de Hamelin a Louis Lavelle. Emile Boutroux, historiador de la filosofía y teórico de la contingencia. Su punto de partida realista y su crítica del determinismo y del monismo. La contingencia como consecuencia de la creación y fuente de la determinación verdadera.—5. Resonancia en el orden religioso. La crítica de las ciencias, sus límites, su abertura a la religión. El retorno del pensamiento contemporáneo al realismo cristiano. Doctrina de trascendencia y método de inmanencia. Maurice Blondel. El modernismo. La renovación religiosa de nuestro tiempo. Rusos (Berdiaeff) y alemanes (Edith Stein). El testimonio de las almas santas. El sentido del misterio y el ser con Dios. Tránsito a Bergson.

BIBLIOGRAFÍA.

1. EL ECLECTICISMO. SUS TESIS FUNDAMENTALES, EN RELACIÓN CON LA "PHILOSOPHIA PERENNIS": EL SENTIDO DE LO VERDADERO, EL PAPEL DE LA REFLEXIÓN, LA EXPRESIÓN ARMÓNICA DE LOS ELEMENTOS DE LO VERDADERO. EL ESPIRITUALISMO DE VICTOR COUSIN: SUS MÉRITOS Y SUS DEBILIDADES. SUS MAESTROS Y SUS FUENTES: LAROMIGUIÈRE, ROYER-COLLARD, LA ESCUELA ESCOCESA DE THOMAS REID A HAMILTON. EL HECHO ORIGINAL Y LOS PRINCIPIOS EN LOS QUE SE FUNDA EL SENTIDO COMÚN. "LA VOZ DE LA NATURALEZA ES LA VOZ DE DIOS."

Tales eran, poderosamente elaborados por sabios, matemáticos y físicos, químicos, biólogos y médicos, por historiadores y por

teólogos, algunos de los elementos que iban a entrar como constitutivos en la síntesis nueva cuyas bases sólidas habían sido puestas por Maine de Biran. Los filósofos, por su parte, se afanaban en la misma tarea. Se trata, pues, de una apasionante historia. Pero, antes de comprobar los enriquecimientos y precisiones que cada uno habría de aportar a la edificación de la obra común, debemos detenernos en la primera forma filosófica que revistió el biranismo; quiero decir, una cierta manera de pensar que se impuso durante un largo período como la filosofía oficial en Francia a la sombra de un "eclecticismo" deseoso de reunir, y aun de unir, por el descubrimiento de un punto de vista superior, todas las tesis conciliables de los diferentes sistemas.

El eclecticismo (*167); tal fue, en efecto, el nombre adoptado por Victor Cousin en 1817 y proclamado por él en la lección de apertura de su curso en diciembre del mismo año. Hoy día se le atribuye bastante comúnmente un matiz peyorativo, que convendría mejor para caracterizar el sincretismo. El sincretismo, que Cousin rechaza[1], es la simple mezcla, sin método y sin crítica, de tesis totalmente dispares. El eclecticismo, por el contrario, tal como lo practicaron los más grandes pensadores, como Leibniz, descansa en una idea que justifica la noción de *philosophia perennis,* a saber: que hay en toda doctrina un alma de verdad, que las tesis son generalmente verdaderas en lo que afirman y falsas en lo que niegan o excluyen, y que se puede llegar a la verdad por la confrontación de las verdades particulares de sistemas diversos, sirviendo los errores en un sentido al progreso de la verdad porque descubren los peligros ocultos que la amenazan y permiten, al denunciarlos, observarla más de cerca y encaminarse a ella con más seguridad. Así comprendido, el eclecticismo tiene, tanto en el dominio del pensamiento como en el del arte[2], la ventaja de asegurar al espíritu una apertura que le permite comprender, gustar y, en cierta me-

[1] En sus *Fragments de philosophie moderne,* ed. de 1855, págs. 91 y 228, lo mismo que Franck *(Dictionnaire des sciences philosophiques,* 1697 b) y Vacherot mismo (Lección de apertura del 5 de diciembre de 1838), frente a las imputaciones de Marrast *(Examen critique du cours de M. Cousin,* 1828, pág. 338).

[2] Como lo mostró muy bien Louis Hautecœur en su ***Histoire de l'art,*** t. III, Flammarion, 1959, lib. XIV, cap. XLVIII, págs. 161 y sgs. Los artistas no habían cesado, desde el Renacimiento, de combinar formas de orígenes diversos, y este eclecticismo, que había tomado en el siglo XVIII un cariz relativista, parecía justificado por las tesis estéticas de un Cousin, en su esfuerzo por llegar a la verdad por la confrontación de las verdades particulares en sistemas diversos. Pero el eclecticismo, que producía su síntesis, tomó él mismo aspectos diversos según las fuentes en que bebían los artistas: de ahí el realismo, el naturalismo, el impresionismo, y luego el idealismo y el simbolismo, y aun, finalmente, el retorno al arte puro y la rebelión contra la realidad (cubismo, surrealismo, arte abstracto).

dida, combinar, pero también escoger, formas de orígenes diversos para expresar una verdad o una belleza que no se deja encerrar en ninguno de sus modos de expresión. Nos enseña a reencontrar la Verdad en todas esas formas, pero guardándonos muy bien de identificarla con ninguna de ellas, lo que mantiene lo absoluto de la Idea en la relatividad de sus manifestaciones o de sus fórmulas, porque "hay muchas moradas en la casa de mi Padre", y, si hemos de elegir una, debemos saber también que existen otras más. Aristóteles no excluye a Platón, ni Santo Tomás a San Buenaventura, ni Descartes a Pascal; y si el mismo hombre no puede mantener a la vez una y otra posición, conviene que recuerde, al ocupar una, que hay así mismo otras, y que lo esencial es mirar del lado de la Verdad, que preserva y sobrepasa todas las expresiones humanas que damos de ella.

Esto es lo que, en su primera forma, que no carecía de osadía ni de fuerza, el eclecticismo cousiniano había percibido claramente. Podemos formular su carácter esencial en algunas tesis[3]. 1. Existe en cada hombre un sentido de lo verdadero, que vale, sin duda, no para las verdades particulares, de orden científico o histórico, sino para las verdades eternas, objeto de la filosofía. Se le llama en su forma personal *conciencia* y en su forma general e impersonal *sentido común* o *razón*. Constituye el fondo del espíritu humano o del pensamiento, en el que la verdad filosófica está así presente en una forma encubierta o latente. Interrogar a la conciencia es evocar ese pensamiento inconsciente para obtener de él una concepción necesaria. 2. Tal es precisamente el papel de la *reflexión* filosófica. Pero esta reflexión está constituida de tal manera que no alcanza a hacer llegar hasta la conciencia clara más que un fragmento de la verdad total; y de ahí nace el espíritu de sistema, que, construyendo el conjunto sobre una de sus partes, impide que aprehendamos la verdad total. 3. Sin embargo, los sistemas, desde el origen de esta reflexión, han sido y son tan numerosos y tan variados que puede considerarse que todos ellos llevaron a la luz toda la verdad filosófica. 4. Así, la verdad existe actualmente en dos formas: virtual y oculta en el sentido común que poseen todos los hombres, clara y formulada, pero en estado disperso, en la historia de la filosofía; y es, pues, suficiente para "realizar el eclecticismo", hacerla brotar por la aproximación de estas dos formas, tomando entonces el sentido común, al enjuiciar la historia, conciencia de los diversos elementos de la verdad que él envuelve y cuya *expresión armónica* obtiene precisamente por este camino.

[3] Utilizamos aquí la preciosa nota de Victor Egger, publicada como apéndice al *Vocabulaire de la philosophie* de A. Lalande, s. v. "Eclecticisme", donde podrán encontrarse las referencias justificativas.

No debería desconocerse el valor real de esta doctrina. Sin duda, tenía sus imprecisiones y sus fallos, que encubrían, sin llegar a disiparlos, la vehemente elocuencia del maestro, su autoridad de escritor, de profesor y de hombre de Estado; y sin duda también, dejaba subsistir una cierta ambigüedad profunda sobre el sentido y sobre el principio de elección que preconizaba. Pero tendía a liberar la filosofía del espíritu de sistema para reencontrar los datos inmediatos de la conciencia, base universal de esa filosofía natural al espíritu humano de la que la *philosophia perennis*, a través de todos los desenvolvimientos que ha tenido desde Sócrates, nos ofrece la expresión siempre renovada, siempre perfectible y, sin embargo, inmutable en su fondo. Y proponía así al pensamiento un conjunto equilibrado, cuyas partes podían ser recogidas, y lo fueron en efecto, por los espíritus más diversos según sus aptitudes propias, y que, repensado y revivido por cada uno de ellos, vigorizado en sus fuentes, enriquecido con la aportación de las ciencias positivas y con un análisis reflexivo, haría reinar en Francia durante cuatro generaciones una enseñanza muy superior a la mezcla de sociologismo, de idealismo y de fenomenología que le sucedieron.

Un primer mérito de Cousin fue, como lo hace observar justamente Ravaisson (*Rapport*, págs. 18-20), el de restituir y dar a conocer por sus trabajos y por los de sus discípulos en su contenido auténtico los principales sistemas y las principales obras que los diferentes países y las diferentes épocas nos han ofrecido, y de los que pretendía extraer todo lo que contenían de verdadero: de Platón y de Proclo, el último representante de la escuela neoplatónica, que había tratado de conciliar en una doctrina ecléctica las ideas principales de los filósofos de Grecia, a Abelardo, a Descartes, a Pascal, del que pedía en 1842 una nueva edición de sus *Pensamientos;* a Maine de Biran, al que editó en 1834, y que a partir de esta fecha ejerció sobre él, lo mismo que sobre Jouffroy, una influencia creciente; a los escoceses teóricos del sentido común, Reid y Dugald Stewart, que traducía Jouffroy; en fin, a los alemanes, a Kant, p. ej., traducido por Tissot y Jules Barni, y que él hizo, como de los escoceses, objeto de uno de sus cursos; a Schelling y a Hegel, que tuvo ocasión de conocer personalmente en sus tres viajes a Alemania, en 1817, 1818 y 1824, y que no dejaron de influenciar su doctrina en sus comienzos: Hegel por su "eclecticismo dialéctico", Schelling especialmente por su teoría de la libertad absoluta de la voluntad y por la unión final del hombre con Dios[4].

[4] A las obras que citamos aquí, conviene añadir, con Ravaisson, entre otras muchas, la traducción, por lo demás mediocre, de las obras de Aristóteles por Barthélemy Saint-Hilaire y sus memorias sobre la filosofía de la India y el budismo, los estudios de Paul Janet sobre la dialéctica de

Pero, más que de ninguna otra, "la idea ecléctica", como la denomina Paul Janet[5], procede de los puntos de vista de la escuela escocesa sobre la filosofía del sentido común, fondo inmutable del espíritu, del que la razón no es otra cosa que su desenvolvimiento reflexivo y formulado[6]. Los escoceses y sus discípulos inmediatos habían tenido el singular mérito de poner las bases de una metafísica espiritualista por su intento de alcanzar las realidades espirituales, el alma y Dios, partiendo de la observación interior, y sus principios, que habían socavado primero, y luego destruido, los cimientos de la ideología, erigirían, una vez desenvueltos según un método exacto y preciso, contra los procedimientos constructivos del idealismo alemán una doctrina prudente y segura, destinada, tarde o temprano, a suplantarlos o a suavizarlos, sometiéndolos al control de la experiencia y a la confrontación con lo real. Jouffroy, que, aunque poco más joven que él, había sido discípulo de Cousin en la Escuela Normal antes de enseñar en ella, encontró, o creyó encontrar, en esos principios el medio de llenar el vacío dejado por la fe, luego de esa noche de diciembre de 1813 en la que, alma inquieta, obsesionada por el problema del destino humano, vio, a la luz de una luna semioculta por las nubes, desgarrarse el velo de su incredulidad y siguió con ansiedad su pensamiento que descendía hacia el fondo de su conciencia y no encontraba en ella más que la nada. Incrédulo que aborrecía su incredulidad, buscaba en

Platón, de Waddington sobre la psicología de Aristóteles, de Adolphe Franck sobre la cábala judía y la historia de la lógica, de Jules Simon y de Vacherot sobre la escuela de Alejandría, las traducciones de Plotino (según Ficino) y de Bacon por Bouillet, de Spinoza por Emile Saisset, los trabajos de Ferraz sobre la psicología de San Agustín, de Charles de Rémusat sobre San Anselmo, de Emile Charles sobre Roger Bacon, de Ch. Jourdain sobre la filosofía de Santo Tomás de Aquino, de Hauréau y de Rousselot sobre la filosofía de la Edad Media, de Francisque Bouiller sobre la historia del cartesianismo, de Nourrisson sobre la filosofía de Leibniz y sobre la de Bossuet, sin hablar del *Manual de la historia de la filosofía*, de Tennemann, del que Cousin, con la ayuda de Viguier, dio una traducción. De todos estos trabajos, muchos de los cuales conservan todavía todo su valor, Victor Cousin pensaba sacar una *Historia general de la filosofía*, empeño en el que trabajó durante toda su vida.

[5] *Victor Cousin et son œuvre*, 1885, cap. XVII.

[6] Véanse las definiciones que dan del sentido común Théodore Jouffroy, en sus *Miscelánea filosófica* (1833), 2.ª p., art. I: "De la filosofía y del sentido común" (que debe ponerse en relación con la concepción del orden que se manifiesta en su *Curso de derecho natural*, 1835, y en su *Curso de estética*, 1843), y Franck en su *Dictionnaire des sciences philosophiques*, 1852, 3.ª ed. Hachette, 1885), sub. vº 1585 B—1586 A (la razón sin la reflexión); y la referencia de este último al interesante texto de Fénelon, que identifica "el sentido común, siempre y en todas partes el mismo, con las Ideas inmutables" *(Tratado de la existencia de Dios*, 2.ª parte, cap. II).

la filosofía un sustituto a la religión cristiana desfalleciente[7]. Cousin y sus amigos le piden algo muy distinto: ven en ella, y tratarán de encontrar cada vez más, el fundamento de un espiritualismo apoyado en los fenómenos que nos descubre la conciencia inmediata, del que se apodera la razón, ese mediador necesario entre Dios y el hombre, para elevarse, por una especie de revelación misteriosa o de inspiración, a concepciones que nos permiten alcanzar lo verdadero, lo bello, el bien y los seres mismos, al menos en su forma ideal. Este espiritualismo terminará por tomar él mismo la forma de un sistema, apto para conciliar, pero superándolos, los cuatro sistemas entre los que, según él, oscila siempre el espíritu humano—materialismo, idealismo, escepticismo, misticismo—y para servir, no obstante las acusaciones de panteísmo y de fatalismo formuladas contra él, de auxiliar, o de preparación necesaria, a la creencia cristiana[8].

Sin embargo, alejándose de sus fuentes, Victor Cousin había escrito en 1818, en su disertación sobre lo Bello real y lo Bello ideal, que "lo ideal, tanto en lo bello como en todo, es la negación de lo real"; permaneció hasta el fin fiel a esta teoría que, concibiendo lo bello ideal como una cualidad general y abstracta, incompatible con la existencia, sobre la que debería regularse el arte, lo hacía elevarse en cierto modo por encima de la realidad de las cosas

[7] Véase el célebre artículo publicado en 1825 por *Le Globe*, en el que explicaba "cómo finalizan los dogmas". Renan, en el que infundió un humanismo puramente humano que intenta reemplazar la fe perdida en la Verdad absoluta por la adhesión a verdades humanas relativas, escribirá, evocando sus recuerdos del seminario de Issy, en 1842: "Era el año de la muerte de M. Jouffroy. Las bellas páginas de este desesperado de la filosofía nos embriagaban. Me las sabía de memoria."

[8] En *Los filósofos clásicos del siglo XIX en Francia*, cap. XII, donde trata de explicar "por qué el eclecticismo ha tenido éxito", Taine habla indiferentemente del eclecticismo o del espiritualismo, y escribe: "El eclecticismo se convirtió en la filosofía oficial y se llamó en adelante el espiritualismo." Pero solo a partir de 1853 (Prólogo a la nueva ed. *Du Vraie, du Beau et du Bien*. Carta de 1863 a Bersot, C. R. Acad. de Ciencias Morales, 1880, 264) Cousin afirma que subordina el eclecticismo, en tanto que "método puramente histórico", al espiritualismo, "que es nuestra verdadera doctrina, nuestra verdadera bandera". Por lo que Ravaisson escribe justamente en su *Informe*, pág. 21: "A medida que Victor Cousin avanzó en su carrera, aun manteniendo, según sus expresiones, la bandera del eclecticismo, de hecho se fue reduciendo cada vez más a un sistema particular..., que puede definirse como un brillante desenvolvimiento del semiespiritualismo que inauguró entre nosotros Royer-Collard." Igualmente, Charles Secrétan (1815-1895), profesor en Lausana, el filósofo de la libertad y de la "razón cristiana", hace notar que Victor Cousin, una vez en el poder, sustituyó "el eclecticismo hegeliano por el espiritualismo ecléctico" *(La philosophie de Victor Cousin*, 1868, pág. 53).

individuales[9], y la aplicó igualmente al bien y a lo verdadero, al alma y a Dios; nociones cuyo contenido real no llegó a definir porque tampoco trató de ver cómo podemos conocerlas o concebirlas partiendo de una experiencia que reduce a ser puramente fenoménica. He aquí la irremediable debilidad de su filosofía. Tiende, en realidad, a hacer de Dios la unidad de los contrarios; no conoce a "Dios sin el mundo ni al mundo sin Dios", y no tiene una visión clara de la gran contingencia que es la creación. Se encuentra en sus conclusiones la misma incertidumbre, el mismo alejamiento de lo concreto, el mismo carácter convencional[10] que se descubren en su método de síntesis y de elección, y en las premisas de que parte, que suponen, pero no fundamentan *in re* la autenticidad de los datos inmediatos de la conciencia ni la de las creencias espontáneas que refleja y expresa la razón. Son precisamente estas lagunas lo que iban a llenar, y son estos puntos vitales los que iban a dilucidar, cada uno según su genio propio, los representantes del espiritualismo auténtico. Para hacer esto, tendrían primero que caminar por la ruta que había abierto Maine de Biran; pero tendrían también que recoger en cierta medida, aunque sometiéndola a una crítica severa y apoyándola en hechos positivamente establecidos, la tesis profunda y simple de los escoceses sobre el sentido común; Bergson escribirá a finales de siglo que el buen sentido constituye "el fondo, la esencia misma del espíritu", y que el papel de la filosofía no es otro que el de conducirnos de una

[9] Cf. el *Rapport* de Ravaisson, págs. 23-25. Esta teoría de lo bello era, como observa este autor, la que reinaba en la época en que Royer-Collard enseñaba los principios de la filosofía escocesa. Había sido esbozada, en el momento de esa especie de renacimiento que se produjo a finales del siglo XVIII, por Winckelmann en sus estudios sobre *El arte de la antigüedad griega* (1755, 1764) y sobre *El sentimiento de lo bello* (1763), luego erigida en sistema por Quatremère de Quincy en su *Ensayo sobre la naturaleza, el fin y los medios de la imitación en las Bellas Artes* (1823). Cuando las esculturas y los bajorrelieves del Partenón fueron traídos al Occidente, un estudio más atento de Fidias y del arte griego produjo en el arte la revolución que había anunciado Casanova y que hizo perder crédito a la teoría de lo ideal abstracto opuesto a la naturaleza y a la realidad misma. Pero Cousin permaneció fiel a la teoría que le había seducido en su juventud, como lo prueban las últimas ediciones revisadas y corregidas de su obra sobre lo *Bello* (1836 y 1853).

[10] Este carácter convencional de la doctrina cousiniana, todavía aumentado, como justamente se ha hecho notar, por su colusión continua con las convenciones políticas, hacía decir a Edgar Quinet (1803-1875), aun reconociendo que Cousin le había orientado hacia el estudio de Herder al tiempo que su "hermano de armas" Michelet emprendía el de Vico: "Cuando oigo a un espiritualista, la realidad desaparece para dejar paso a lo convenido" *(L'esprit nouveau,* 1875, pág. 340). Tara de la que habría de resentirse fatalmente el espiritualismo francés.

manera consciente y reflexiva a las conclusiones del sentido común[11].

Conviene que nos detengamos en este punto.

Cousin mismo nos dio a conocer lo que debe a Laromiguière y a Royer-Collard. "Recuerdo, y recordaré siempre con emoción reconocida, el día en que, por primera vez, en 1810, siendo alumno de la Escuela Normal, escuché a M. Laromiguière. Ese día decidió toda mi vida..." *(Fragm. de philos. contemp.,* ed. 1855, pág. 70). Ahora bien: Laromiguière, siguiendo la línea de los escoceses y de Maine de Biran, se había propuesto observar en su origen y reducir a sus principios sólidos las ideas que constituyen el objeto de las ciencias metafísicas y morales y que, con demasiada frecuencia, pretenden refugiarse en profundidades metafísicas, rebeldes al análisis del filósofo. Había realizado, para resolverlas en combinaciones simples, un esfuerzo que el propio Taine alaba, pues es a sus ojos el único de los eclécticos que merece el perdón. Y, por el uso prudente y sagaz que había hecho de este "análisis de las ideas", se vio llevado a denunciar las paradojas de Condillac y a mostrar que no es la sensación pasiva, sino la atención activa, la que constituye el punto de partida de nuestros juicios verdaderos.

Laromiguière había sido el iniciador. Royer-Collard, en la misma línea que Cousin, fue su primer maestro. Bajo estos auspicios, y encargado de suplirlo en la Sorbona después de los Cien días, Cousin puso los fundamentos de la doctrina que durante toda su vida trataría de edificar, puesto que su libro *De lo verdadero, de lo bello y del bien,* publicado en su forma definitiva en 1860, no es otra cosa que la repetición, ciertamente suavizada, del primer curso de filosofía que profesó en 1818. Ahora bien: Royer-Collard, filósofo de envergadura y hombre político que no termina de asombrarnos, había profesado en la Sorbona de 1811 a 1814 un curso que Napoleón señalara a Talleyrand con estas palabras después de su primera lección del 4 de diciembre de 1811: "Sepa usted, querido Gran elector, que está formulándose en mi Universidad una nueva doctrina muy seria que podrá prestarnos un gran provecho y desembarazarnos a la vez de los ideólogos, aniquilándolos por el razonamiento." A la filosofía de la sensación oponía la filosofía de la percepción. La filosofía de la sensación, cuya esencia es el idealismo, pretende construir artificialmente la realidad con las impre-

[11] La primera fórmula se encuentra en el discurso de 1895 sobre *El buen sentido y los estudios clásicos* ("Ecrits et paroles", I, 89). La segunda termina el prólogo de las seis primeras ediciones de *Matière et mémoire* (ed. del centenario, págs. 1491). Cf. *Le rire,* págs. 187 y 198 (ed. recientes, págs. 141 y 149). *L'energie spirituelle,* págs. 109-10 (102-03), y mi *Bergson,* pág. 97.

siones que los objetos producen en nosotros, y solo consigue destruirla contradiciendo las creencias comunes a todos los hombres. La filosofía de la percepción, fundada en un análisis riguroso y exacto del conocimiento, parte de realidades evidentes como dadas inmediatamente a la conciencia; prescinde de todas las hipótesis relativas a su génesis, pero se esfuerza por distinguir siempre lo que viene de la experiencia y lo que la razón añade a ella por una inducción legítima, a saber: la sustancialidad, la permanencia en el tiempo y la causalidad, que nos permiten alcanzar el alma, la naturaleza y Dios, y restituir y fundamentar filosóficamente las nociones absolutas, universales y necesarias, objeto del sentido común (*168).

Pero y esta inferencia de la razón ¿en qué se funda? ¿Tan solo en la experiencia? ¿O en una intuición que la sobrepasa y la interpreta? ¿O tal vez en una creencia natural e invencible que testimonia el acuerdo profundo entre nuestro espíritu y las cosas? Royer-Collard no precisa este punto, sobre el cual Lachelier, después de Maine de Biran, y por otros caminos que él, habría de aplicar la agudeza de su análisis. Se atiene a lo que dijeron los escoceses, en su intento de restablecer, contra las conclusiones escépticas de un empirismo exclusivo, las creencias del sentido común auténticamente reconocidas.

¿Qué decían, pues, los escoceses? Su primer maestro, Thomas Reid (1710-1796), en la introducción de su *Inquiry*[12], postula en principio, y establece con mucho vigor, que "las conjeturas y las teorías son criaturas de los hombres y serán siempre muy diferentes de las criaturas de Dios. Si queremos conocer las obras de Dios, debemos consultarlas con atención y humildad, sin tener el atrevimiento de añadir nada por nuestra parte a lo que ellas proclaman. Una justa interpretación de la naturaleza es la única filosofía sana y ortodoxa; todo lo que nosotros le añadimos es apócrifo y está desprovisto de verdad". Es decir, que la filosofía no tiene otra raíz que los principios del sentido común[13] o, como lo precisa Dugald Stewart[14], "las verdades intuitivas", que son "las leyes fundamentales de la creencia". Hamilton escribirá que estas verdades, o estas leyes, "deben ser consideradas como el criterio último de lo verdadero, porque nuestras creencias primeras se manifiestan menos como *conocimientos* que como *hechos,* de los que la conciencia

[12] *An inquiry into the human mind on the principles of common sense* (1764), cap. I (introducción), sec. I (*The works of Thomas Reid,* edited by sir William Hamilton, 6.ª ed., Edimburgo, 1863, t. I, pág. 97).

[13] *Ibid.,* sec. IV, pág. 101. Cf. el VI de los *Essays on the intellectual powers of man,* cap. II, "Of common sense", t. I, pág. 421.

[14] *Life and writings of Thomas Reid,* pág. 27, con referencia a su *Essay on truht,* 2.ª ed., págs. 40 y sgs., 166 y sgs.

nos asegura bajo la simple forma de *sentimiento* o de *creencia*[15], que la razón se encargará de desenvolver[16]. Entonces, toda la tarea de la filosofía, cuando se trata de probar una proposición, consiste en establecer que esta proposición es idéntica a un dato inmediato de la conciencia o derivado de ella; y el argumento sacado del sentido común es un argumento estrictamente filosófico y científico, porque estriba en "apelar, de las conclusiones heréticas de las filosofías particulares, a los principios católicos de toda filosofía"; ahora bien: la verdad es católica y la naturaleza es una[17]. En otros términos, si el fin de la filosofía es la verdad, la conciencia es el instrumento y el criterio de su adquisición; la primera solo es posible si la segunda es verídica; y así todo se reduce cada vez más a la presentación o aprehensión simple del *yo* como sujeto pensante y de una realidad exterior como objeto pensado, uno y otra conocidos, no mediatamente en alguna otra cosa como *representados,* sino inmediatamente en sí mismo como *existentes.* Tal es el *hecho,* el dato original de la conciencia en el que se funda el sentido común, y que le ofrece sus principios, recognoscibles en cuatro caracteres: su incomprensibilidad, su simplicidad, su necesidad y su universalidad absolutas, su comparativa evidencia o certidumbre sobre el *qué,* cuando no sobre el *cómo*[18]. Aquí, según la expresión de Pascal, "la naturaleza confunde a los pirronianos"[19]; y, como lo mostraron Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, Descartes y

[15] NOTA DEL EDITOR (Hamilton): "On the philosophy of common sense or our primary beliefs considered as the ultimate criterion of truth", t. II, páginas 743 y sgs.

[16] *Ibid.,* pág. 760. Hamilton opone al orgulloso *Intellige ut credas* de Abelardo el humilde *Crede ut intelligas* de Anselmo. "Reason is only a developed feeling."

[17] *Ibid.,* págs. 746-47. "For Truht is catholic and Nature one." Y todo lo que sigue.

[18] Misma nota, § IV, pág. 754.

[19] En la lista de los testimonios que cita para establecer la universalidad de la filosofía del sentido común (t. II, págs. 770 y sgs.), Hamilton da por extenso los textos de Pascal relativos al conocimiento de los "primeros principios", o de los "principios naturales", por el "sentimiento" o por el "corazón", que "confunde a los pirronianos" (ed. Bossut, p. II, art. I, § I. N. R. F., 438 y 479. Brunschvicg, 434 y 282). Y señala muy exactamente que Pascal, que declara que "todo nuestro razonamiento se reduce a ceder al sentimiento" (N. R. F., 474. Brunschvicg, 274), designa a veces este "sentimiento" con el nombre de "sentido común", diciendo en la escuela que no hay vacío. N. R. F., 334, Brunschvicg, 195; "...confundirlos con las primeras visiones del sentido común y con los sentimientos de la naturaleza". N. R. F., 727, Brunschvicg, 605: "La única religión contra la naturaleza, contra el sentido común, contra nuestros placeres, es también la única que ha existido siempre." (Este último pensamiento traduce, en Pascal, la necesidad de una crítica o de un discernimiento de lo que está en dependencia o no de la "naturaleza" y del "sentido común".)

muchos otros, la luz natural del espíritu no es otra cosa que la manifestación de la verdad (*169), o, según la afirmación de Hamilton, "la voz de la naturaleza es la voz de Dios"[20].

Esto es decisivo y está realmente muy bien dicho. Nos llena de sorpresa al salir de las especulaciones de unos filósofos que no son más que filósofos, como ocurre siempre cuando se golpea la roca de la que brota la fuente, en lugar de seguir la corriente mezclada ya de aportaciones extrañas (como en el caso del eclecticismo cousiniano) y en la que el agua original no es visible ni recognoscible. Pero no debemos engañarnos en cuanto a la fuente. ¿Es la voz de la naturaleza la voz de Dios? Sin duda. Pero el problema consiste en saber *cuándo* nos enfrentamos con la voz de la naturaleza, con un dato inmediato de la conciencia, con una intuición verdadera, y *en qué forma* la percibimos. Toda la cuestión está aquí, y es lo que tratarán de resolver, de Ravaisson y de Lachelier a Bergson, los filósofos, que no se contentarán, como Cousin, con el "brillante desenvolvimiento de un semiespiritualismo", sino que se esforzarán por dar a la ciencia del espíritu el fundamento probado que requiere.

2. Ravaisson: la conjunción del arte y de la metafísica. El hombre y las fuentes de su inspiración: Leonardo de Vinci, Maine de Biran y Schelling; la tesis sobre el hábito y la metafísica de Aristóteles; la filosofía de Pascal. El realismo espiritualista contra el materialismo y el idealismo: Dios sirve para entender el alma y el alma la naturaleza. La revelación por el arte del método y del secreto de la naturaleza: la gracia, la belleza y el amor. La moral de la generosidad, la muerte para la vida y la esperanza en la inmortalidad.

El primero que, luego de los ensayos tímidos, o esporádicos e incompletos, de Jouffroy y de Cousin, se lanzó resueltamente por el camino abierto por Maine de Biran fue (así es como se designa él mismo[21]) "el autor, extraño a la escuela ecléctica, de un *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* (1837-1840), donde había expuesto cómo el que creó el nombre mismo de la ciencia de lo sobrenatural y el primero que la constituyó, le dio como principio, en lugar del número o de la idea, entidades equívocas, abstracciones erigidas en realidades, y la inteligencia que, por una experiencia

[20] "The voice of nature is the voice of God" (II, 160).
[21] En su *Rapport sur la philosophie en France au XIX*[e] *siècle*, 1867, página 25 (5.ª ed., págs. 26-27).

inmediata, aprehende en sí misma la realidad absoluta de la que cualquier otra depende". Hizo ver, en otro trabajo del año 1840[22], la diferencia considerable que separaba la máxima proclamada por Victor Cousin, según el cual no habría, en fin de cuentas, conocimiento inmediato más que de los fenómenos, de la que Maine de Biran había establecido. "La verdadera causa, la que produce el hecho, que es como el alma de este cuerpo", no se descubre por una inducción, sino por un acto de reflexión, que en cada uno de nuestros hechos internos distingue de su aspecto fenoménico el acto, "superior a toda condición de extensión y de duración", y por ello, "sobrenatural o metafísico", que "lo termina haciéndolo nuestro, y que no es otro que nosotros mismos". Porque la reflexión, según la expresión del traductor de Dugald Stewart, tiene la virtud de replegar el espíritu sobre sí mismo y de habituarlo a aprehenderse en su acción viva, en lugar de concluirse de los efectos exteriores.

Sin duda, la figura de Ravaisson era muy original. Bergson, que le consagró una noticia de singular belleza[23], nos describió en otra parte[24] la acogida del hombre que le recibía vestido de chaqueta roja—cosa extraña para este metafísico—con sus favoritos, que distinguían entonces a las personas de cierto rango, antes de distinguir a los cocheros, en su gabinete del barrio Voltaire, que tenía una hermosa vista sobre el Sena; me hablaba de todas las cosas—prosigue Bergson—, de arte, de metafísica, de historia, y trataba todos los temas con extrema distinción, partiendo siempre de los griegos, y sin otro fallo que el de permanecer un poco en el vacío. Pero este vacío o imprecisión radicaba más en lo que la palabra expresaba que en lo que sugería, como todo lo que se dirige al sentimiento, tanto o más que a la razón, y que tiene la forma de un soplo. El soplo, en Ravaisson, venía de lo alto, y nítida era su dirección[25]. El mismo gustaba de recordar las palabras de los italianos: "En una cosa bella todo parece hecho con el soplo, *col fiato*"[26]. Este soplo, sin el cual no había a sus ojos verdadera obra

[22] Publicado con ocasión de la trad. fr. de los *Fragmentos de la filosofía de Hamilton* por Louis Peisse, *Rev. des Deux Mondes*, 1 de noviembre de 1840. Cf. lo que dice el propio Ravaisson en el *Rapport*, págs. 25-26 (26-28).
[23] Leída en 1904 en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, donde le sucedía, reproducida al frente de la edición del *Testament philosophique*, por Ch. Devivaise, Boivin, 1932, e inserta en *La pensée et le mouvant*, P. U. F., 1934, págs. 281-322 (ed. rec., págs. 253-91). (Págs. 1250-284 de la ed. esp.).
[24] J. Chevalier, *Conversations avec Bergson*, Plon, 1959, pág. 239. (Páginas 313-14 de la ed. esp.).
[25] La fórmula es de Bergson, pág. 322 (290) (pág. 1283 de la ed. esp.).
[26] *Testament philosophique*, ed. Devivaise, pág. 72.

de arte, y que encontraba por doquier (como veremos) en el poema inmenso de la creación, anima también su obra filosófica. Y, de hecho, es como artista como Ravaisson ve la naturaleza: el arte, para él, no es otra cosa que la metafísica figurada, lo mismo que la metafísica en su fondo no es otra cosa que la expresión del arte.

La intuición que inspira todas sus obras y todos sus escritos, de filosofía, de historia y de arte, fue desenvolviéndose según las diversas influencias que sufrió y según los diferentes puntos de aplicación que las circunstancias le ofrecieron. Pero en todas las cosas permaneció él mismo y nada más que él mismo: naturalmente, tranquilamente, invenciblemente rebelde a la autoridad ajena, escribe Bergson [27], "no se ofrecía como presa. Escapaba por su inmaterialidad. Era de los hombres que no manifiestan suficiente resistencia como para que podamos envanecernos de verles ceder". Cousin se dio cuenta de ello. Por lo que, en su caso, más que de influencias sufridas, convendría hablar de enriquecimiento de sí en contacto con hombres con los que se encontraba en estrecha comunión de ideas y de aspiraciones, y cuyo pensamiento hacía vibrar en él una fibra secreta; y las circunstancias que parecen haber regido su vida intelectual y sus trabajos no fueron para él más que la ocasión de *revelarse* a sí mismo en lo que pensaba, en lo que era. Porque un ser como el suyo está de acuerdo con todas las cosas, en la tierra y en el cielo, y los hechos eligen por él, mejor de lo que podrían hacerlo proyectos deliberados o designios formulados de antemano, el camino que le llevará hasta las potencias espontáneas, instintivas, de las que procede el movimiento íntimo de su pensamiento: ese descenso de nosotros a nosotros mismos que nos da el secreto de nuestro ser y el secreto del universo.

En su juventud había tratado o conocido toda la brillante pléyade que reinaba por entonces sobre los espíritus. Era, en la Sorbona, la época del "triunvirato" Guizot, Villemain y Cousin; Ravaisson se aproximó sobre todo al último, que decidió su orientación filosófica sacando a concurso el estudio de la metafísica de Aristóteles, luego premiando la memoria que, enteramente refundida, se convirtió en un gran libro; pero se alejó muy pronto de él en razón de sus divergencias de intención y de espíritu. Hizo suyos los puntos de vista de Geoffroy Saint-Hilaire sobre las detenciones de un desenvolvimiento que se sirve de las ocasiones propicias para realizar mejor su tendencia dominante, sobre la compensación que se opera por la ley del contrapeso de los órganos o del restablecimiento del equilibrio, y sobre la unidad de composición orgánica que constituye el plan fundamental de la naturaleza en lo que concierne al

[27] Noticia citada, pág. 299 (270) (pág. 1265 de la ed. esp.).

hombre [28]. Conoció igualmente a Quinet, y sobre todo a Michelet, del que fue secretario durante algún tiempo, y que escribirá de él a Jules Quicherat: "No he conocido en Francia más que cuatro espíritus críticos (pocas personas saben todo lo que encierra esta palabra): "Letronne, Burnouf, Ravaisson y usted" [29]. En casa de la princesa Belgiojoso debió conocer a Mignet, Thiers y Alfred de Musset; en casa de madame Récamier, a Chateaubriand, Ampère, Mérimée, Lamartine y Balzac. Desde muy temprana edad había manifestado disposición para las artes, para la pintura en particular. Su madre le confió a alumnos de David. Desde la edad de dieciséis o diecisiete años realizaba copias del Tiziano y dibujos sobre los que Ingres le decía: "Tenéis encanto." Luego, a partir de 1835, hizo un estudio profundo del arte italiano y descubrió el *Tratado de pintura* del que habría de conceptuar como su maestro, Leonardo de Vinci, "el gran iniciador del pensamiento moderno, el amante de la naturaleza y de la realidad" [30], lo mismo que, treinta y cinco años más tarde, llamado por Napoleón III para desempeñar las

[28] Véanse el *Testament philosophique*, pág. 80, y la nota inédita publicada por Ch. Devivaise a continuación de este *Testament*, págs. 131-32: "Aristóteles había dicho ya que algunos accidentes, sobrevenidos en el curso del desenvolvimiento embrionario, habrían podido hacer variar individuos en sus formas y con ello dar lugar a especies nuevas. Unamos a estos accidentes una tendencia incesante a lo mejor, que se aprovecha, en cierto modo, para su éxito de las ocasiones a las que dan lugar semejantes accidentes, y tendremos formulado tal vez el pensamiento de Aristóteles. Pero, como se ve, a condición de comprender el transformismo como un ocasionalismo cuyo principal factor es un animismo o espiritualismo, sin reflexión ni razonamiento secreto, pero, no obstante, lleno de razón y de voluntad, y al que se puede llamar con Aristóteles arquitectónico." Nota verdaderamente importante a la que Ravaisson añade, desvelando el fondo de su pensamiento: "El amor lo creó todo, y no creó de otro modo que dándose a sí mismo. Toda la creación, al menos en sus partes más altas, de las que todas las demás son como esbozos, da testimonio por la aspiración constante y creciente a la belleza, de la naturaleza de su principio o del espíritu que descendió a ella y por ella circula. El mundo inferior es así un enigma cuya expresión es la humanidad..."

[29] Carta inédita citada por Louis Léger en su noticia sobre Ravaisson, leída en la Academia de las Inscripciones y Bellas Letras el 14 de junio de 1901. Véanse igualmente las cartas de Ravaisson, Quinet, Schelling, publicadas por P. M. Schuhl, *Rev. Méta.*, 1936, págs. 487 y sgs.; las cartas a Ravaisson (1846-1892), publicadas por la misma revista, 1938, págs. 173 y sgs., y los documentos inéditos citados por J. Dopp en su estudio sobre *Félix Ravaisson: la formation de sa pensée*, Lovaina, 1933.

[30] *Rapport*, pág. 5. Sobre Leonardo de Vinci, véanse los artículos "Art" y "Dessin" del *Dictionnaire de pédagogie* publicado bajo la dirección de Ferdinand Buisson, Hachette, 1882 y sgs., y el artículo sobre Leonardo de Vinci y la enseñanza del dibujo, *Revue bleue*, 12 de noviembre de 1887. Sobre la Venus de Milo, los artículos de la *Rev. des Deux Mondes*, septiembre de 1871, y de la *Revue archéologique*, 1890; las *Mémoires* de la Academia de las Inscripciones, 1892, y lo que dice Bergson en la noticia ya citada, págs. 314-17 (283-86). (Págs. 1277-279 de la ed. esp.).

funciones de conservador de antigüedades y de la escultura moderna en el Museo del Louvre, habría de estudiar la escultura griega y reconstruir la Venus de Milo y la Victoria de Samotracia. Así su vida, por obra y gracia de las circunstancias, se encontró repartida entre el arte y la filosofía; pero el uno le llevaba a la otra, quiero decir a su preocupación esencial, la búsqueda de un modo de conocimiento que fuese un contacto del espíritu con las cosas [31]. Expresó su visión de lo real en tres ocasiones, separadas por intervalos de veinticinco o treinta años, en su tesis doctoral sobre *El hábito* (1838) y en su *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* (1837-1846); luego, en su *Informe sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX* (1867), y, en fin, en su *Testamento filosófico,* que data de sus últimos años (1896-1900).

Su pensamiento filosófico se sitúa en el punto de coincidencia de las enseñanzas de dos filósofos que Cousin le había dado a conocer: Maine de Biran y Schelling. Maine de Biran, en primer lugar, bajo cuyo impulso la filosofía habría de separarse de la física, le enseñó que la operación por la que se conoce es actividad, esfuerzo, querer; que por este querer hacemos ser todo lo que de nosotros depende; que es el tipo único según el cual concebimos fuera de nosotros causas como seres que son voluntades; que nos aprehendemos así a nosotros mismos como una existencia colocada fuera del curso de la naturaleza; que tal es toda verdadera existencia, y que todo lo demás, que ocupa el espacio e incluso el tiempo, no es, en comparación, más que apariencia; de suerte que la filosofía, "ciencia del espíritu interior en su causalidad viva", nos da la clave de nuestro ser y del universo [32]. En cuanto a Schelling, al que fue a ver a Munich, y del que recogió en sus papeles manuscritos (1835-1836) sus lecciones sobre la mitología, se complacía en reconocer en él, por oposición al mecanismo lógico de Hegel, una filosofía de la espontaneidad que debería culminar en la afirmación de la libertad absoluta del querer [33]. Aunque se aparte

[31] Cf. la conclusión del *Informe,* págs. 233 (5.ª ed., 247) y sgs.—El historiador de las ideas, en Ravaisson, tiene el mismo temple: es exacto, pero aparece despojado de todo historicismo; simpatiza con todas las doctrinas por lo que encuentra en ellas de verdad: lo que le permite su comprensión desde un punto de vista superior a todas, el de la Verdad, no ya humana y relativa, sino divina y absoluta, en la medida en que tenemos acceso a ella por el sentimiento de nuestra relatividad, que nos hace medir la distancia de una a otra.

[32] *Rapport,* págs. 14-15 (15-17). "Philosophie contemporaine", *R. des Deux Mondes,* 1 de noviembre de 1840, pág. 420. Cf. R. Lenoir: "La doctrine de Ravaisson et la pensée moderne", *Rev. Méta.,* 1919, pág. 358.

[33] *Rapport,* pág. 264 (281). Es interesante hacer notar que el primer escrito publicado por Ravaisson es la traducción del estudio de Schelling: "Juicio sobre la filosofía de M. Cousin y sobre el estado de la filosofía

de él por su manera de concebir la intuición y se guarde cuidadosamente de erigir lo relativo en absoluto, aprueba lo que el filósofo alemán dice del arte: "Después que el arte dio a las cosas el carácter que les inspira el aspecto de la individualidad (¿no podría decirse también de la voluntad?), da todavía un paso más: les da la gracia, que las hace amables, haciendo que parezcan amar. Más allá de este segundo grado, no hay ya más que uno, que el segundo anuncia y prepara: el de dar a las cosas un alma, por el que no parecen solamente amar, sino que aman." Y nuestro autor, luego de citar a Plotino, concluye: "El bien es, pues, el amor mismo" [34]. Así se opera, entre el reino inorgánico, dominio del destino, y el reino orgánico, dominio de la naturaleza, una conjunción de la que el hábito nos presenta una ilustración típica. Porque el hábito nos presenta, en efecto, una sorprendente mezcla de articulaciones que tratan de abrirse camino hacia lo alto, y de entorpecimiento que recae sobre sí mismo; reduce el pensamiento a la naturaleza, que es la condición del pensamiento distinto, y nos sugiere la búsqueda de su origen en el movimiento contrario de reconquista del espíritu del que procede. Las leyes de la naturaleza no son tal vez más que sus hábitos, salidos, como lo es en nosotros la costumbre, de un primer acto o de una libre iniciativa de la que son el efecto o el residuo. Y así la formación de los hábitos ilumina el trabajo secreto de la naturaleza, al igual que, en un registro vecino, el arte, que reencuentra y expresa sus intenciones ocultas [35].

francesa y de la filosofía alemana en general", *Rev. germanique,* octubre de 1835.

[34] *Rapport,* pág. 231 (246). El paréntesis en la cita es una glosa de Ravaisson.

[35] "Entre el último fondo de la naturaleza y el punto más alto de la libertad reflexiva, hay una infinidad de grados que miden los desenvolvimientos de una única y misma potencia... Es como una espiral cuyo principio reside en la profundidad de la naturaleza, y que termina por desvanecerse en la conciencia. Esta espiral es la que el hábito desciende, para mostrarnos su generación y su origen... La historia del Hábito representa el retorno de la Libertad a la Naturaleza..." *(L'habitude,* 1838, ed. Baruzi, págs. 61-62. Cf. págs. XXI y 51). La idea de que "las leyes de la naturaleza son hábitos" fue recogida y desenvuelta por Emile Boutroux: *De la contingence des lois de la nature,* 1874, pág. 165, y conferencias de América *(Journal des Débats,* 24 de febrero de 1910).—Ravaisson mismo, en un fragmento de su *Testament* (págs. 70-72), caracteriza su ensayo como "mostrando en la formación de los hábitos los mismos fenómenos que ofrece el trabajo secreto de la naturaleza... No podemos concebir mejor la vida... que por la manera como se forma esa segunda naturaleza que se llama el hábito, al engendrar la acción aptitud e inclinación. Vemos disminuir aquí gradualmente hasta llegar a su extinción total la exposición inicial, base de la reflexión, entre el sujeto y el objeto, y establecerse, al fin, una absoluta inmediación. La vida así entendida no pertenece ya al orden del pensamiento distinto, que ilumina la luz lógica. Constituye lo que puede llamarse un misterio, pero un misterio al que conducen como por líneas

Ahora bien: esta intuición fundamental encontró, para expresarse dialécticamente, un apoyo en la doctrina de Aristóteles, para el cual el alma es el lugar de todas las formas; en la de los neoplatónicos sobre la procesión y la conversión, sobre lo finito como dispersión de lo infinito, sobre la naturaleza como refracción del espíritu; y en la de Leibniz sobre el cuerpo espíritu momentáneo. Todas estas doctrinas ayudan a poner luz en el doble movimiento de descenso y de ascenso que una a la naturaleza con Dios [36], porque "en el fondo la naturaleza es un edificio de pensamientos", esbozos de la suprema perfección que la termina, y que es pensamiento de pensamiento [37]. Desde este punto de vista, como lo ha visto Aristóteles, aparece, tras la diversidad de las formas en que se encierra, la unidad de un pensamiento que de grado en grado, pasando de la materia bruta a la planta, de la planta al animal, del animal al hombre—por una concentración creciente en la que la forma de lo inferior se convierte en la materia de lo superior que contenía en potencia—, se eleva hasta el Pensamiento que se piensa, Acto puro, Forma suprema, Fin universal y absoluto. Y no nos resulta imposible aprehender el movimiento que traduce la aspiración de las cosas a su Fin, si, sin abandonar en modo alguno el dominio de las cosas reales, individuales y concretas—que Ravaisson, a diferencia de los aristotélicos, no sacrifica nunca a lo necesario y a lo general de una ciencia abstracta—, nos esforzamos por superar el esfuerzo, y la reflexión misma [38], y ese orden del pensamiento distinto que ilumina la luz lógica, porque se trata de alcanzar en su absoluta inmediatez el movimiento vital con el que se halla de acuerdo ese instinto que en la naturaleza alcanza generalmente sus fines y con el que está emparentada en nosotros esa experiencia

---

convergentes, que tienden indefinidamente a unirse, ideas... Añadamos que este pensamiento sin reflexión y tanto más seguro en sus pasos, es lo que se llama el instinto, que en el dominio de la naturaleza, por debajo de la esfera de la lógica tiende, y generalmente aboca, a sus fines. En la vida humana misma es lo que hace en nosotros todo lo que pasa en ella, sea en la vida animal, sea en la vida puramente vegetativa. El arte que imita la naturaleza, en nada manifiesta el carácter del arte de lo que sienten la reflexión y el esfuerzo..." Sobre todas las cuestiones que plantean estos puntos de vista de Ravaisson, véase nuestro libro sobre *L'habitude*, nueva ed., Boivin, 1940.

[36] *Rapport*, pág. 255 (271). Es la grande e importante idea que Ravaisson expone en el segundo volumen de su *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* (1846) y que Bergson resumió perfectamente en su noticia ya citada.

[37] *Testament philosophique*, pág. 63.

[38] Punto de vista análogo al que nos exponía Bergson en su última conversación del 27 de marzo de 1939 *(Conversaciones*, págs. 375 y sgs. de la ed. esp.).

de orden superior que Pascal denomina el sentimiento o el corazón: "Corazón, instinto, principios" [39].

De ahí se deducen el fin, el método y el tema central de la filosofía [40].

La filosofía intenta una aprehensión de lo absoluto, primer principio y fuente de nuestro ser y del ser mismo, único punto de vista sobre la perspectiva universal que es el mundo o la universal armonía. Sin duda, nuestro espíritu, que participa de nuestra naturaleza finita, no puede identificarse con él ni poseerlo; pero nuestra alma, cuyo fondo es todo actividad, tiende a él y se aproxima a él, profundizando en su principio, gracias a una acción cuya fuente es, por encima de la voluntad, el deseo, o la aspiración a lo mejor, cuyo término es un Ser concreto, el Dios de amor del cristianismo hacia el que nos lleva, cuando consentimos en seguir su impulso hasta el fin, el libre movimiento de nuestro ser. Ahí, en efecto, el fin del acto es una misma cosa con el acto, la idea con su realización, el pensamiento con el impulso de la espontaneidad. Dios, autor y señor de todas las cosas, está en nosotros; por un retorno hacia sí, por esa especie de abandono que es el amor, el alma lo aprehende en cierta manera en el interior de sí, y aprehende así el principio de la inteligibilidad, de la acción y de la vida, es decir, de lo real. El orden del mundo no se explica por las leyes que formula la ciencia, y menos todavía por las reglas de una lógica que solo dice relación a nuestro espíritu y a nuestro lenguaje; expresa la perfección cuyo tipo ejemplar encontramos en nosotros. Y, por consiguiente, solamente *ex analogia hominis* resulta posible alcanzar el ser y explicar lo real; es en nosotros donde podemos encontrar lo absoluto que se manifiesta, precisamente, en nosotros, a condición de mantener siempre la *distancia* que lo separa de lo relativo y el *deseo* o el amor que salva esta distancia, pero sin anularla.

El método de la filosofía no podría ser, en estas condiciones, ni el del *mecanicismo*, inspirado por las ciencias matemáticas y físicas, ni el del *idealismo* en el sentido en que lo entienden los modernos. El mecanicismo, que busca la causa de los fenómenos en otros fenómenos, descompone las cosas en sus elementos físicos; el idealismo, después de haberlos referido a una idea, descompone

---

[39] Véase lo que dice Ravaisson en el *Rapport*, págs. 226-27 (240-41), con respecto a la tesis de Ch. Charaux; en el informe sobre el premio Victor Cousin (1884), págs. 320-21; y en su importante artículo sobre "La philosophie de Pascal", *Rev. des D. M.*, marzo de 1887.

[40] Para todo lo que sigue, véanse las últimas páginas del *Rapport* (páginas 233-66; 5.ª ed., págs. 248-83): "admirables páginas—dice Bergson (págs. 303-06, ed. rec. 272-76)—que veinte generaciones de alumnos aprendieron de memoria".

esta idea en sus elementos lógicos. Son estas dos formas de materialismo, porque, físicos o lógicos, los elementos constituyen la materia de los objetos, cosas o ideas, que se recompone con ellos. Explicar estos objetos, resolviéndolos en sus elementos, es tratar de hacer salir progresivamente el ser de la nada, por medio de un juego dialéctico que encubre una singular aberración. Ahora bien: debemos decir del ser, por el contrario, lo que Bossuet decía de lo perfecto, que es su razón: es "lo primero en sí y en nuestras ideas" *(Rapport,* pág. 113, 5.ª ed., pág. 121) (*170). Porque "nada viene de nada" *(ibíd.,* pág. 238, 5.ª ed., pág. 253). La nada que nosotros postulamos en la creación no es más que una afirmación indirecta del ser, y lo negativo recibe de lo positivo todo lo que tiene de real *(ibíd.,* pág. 149, 5.ª ed., pág. 158), de suerte que puede decirse que la negación es a la afirmación lo que la sombra es al cuerpo [41]. Si decimos verdad al afirmar que Dios lo hizo todo de la nada, hemos de entenderlo de esa nada relativa que es lo posible, de la que fue el autor, tanto como del ser: "De lo que en cierto modo anuló y destruyó de la plenitud de su ser *(se ipsum exinanivit),* sacó, por una especie de despertar y de resurrección, todo lo que existe" *(ibíd.,* pág. 263, 5.ª ed., pág. 279). Así, el análisis no podría dar cuenta de los objetos de conocimiento. El único punto de vista verdaderamente explicativo es el de la síntesis, que se aplica al modo de unión de los materiales, a su orden y a su sentido, es decir, a su forma.

Este punto de vista es el del arte, sobre todo el de la poesía, y el de la ciencia misma allí donde participa de la naturaleza del arte, es decir, allí donde es invención *(Rapport,* págs. 236-37, 5.ª ed., pág. 252). Es también el que se impone en el estudio de la vida (como lo mostró Claude Bernard), y aun en mayor grado en el de las cosas del orden moral o estético *(ibíd.,* págs. 234-35). Es, especialmente, el de la filosofía: "Hay que tener—dice Pascal—un pensamiento de reserva y juzgar de todo según él; por lo demás, hablar como el pueblo. El pensamiento de 'reserva', que no debe impedir que no se hable en cada ciencia particular el lenguaje que

[41] *Rapport sur le prix Victor Cousin,* 1884, pág. 318. En las últimas líneas de un importante fragmento sobre *Los misterios* (análogo, pero no idéntico, al artículo de la *Revue bleue* del 19 de marzo de 1892, y reproducido por Devivaise a continuación del *Testamento filosófico),* Ravaisson hace ver que "el elemento negativo no es en absoluto el enemigo": la naturaleza divina, que es la claridad misma, es para nosotros oscuridad y misterio. Así, añade, "para Leonardo, Rembrandt, Van der Meer, Corregio, incluso la *sombra* es amiga. Lo mismo ocurre con el fondo esfumante de la perspectiva, la *evanescentia* de la muerte, la *morbidezza* de los grandes pintores, la δύναμις de Aristóteles. Noche y gracia, *Amore e Morte...* Colores esfumantes; laca y azul". Cita a Boehme. Podría citar, todavía con más fundamento, a San Juan de la Cruz.

le es propio, el de las apariencias físicas, es el pensamiento metafísico" [42].

Su principio y su método (si puede dársele el nombre de método a una operación simple e indivisible) es la conciencia inmediata, en la reflexión sobre nosotros mismos, y por nosotros mismos sobre lo absoluto en el que participamos, lo absoluto de la perfecta personalidad, la sabiduría y el amor infinitos, que constituye el centro de perspectiva de nuestra personalidad imperfecta y, por consiguiente, de toda existencia. La naturaleza se le aparece como lo que es, una refracción, una dispersión, una distensión del espíritu, al que retorna por la organización que es su despertar, de suerte que, para comprenderla, es el espíritu lo que hemos de aprehender, y el espíritu en su forma más alta, es decir, Dios. "Dios sirve para entender el alma, y el alma, la naturaleza" *(Rapport,* pág. 246, 5.ª ed., página 262). Porque la causa verdadera, la causa que es el ser mismo y la sustancia del hecho, es una acción que no cae como tal ni en el espacio ni en el tiempo. Todo cambio, todo movimiento, y, por consiguiente, todo fenómeno, supone una deficiencia; cosa imperfecta y que es como en vía de ser, implica un principio que le ofrece a cada instante de su progreso lo que adquiere; y este principio no es otra cosa que el fin al que tiende, de suerte que tiene su razón en lo mejor y se suspende a lo absoluto. Toda existencia que no es la existencia absoluta y, por tanto, el mundo y sus partes, procede de una especie de rebajamiento o de condescendencia divina, de un gran acto de liberalidad que no es otro que la creación.

El mundo se origina por un acto creador, y toda su historia metafísica se resume en un doble movimiento: un movimiento de descenso o de rebajamiento espontáneo de su principio, que se nos escapa, y un movimiento de realce o de restablecimiento, verdadero movimiento de retorno hacia ese principio que constituye el fondo de nuestra naturaleza y de nuestra vida *(Testament,* pág. 66 y nota inédita, pág. 121). Es la humanidad, pero la humanidad suspendida a Dios y que tiende hacia El, la que se convierte en la medida, estética y científica, de todas las cosas, porque es la especie más perfecta y la imagen más semejante a su prototipo. La naturaleza, de la que ella es el último fin, realiza, para llegar a él, en cada alumbramiento, al menos en los grados más elevados de la animalidad, un esfuerzo superior al resultado inmediato que puede alcanzar y renueva sus tentativas hasta obtener alguna conclusión positiva [43]. No es, pues, como enseña el materialismo, todo geometría

[42] *Rapport,* págs. 256, 5.ª ed., pág. 272. Cf. Pascal, *Pensées,* N. R. F., 311, Brunschvicg, 336 (la cita no es textual).

[43] *Testament,* págs. 77-81; cf. pág. 62. Ravaisson se apoya en el testimonio de un "eminente paleontólogo" al que se refiere Secrétan en el prólogo de su tratado sobre *La filosofía de la libertad,* 1848-1849.

y, por consiguiente, todo necesidad absoluta o fatalidad; es una mezcla de necesidad y de contingencia, en la que lo moral predomina y adquiere una importancia creciente a medida que sigue su curso ascendente, constituyendo cada grado un fin para el que le precede y una condición, un medio o una materia para el que le sigue, de suerte que la necesidad existe tan solo según el sentido inverso de su marcha, y no en el sentido directo y según el orden progresivo del tiempo, que es el orden real del mundo. "Lejos de realizarse todo por un mecanismo bruto o por un puro azar, se verifica por el desenvolvimiento de una tendencia a la perfección, al bien, a la belleza que hay en las cosas como un resorte interior... En lugar de obedecer a un instinto ciego, todo obedece, y obedece de buen grado, a una divina Providencia" [44].

Dios es caridad; por amor creó las cosas y por su amor las cosas son.

Tal es el "realismo espiritualista", cuyas líneas esenciales nos traza y cuyo advenimiento nos anuncia el *Informe,* al término de un examen crítico de la filosofía francesa del siglo XIX [45]. Ahora bien: estas verdades metafísicas se iluminan con la reflexión sobre el arte, de la que en gran parte proceden, como ya hemos dicho; y se abren, finalmente, a perspectivas morales y religiosas.

Nada nos revela mejor el método y el secreto de la naturaleza como la manera de actuar del artista para la aprehensión y reproducción de la belleza. Ravaisson denuncia el error radical de los que, siguiendo a Pestalozzi, intentaron vulgarizar el arte del dibujo tratando de reducirlo a un mero trazado lineal [46]. Esta reducción supone que una figura debe ser formada por el artista como lo es por el geómetra, por una sucesión de abstracciones que son sus contornos. Ahora bien: el artista procede de una manera contraria: parte del todo, aprehendido en su masa, o mejor en el principio morfológico que esta masa acusa, para descender de ahí a los detalles, que refiere siempre al conjunto y a su fin. Porque trata de aprehender el espíritu de la forma; y su menester no es tanto el revelarnos la obra como el plan de ella, o el imitar el cuerpo como el alma [47]. Necesita, pues, para tener éxito, encontrar en la figura del objeto, luego traducir acentuándola, la línea serpentina o sinuosa que lo caracteriza en su individualidad y que es como el eje generador de su forma [48]. Línea que es menos percibida por el ojo que pensada por el espíritu, porque "la pintura—dijo Leonardo de Vinci—es una cosa mental", y es el alma la que hizo el cuerpo a su imagen. Es así como las pinceladas del pintor desenvuelven en figura coloreada una visión mental simple. El arte de la danza reproduce los movimientos de las almas *(Testament,* pág. 139). Y la música imita los acentos que dan a la voz los sentimientos del alma, por la desmembración de un tema fundamental en partes en las que su identidad se mantiene con diversas modificaciones, como se ve claramente en la fuga donde el tema parece, alternativamente, huir y buscarse, perderse y encontrarse: "En el desenvolvimiento musical, lo mismo que en el de las figuras, la ley es una perpetua unión de contrarios armónicos, que encuentra su más alta fórmula en la unión sexual y creadora" *(Testament,* págs. 95-96).

Pero el arte no hace en todo esto más que reproducir a su manera el esfuerzo generador de la naturaleza y traer así a una luz más viva la ley fundamental de la vida y de la organización *(Testament,* pág. 87): "El universo", particularmente el universo vivo, "es como una pieza musical en la que el motivo esencial aparece y desaparece para reaparecer y emerger en fin, triunfante, de una sucesión de modulaciones a las bellezas parciales en las que se hace sentir aún su influencia" *(ibíd.,* págs. 80-81). La acción creadora se revela ahí por la ondulación de los movimientos que anima los seres vivos e incluso los cuerpos brutos, y por el serpenteado de sus formas, que descubre la ondulación de los movimientos de los que salieron. Se distingue en ella una palpitación que es "elevación y descenso, *sursum et deorsum,* o dicho de otro modo, despertar y sueño, vida y muerte". Y esta ondulación, esta palpitación, nos hacen penetrar en la oscura profundidad del misterio vital, porque

[44] *Rapport,* págs. 253-54 (5.ª ed., págs. 269-71). Como lo muestra profundamente Ravaisson, y lo precisa en su *Testament* (págs. 68-69), hay en todo proceso natural *presencia de un fin* como principio del movimiento, siendo la idea de este fin, a la que se llama *causa final,* una abstracción obtenida por el entendimiento de la idea total de la causalidad.

[45] *Rapport,* pág. 258 (5.ª ed., pág. 275): "Muchos signos nos permiten prever como poco alejada una época filosófica cuyo carácter general sería el predominio de lo que podría llamarse un realismo o positivismo espiritualista, que tiene por principio generador la conciencia que el espíritu toma en sí mismo de una existencia de la que reconoce que deriva y depende cualquier otra existencia, y que no es otra que su acción." Este texto capital es un tanto enigmático. Pero está explicado en las últimas páginas del *Rapport* (págs. 258-66 ó 275-83): véase sobre todo la frase final. Y también lo está en el *Testament,* págs. 61-64 y 66.

[46] Cf. *Testament,* págs. 92 y 136-37. Pestalozzi (1746-1827). *Werke,* Berlín, 1927. Zurich, 1946) es un pedagogo suizo. Ravaisson hizo una dura crítica de sus ideas sobre la enseñanza del dibujo en dos artículos del *Dictionnaire de pédagogie,* de Ferdinand Buisson: el artículo *Art,* 1.ª p. (t. I, 123 *a)* y el artículo *Dessin* (2.ª p., t. I, 579 *b).*

[47] *Testament,* pág. 86. La poesía, decía Aristóteles, no imita tanto la naturaleza tal como es, sino tal como debe ser. Ravaisson dice también, sirviéndose de una expresión de Spinoza en un sentido tomado de Schelling: no imita tanto la naturaleza *natura naturata* como la *natura naturans.*

[48] *Testament,* pág. 95, y la variante de la 1.ª ed., págs. 132-33. Ravaisson se inspira aquí directamente en Leonardo de Vinci: véase la noticia de Bergson, págs. 293-94 (264-65) (pág. 1260 de la ed. esp.).

manifiestan el abandono o la condescendencia con los que el principio creador "se difunde, como una fuente que se derrama por todas partes y verifica su transformación para renacer de nuevo más digna de admiración y de amor" *(Testament,* págs. 81-84 y 132-33). Su signo visible es la gracia, que revela el amor, porque la gracia resulta de la belleza, y la belleza, del amor *(ibíd.,* págs. 133-35). Como escribe Bergson, fiel y profundo intérprete, "en todo lo que es gracioso vemos, sentimos, adivinamos una especie de abandono y como una condescendencia. Así, para el que contempla el universo con ojos de artista, se lee la gracia a través de la belleza, y es la bondad lo que se transparenta en la gracia. Todo manifiesta, en el movimiento que su forma registra, la generosidad infinita de un principio que se da. Y no llamamos erróneamente con el mismo nombre el encanto que se ve en el movimiento y en el acto de liberalidad que es característico de la bondad divina; los dos sentidos de la palabra *gracia* eran uno solo para Ravaisson" [49].

Pero por encima de todas las artes plásticas, por encima de las artes liberales mismas, hay lo que los estoicos llamaban el arte de vivir, ese arte superior que se denomina comúnmente la moral, y que es el más elevado de todos porque tiene por objeto una belleza todavía más alta que la del cuerpo humano, a saber: la del alma. El arte de la vida modela el alma *(Testament,* págs. 96-97). Su regla consiste en realizar la unidad, no solamente en tal o cual parte de nuestra vida, sino en su conjunto; ese conjunto sobre el que, como decía Séneca, nadie delibera, pero que, sin embargo, es el único que importa, porque dirige todo lo demás y debe hacer de él un todo homogéneo *(ibíd.,* pág. 139). De igual modo que, por un progreso continuo que es el orden de la naturaleza, y en particular de la naturaleza viva, todo retorna gradualmente a la unidad del espíritu, del que todo procede por un don gratuito, por un gran acto de liberalidad y de amor, así también, en su vida, el hombre, cima de la creación, culminación de la naturaleza, debe tratar de realizar la unidad armoniosa de una creación, o de una recreación, por su "conformidad a un modelo soberanamente real, soberanamente vivo, que es Dios" [50]. Es decir, que su felicidad y su perfección radican en la renunciación y en la donación de sí a Dios, porque en todas las cosas, tanto de la vida como del alma, se va, dice Pascal, por la humillación a la inspiración, a la deificación [51].

[49] Noticia citada, pág. 310 (280) (pág. 1274 de la ed. esp.).
[50] "La philosophie de Pascal", *Rev. des D. M.,* 1887, pág. 415.
[51] "Ofrecerse por las humillaciones a las inspiraciones, únicas que pueden surtir el verdadero y saludable efecto" (Pascal, *Pensées,* N. R. F., 482. Brunschvicg, 245). En una nota muy importante *(Testament,* pág. 121), Ravaisson aplica este punto de vista al principio de la vida y a la marcha de la naturaleza por "cátodo y ánodo".

Don de generosidad, que llega hasta el sacrificio, y que viene a recompensar el don de Dios, gracias al rito supremo, el de Jesús, "por quien la divinidad se comunica a todos" [52]. Ahora bien: siendo Dios amor, para conformarnos y unirnos a El, hemos de dejarnos llevar por el amor que constituye el fondo de nuestro ser, rechazando para ello el culto de nosotros mismos, verdadera idolatría, nacida de un retorno hacia sí, que le disputa nuestro corazón [53]. Tal es de hecho la tradición de las almas reales, magnánimas, heroicas, de todas aquellas almas que, presentando el cristianismo o desenvolviéndolo, pensaron, sintieron y practicaron la moral de la generosidad, justamente reconocida por Descartes, cuya máxima es la de San Agustín: "Ama y haz lo que quieras" *(Testament,* páginas 100 y 104). Porque la moralidad no consiste solamente en las abstenciones que prescriben las reglas y que no hacen más que preservarnos de las faltas. Su contenido positivo está todo entero en el amor, virtud única a la que todas las demás se reducen; quien ame verdaderamente a su prójimo, no hará otra cosa que lo que el amor le inspire; y el amor verdadero es renunciación y sacrificio, aspira a dar y a darse sin reserva [54].

Es así como el *Testamento filosófico* corona la obra de Ravaisson desenvolviendo las implicaciones últimas de la doctrina esbozada por el *Informe.* Marca claramente el término hacia el que nos encamina el esfuerzo de reflexión del pensamiento sobre sí mismo que es su principio. Esta reflexión nos aleja a la vez de las filosofías que, no admitiendo como real más que lo que puede verse con los ojos y tocarse con las manos, reducen el pensamiento a un inexplicable accidente, y de las que creen encerrar lo esencial de las cosas en las ideas que nos formamos de ellas por abstracción del entendimiento [55], para tratar de percibir tras los elementos la unidad de la forma en la que se reúnen, y tras la forma misma, el movimiento que traduce y la tendencia de la que este movimiento

[52] *La philosophie de Pascal,* art. cit., pág. 422.
[53] *Testament,* págs. 100-01. Cf. la nota de la pág. 140, citada más adelante, sobre la caída y el mal radical.
[54] *Testament,* págs. 103-04, 140-41, 141-42. En un artículo sobre la "Educación" *(Revue bleue* del 23 de abril de 1887), Ravaisson, trazando el programa de una educación verdaderamente liberal, destinada a liberar el alma de todas las servidumbres, sobre todo del egoísmo, muestra que "las divisiones sociales nacen de que hay, de un lado, ricos para sí, y no para la comunidad; del otro, pobres que, no contando más que consigo mismos, sienten envidia de los ricos", cuando "la sociedad debe descansar en la generosidad", virtud que el pueblo, caritativo por naturaleza y dominado por la austeridad, conservó en gran medida.
[55] Doble condenación del mecanicismo y del idealismo, considerados como tendentes "a un mismo abismo de vacío y de nulidad" *(Rapport,* páginas 242-43, 5.ª ed., 257-58. Cf. *Testament,* págs. 122-23).

procede[56]. Luego nos lleva a buscar el primer origen del movimiento en algo superior, que es la *acción*, semejante a un instante que durase sin sucesión (como lo eterno), y en el que más tarde, llegado a la cima de la evolución, habremos de reconocer que su fondo es la voluntad, que tiene a su vez por fondo el amor[57]. La acción es, pues, la existencia misma; es en lo superior donde hemos de buscar el principio de la existencia y de la inteligibilidad de todas las cosas; y, como había proclamado Aristóteles, lo mejor es en todo lo primero; el cristianismo dirá que en el comienzo fue la razón, o el Verbo (*Testament*, pág. 122). Ahora bien: "el ser completo es el espíritu cuya naturaleza es tal que, actuando, tiene la conciencia de lo que hace, de lo que es": Dios, en quien únicamente "la conciencia perfecta del objeto es enteramente idéntica al sujeto"; Dios, "la cima a la que tiende, de especie en especie, por los diferentes grados de la vida, toda la naturaleza, y de la que estos diferentes grados son más o menos completas imitaciones" (*ibíd.*, pág. 62); Dios, al que no dudaremos en nombrar una vez que le hayamos encontrado, porque no es un ser del que debamos avergonzarnos ni del que podamos prescindir. La caída, tal como la describe la Biblia, se produjo al hacerse el hombre el centro y pretender ser por sí mismo alguien, cuando "la verdad, el deber consiste en reconocer que a Dios le debemos todo; como lo prueba el que en todo, tanto en la naturaleza, primero, como luego en la ciencia y en el arte, nada se hace si no interviene una operación misteriosa, divina sin duda, puesto que, en definitiva, sigue siendo impenetrable a la inteligencia humana" (*Testament*, pág. 140).

Ciertamente, no disponemos aquí de los medios de verificación sensible que la experiencia ofrece a las ciencias físicas, por lo que en las cosas de la filosofía, como afirma Cournot, no se alcanza a sobrepasar la región de lo probable. Pero esto no quiere decir que no pueda encontrarse un sucedáneo a la prueba que parece faltar, y conservar con Leibniz la esperanza de constituir ese alto cálculo filosófico con el que soñaron pensadores e inventores de primer orden; debe haber para las ideas, de cualquier orden y naturaleza que sean, medios de determinación y de expresión, sin los cuales ningún discurso y entendimiento serían posibles. "Los planetas, en las grandes órbitas que describen a través de los espacios, parecieron durante mucho tiempo independientes de toda ley común; llegó un día en que se descubrió que todos ellos obedecían a la

[56] *Rapport*, págs. 239-40 (5.ª ed., págs. 263-64). Es en los organismos donde la tendencia o la espontaneidad se manifiesta más claramente (*loc. cit.* y pág. 247); pero puede distinguírsela también en los fenómenos de cristalización y en las leyes del choque (*ibíd.*, págs. 248-49). Por lo demás, se encuentra implicada en la idea del movimiento en general (*ibíd.*, págs. 249-50).

[57] *Testament*, págs. 60 y sgs.

atracción de un mismo foco. Hay también un foco, un sol del mundo intelectual y moral. Un nuevo Képler, un nuevo Newton, harán algún día manifiestos su realidad y su poder. Los presentimos, aunque no podamos ofrecer todavía su clara demostración" (*Rapport*, págs. 213-14, 5.ª ed., pág. 227). Si Dios es incomprensible, lo es por su grande y excesiva claridad, que a nosotros nos deslumbra porque nuestros ojos no están hechos para ella en este mundo[58]. Pero es sensible al corazón que lo ama y que así lo conoce o puede conocerlo; porque, como dice Schelling, remedando a Pascal, el corazón fuerte no se contenta con sombras, ídolos y fantasmas, quiere el Ser, el ser que existe, es decir, el ser al que se dirige una experiencia (*Testament*, pág. 60).

Desde este punto de vista, la constitución y el desenvolvimiento de la naturaleza, enlazada en todas sus partes por la causalidad, se aparecen como "una historia figurada del alma" (*Testament*, página 123, cf. pág. 76); y vemos cómo se disipa la opinión de los que, teniendo lo que es realmente esencial, lo invisible, por un accidente o una última modificación de los fenómenos, creen que el reino del espíritu y del amor se limita a la vida presente. "Todo lo contrario, siendo el alma vida y fuente de vida, no se comprende por qué ni cómo terminaría de vivir" (*ibíd.*, pág. 142). Inspirada en la más alta moral, "toma conciencia de que no nació para perecer luego de haber vivido tan solo unos instantes como en un punto del mundo, sino que proviene de lo infinito, que no es, siguiendo la expresión de Descartes, como esos vasos a los que llenan tres gotas de agua, sino que nada le basta, como no sea lo infinito. Rayo de la divinidad, no puede tener otro destino que el de retornar a ella y unirse a ella para siempre en su inmortalidad... Su asociación con el cuerpo es una disminución de existencia. Liberada del cuerpo, no contará entonces más que con razones de ser" (*ibíd.*, págs. 105-06 y 108).

Toda criatura, dijo Leonardo de Vinci, aspira a su muerte. Pero aspira a ella para resucitar en otra vida, en una vida mejor, a la que tiende a través de esta muerte. La vida terrestre es una sucesión de metamorfosis, cuyo tipo más sorprendente es la historia de la crisálida y de la mariposa, en cada una de las cuales lo vivo se despoja de una forma para revestirse de otra más perfecta. La ley de la naturaleza es la inmolación del presente en provecho del futuro, es la *muerte para la vida*, única que da su sentido al *ser para la muerte*[59]. Y, puesto que la analogía es universal, no

[58] *Testament*, pág. 184 (fragmento sobre los misterios) con referencia a Descartes (3.ª *Meditación*, final).

[59] *La muerte para la vida:* es la fórmula misma de Ravaisson (*Testament philosophique*, pág. 75). La del *ser para la muerte* (das Sein zum Tode) es, como se sabe, de Heidegger, y se encuentra en el capítulo inicial de la

podría ser encerrada en los límites de una misma esfera de la existencia. A una metamorfosis más profunda debe responder, para el alma humana que alcanza la personalidad, el paso a una existencia de un orden superior, y, finalmente, un paso de lo finito a lo infinito, de lo relativo a lo absoluto. Tal fue, de hecho, la fe instintiva del heroísmo antiguo. Tal fue también para Platón, no, como se le traduce con frecuencia, una bella esperanza, sino una esperanza cierta. Y tal es, en fin, "la que reavivará el heroísmo futuro, apoyado aún más sólidamente en el conocimiento reflexivo de la existencia divina, indefinidamente radiante, y del divino amor" [60].

Destino inmortal del alma: digna conclusión de una obra rica toda ella de intuiciones cuyo jugo está todavía muy lejos de agotarse. "¿Qué mayor atrevimiento—escribe Bergson [61]—, qué mayor novedad que venir a anunciar a los físicos que lo inerte se explicará por lo vivo; a los biólogos, que la vida no se comprenderá más que por el pensamiento; a los filósofos, que las generalidades no son filosóficas; a los maestros, que el todo debe enseñarse antes que los elementos; a los alumnos, que es preciso comenzar por la perfección; al hombre, más que nunca entregado al egoísmo y al odio, que el móvil natural del hombre es la generosidad?" Y, añadiremos nosotros, verdad demasiado olvidada en nuestros días, que el hombre está hecho para la vida eterna, *vitam venturi saeculi*.

3. Lachelier. La lógica al servicio de lo real. La verdad se mide en el ser; pero ¿cómo alcanzar el ser? El método idealista de Kant en conflicto con el realismo profundo de Lachelier. El esfuerzo del hombre y del filósofo para

sección II de *Sein und Zeit* (1927), trad. fr. por H. Corbin: "Réalité humaine et temporalité", Gallimard, 1938, págs. 115-67. La "problemática existencial", tal como la concibe y la expresa en su lenguaje Heidegger, tiende únicamente, como él dice (pág. 137), fuera de toda especulación "óntica" o "existencial" sobre el más allá, "a poner en evidencia la estructura ontológica del ser de la realidad-humana, que es un ser *para* el fin", o, como dice W. Dilthey *(Das Erlebnis und die Dichtung*, pág. 230), "la vida para la muerte". Así comprendida, el análisis de la muerte queda circunscrito a este mundo (pág. 136). Pero cuando tratamos de indagar en qué concluye este "análisis existencial" carente de su prolongación y de su contexto "existencial", es decir, concreto, nos vemos forzados a preguntarnos qué es lo que nos trae como positivo sobre "la experiencia de la muerte" (P. L., Landsberg, 1951) la interpretación del "fenómeno de la muerte", en tanto que fin de la "realidad humana", separada de lo que le confiere su significación, a saber: "la muerte para la vida".

[60] Sobre todo esto, véase en el *Testament* las págs. 75-76 y 142-43, de las que están sacadas muchas expresiones.

[61] Noticia citada, pág. 322 (291) (pág. 1284 de la ed. esp.).

ponerlos de acuerdo: "Busco la escalera". Las tres dimensiones de lo real: causalidad, finalidad, libertad. La apuesta de Pascal: Dios y nuestra felicidad. La ciencia de la inmortalidad y el fin del hombre.

Singularmente atento a todo lo que denotaba la renovación metafísica cuyo advenimiento preveía, tan apto para discernir en el pensamiento secreto de los filósofos lo que les abría a la verdad como para reconocer quiénes habrían de ser sus artesanos, Ravaisson, en su *Informe* de 1867, repetía por tres veces [62] el nombre de un joven maestro, encargado poco después de una parte de la enseñanza filosófica en la Escuela Normal, que era su discípulo y habría de convertirse en su continuador. Jules Lachelier había aprendido de él a concebir el ser en la forma *subjetiva* de acción espiritual, y no en las formas *objetivas* de sustancia y de fenómeno; y se entregaba a su vez al problema fundamental que su iniciador común había tenido el inmenso mérito de plantear. Pero mientras que Maine de Biran había tratado este problema como psicólogo—un psicólogo atraído por la medicina y dotado de una gran vida interior—, y Ravaisson como artista, él lo abordaba como lógico.

Lo que, en efecto, caracteriza en primer lugar a Jules Lachelier es, junto con una plenitud y una densidad de pensamiento incomparables, el vigor y el rigor de un espíritu que se enfrenta abiertamente con las dificultades [62 bis] y se aplica con todas sus fuerzas a separar todo lo que puede encubrirnos la figura de la verdad. La menor incorrección, la menor imprecisión, se le aparecen como un defecto intolerable para esta verdad que él busca con toda su alma. El mismo domina plenamente sus ideas y sobresale en su expresión, pero sin dejar de mantener firmemente esta expresión bajo su dependencia, así como sus ideas bajo la dependencia de lo verdadero [63]. Y no admite que esta verdad dependa de nosotros [64]. Piensa

[62] Páginas 90, 119 y 221 (5.ª ed., págs. 95-96, 126, 235).

[62 bis] Como escribió a Ravaisson acerca de Toulouse el 12 de abril de 1858 *(Lettres*, pág. 39).

[63] Cf. lo que dice Boutroux en el *Journal des Débats* del 30 de enero de 1918 *(Obras de Lachelier*, I, XXXI) y en el *Annuaire des anciens élèves de l'Ecole normale*, 1919, pág. 14. Y también Bergson *(Conversaciones*, página 180 de la ed. esp.).

[64] Conocemos la célebre anotación que había escrito, en la Escuela Normal, al margen de una copia de E. Boutroux sobre el determinismo spinozista: "Pero, en fin, ¿qué piensa usted de esta monstruosa doctrina? Para comprender y juzgar un sistema, la primera condición es, ciertamente, la de *penetrar en él*, pero la segunda es la de *salir de él*, es decir, la de considerarlo desde un punto de vista exterior, y, si es posible, superior al del autor" (cf. *Conversaciones con Bergson*, pág. 65 de la ed. esp.). Es decir, que Lachelier rechaza el "historicismo" y se pronuncia contra la máxima sofística, corrientemente admitida en nuestros días, según la cual toda

que se mide en el ser, como lo afirma con claridad en una de sus últimas anotaciones en el *Vocabulario de la filosofía:* "Me parece indiscutible que *el ser es algo distinto al pensamiento*... Todo lo que es objeto del pensamiento es distinto al acto mismo del pensamiento, y el pensamiento no podría sacarlo de sí mismo"[65]. La dialéctica, en sus manos, no es más que un instrumento destinado a reencontrar las articulaciones y los escalonamientos de lo real, tal como la conciencia puede llegar a aprehenderlos en el interior de sí, con la ayuda de un análisis reflexivo modelado sobre su objeto. Distingue profundamente las verdades abstractas, que pueden descansar adecuadamente en sus fórmulas, y los principios de la vida intelectual y moral, que desbordan todas las traducciones verbales que se intente de ellos; y rechaza por encima de todo las fórmulas verbales que, aplicándose a todo, no se aplican a nada[66],

enunciación es verdadera, como si la verdad fuese lo que los hombres la hacen, o mejor lo que cada uno de los hombres la hace, cuando verdaderamente "nosotros no podemos crear nada: no creamos siquiera nuestra propia vida" *(Lettres,* pág. 138: a F. Rauh, el 10 de mayo de 1887).

[65] Observaciones sobre la palabra *Realismo*. Estas observaciones son de 1914. Pero ya en 1857 Lachelier se pregunta, como consecuencia de la lectura del *Teeteto,* si el mundo de las ideas, objeto de nuestra ciencia, no podría ser "un sistema de apariencias inteligibles", lo mismo que el mundo de los cuerpos no es más que un sistema de apariencias sensibles, de tal suerte que constituiría para nuestro espíritu "como un segundo velo más transparente tal vez que el primero, que ocultaría a los ojos mortales el santuario impenetrable del ser y de la realidad verdadera". Y añade que "está seguro, al menos, de que nuestras ideas no son esas Ideas en las que se hace consistir la esencia de las cosas", y que, por lo demás, ellas mismas no son verdaderamente esta esencia, sino solamente "lo que hay en esta esencia de exterior, y por decirlo así de material, la manifestación y la apariencia inteligible del ser y de la realidad superinteligible" *(Lettres,* páginas 31-34: a Ravaisson, de los días 11 de abril y 25 de mayo de 1857). Esto es reconocer ya que la verdad se mide en el ser. Y es, al mismo tiempo, tomar una viva conciencia de la relatividad de nuestro conocimiento: las ideas que nuestra ciencia se forma de las cosas (de un roble, p. ej.), no son adecuadas a las Ideas (con mayúscula) en las que consisten su esencia, su razón y su ser verdadero; e incluso estas últimas no pueden darnos a conocer más que su configuración exterior y material, y no su vida y su belleza, en suma "esa alma que nuestra alma adivina y ama en todos los seres de la naturaleza y que los grandes poetas aciertan a ofrecernos en alguna medida—no sé cómo, desde luego—a través de sus versos"; porque el alma, la vida y la belleza son "algo puramente espiritual" que escapa a todas las determinaciones del entendimiento y a todo espíritu finito *(ibíd.).*

[66] Tal ocurre, p. ej., con el principio de universal inteligibilidad de Alfred Fouillée (1838-1912), el teórico de las *ideas-fuerzas* entonces muy en boga, del que dijo justamente Caro a Bergson que, al poder aplicarse a todo, carecía por esto mismo de valor: observación que Bergson tuvo muy en cuenta en todo lo que escribió a continuación *(Conversaciones con Bergson,* pág. 295 de la ed. esp.). También el principio de Fouillée estaba formulado

ya que no encierran realmente más que lo que hemos puesto en ellas y, en ningún caso, no *collent,* si puede hablarse así, con la realidad (*172).

Ahora bien: es aquí precisamente donde su problema toma cuerpo: ¿cómo alcanzar este ser que es la medida de lo verdadero? No podemos partir del Ser, admitido sin discusión, so pena de caer en el blanco de las objeciones del idealismo subjetivo, para el cual no hay otro ser que el material de nuestras sensaciones, del que nuestro pensamiento constituye un resumen. Por fuerza, para escapar a estas objeciones, hemos de partir, por el contrario, de la idea del Ser y mostrar cómo el Ser, en todos sus grados y en todas sus formas, procede de esta idea y toma de ella su verdad. Pero esta demostración solo es operante si la idea como causa no es simplemente un hecho subjetivo, sino una verdadera idea, un *a priori,* e incluso el *a priori* absoluto[67]. Lo que Lachelier tratará, en efecto, de establecer en *Psicología y metafísica,* deduciéndola de su negación hipotética, que implica también su afirmación por el mero hecho de que es propuesta. Ahora bien: esta *deducción* no es una *construcción,* porque no se construyen más que las abstracciones, y "la conciencia, con todo lo que encierra, es un hecho", que "sería él mismo la condición del trabajo especulativo por el que se trataría de construirlo"[68]. Pero no es tampoco un análisis, porque, si bien es cierto que por medio de un análisis separamos de nuestra conciencia sensible la conciencia ideal, o mejor intelectual, que imprime a su contenido el sello de la objetividad, y que tratamos de resolverla en sus elementos, el análisis resulta impotente para hacernos conocer según su verdadera naturaleza el último de estos elementos que es el pensamiento puro, idea que se produce a sí misma y en la que únicamente podremos penetrar si la reproducimos por un acto de síntesis[69].

Es claro que un espíritu de este temple no podía, aunque adoptase su mismo plan y aprobase sus conclusiones, darse por satisfecho con el espiritualismo oficial de la escuela cousiniana, al que reprochaba el carecer de una posición segura[70]. Incluso Maine de

en términos inteligibles, lo que no es el caso de todos los que están hoy en circulación.

[67] Véase para todo esto la carta a J. Jaurès del 24 de abril de 1892 *(Lettres,* págs. 146-51). Cf. la carta a Ravaisson del 8 de agosto de 1861, en la que expone las dificultades que echaron por tierra su proyecto de tesis sobre la espiritualidad del alma *(ibíd.,* págs. 48-49).

[68] *Psicología y metafísica,* comienzo del § IV *(Œuvres,* pág. 200). En el texto original de 1885, *construir* está en cursiva; y Lachelier había escrito: "y este hecho mismo es..."

[69] *Ibíd.,* pág. 208.

[70] La debilidad de Victor Cousin consistió en haber aceptado de sus predecesores el postulado de que no podemos conocer inmediatamente más

Biran y Ravaisson no le parecieron haber elucidado completamente la manera cómo se realiza el paso de la psicología a la ontología, paso inexplicable si no se reconoce en el seno del sujeto pensante un cierto *elemento de universalidad* que lo *penetra*[71]. Fue Kant quien le pareció apto para ofrecer el principio de la solución que los demás eran incapaces de darle, presentándole el modelo de un pensamiento coherente, conducido según las exigencias de una lógica precisa, apropiado, en su opinión, para justificar el valor del conocimiento y del pensamiento. Por ello se entregó a él ya en sus años de juventud y, en todo caso, a partir de 1865[72]. Pero, a la vez que del *método,* sufrió el ascendiente de la *doctrina,* que es inseparable de él, puesto que preside su uso y su principio mismo; y se esforzó por inscribir su espiritualismo en las perspectivas de un idealismo que primeramente había rechazado[73]. E incluso llegará el día (indudablemente, no debe llevarse el alcance de esta declaración a sus últimas consecuencias, ya que concierne más a la interpre-

que hechos. Tuvo razón al sostener que la psicología apelaba a la metafísica y que no podía concluirse más que en ella; pero se equivocó al recurrir al método de los filósofos del siglo XVIII para anular y sobrepasar sus conclusiones. Al hacer esto se ofreció como blanco a las objeciones de una psicología nueva que invierte todas sus posiciones y, rompiendo todo lazo entre la psicología y la metafísica, mina por su base toda especulación metafísica: "el método tomado por M. Cousin del siglo XVIII terminó por reducirnos, bastante lógicamente tal vez, a la filosofía del siglo XVIII" *(Œuvres,* I, 172). Véase los dos primeros párrafos de *Psicología y metafísica* *(Œuvres,* I, 170-85), que oponen término a término las dos doctrinas, y el § III (págs. 185-200), que muestra la impotencia del espiritualismo cousiniano para triunfar de sus contradictores. Y cf. *Lettres,* pág. 133 (a Paul Janet, 15 de mayo de 1885): "Lo que yo reproché, en el fondo, a su maestro, M. Cousin, fue el hacer de la razón, de la libertad, y en general de las cosas espirituales especies de hechos, objetos de una experiencia análoga, sino semejante, a la experiencia sensible."

[71] Véase la carta a Ravaisson del 1 de septiembre de 1857 *(Lettres,* páginas 35-37).

[72] Sabemos, por los testimonios de Boutroux y de Brunschvicg *(Œuvres de Lachelier,* I, XII) y por una carta a Ravaisson del mismo Lachelier, fechada el 4 de noviembre de 1865 *(Lettres,* pág. 54), que leyó la *Crítica de la razón pura* y estudió a Kant después de su nombramiento como maestro de conferencias en la Escuela Normal.

[73] Las profesiones de fe idealista abundarán en su obra. Véase, p. ej., *Lettres,* pág. 177 (a Denys Cochin el 10 de octubre de 1913), donde dice que "hay dos maneras de concebir el espíritu: una realista, otra idealista", y manifiesta su inclinación por la segunda. Pero, antes de leer a Kant, había escrito a Ravaisson *(Lettres,* págs. 42-43: 5 de diciembre de 1859): Si, pues, nos colocamos en el polo superior de la conciencia y de la razón, si tomamos sustancia por sinónimo de espíritu, es claro que tenemos que declararnos espiritualistas; si nos colocamos en el polo inferior, si concebimos una sustancia sin conciencia, y una causa sin libertad, creo que podemos escoger entre el materialismo y el idealismo, que no son más que dos nombres del nihilismo." Es decir, que adoptaba entonces la posición definida al final del *Informe.*

tación de Kant que a la de su propio pensamiento) en que escriba que "el verdadero Kant, para mí, y el verdadero representante de su filosofía del espíritu es Fichte", porque "no hay otro ser que el pensamiento o la verdad misma, que, por una parte, se concentra y se refleja en los espíritus, y que por otra envuelve y encadena los cuerpos que no son más que los fenómenos de los espíritus"[74].

Sin embargo, su posición no es tan simple, y la doctrina que profesa con el nombre de idealismo es sensiblemente diferente a las que, en nuestros días, se denomina con esta palabra (*173). El mismo se calificó de "idealista objetivista" *(Lettres,* pág. 129: a G. Séailles el 11 de diciembre de 1883); y escribía a Jaurès el 24 de abril de 1892 *(ibíd.,* pág. 146) que también, y con toda justicia, podría ser llamado realista como él, y en el mismo sentido que él. De hecho, si reconoce que no siente "ninguna repugnancia por el idealismo ni gusto alguno por la experiencia bruta"[75], rechaza el idealismo subjetivo con las mismas razones que el empirismo[76]; y, como ya hemos dicho, tiene por indiscutible que *el ser es algo distinto al pensamiento* (entendamos: *el pensamiento humano),* y que "el pensamiento no puede sacarlo todo de sí mismo"[77]. Es preciso, en su opinión, que tengamos frente a nosotros, no, sin duda, "*un* ser *(ens)* que esté con respecto a nosotros en la relación de un objeto a un sujeto", sino el ser mismo *(esse),* que es como la "sustancia ideal" o "*un* sistema de leyes de la existencia" en el que lo que se llama realidad no es otra cosa que su manifestación *(Lettres,* págs. 154-55: a F. Rauh el 19 de marzo de 1893); y, por tanto, que nuestro pensamiento se encuentre en presencia de un hecho—de un hecho, y no de un fenómeno—, de un dato, a partir del cual la ciencia se constituya y progrese "por una acción y una reacción perpetua del objeto sobre el espíritu y del espíritu sobre el objeto"[78]. Ahora bien: el objeto, si no es, como Kant lo ha

[74] Carta citada a D. Cochin (págs. 177-78). En defensa de su tesis, la cuestión del idealismo se había "planteado desde sus primeras palabras" y había "consumido toda la sesión, que no duró menos de tres horas y cuarto" *(Lettres,* pág. 77).

[75] En su intervención en la Sociedad francesa de filosofía, el 28 de noviembre de 1901, sobre *La idea de ser,* a propósito de la discusión entre Evellin y Weber, autor del libro *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme,* al que E. Le Roy se referirá con frecuencia en su *Ensayo de una filosofía primera.* (Véase *Œuvres,* II, 111.)

[76] Carta citada a J. Jaurès (págs. 146-47): "Creo incluso que la obra por excelencia de la filosofía debiera consistir en eliminar a la vez el idealismo subjetivo y el empirismo, justificado, explicando *a priori* no solo las cualidades sensibles, sino tal vez, y consiguientemente, las formas mismas de los seres vivos que las perciben y se perciben unos a otros por su intermedio."

[77] Véase la anotación sobre la palabra "Realismo" *(Œuvres,* II, 210), citada en la pág. 441, y la discusión con Weber *(ibíd.,* II, 111).

[78] Discusión con Weber *(ibíd.).* Sobre la distinción entre *hecho* y *fenó-*

mostrado, lo que es en sí, fuera de nuestro espíritu y de todo espíritu, es "lo que se *tiene razón* para representarse, porque hay *una razón* para que se le represente", y una razón "sacada de la naturaleza misma de la cosa": un hecho que "*tiene razón* de ser lo que es" [79]. Vayamos más lejos: Kant mismo, que nos niega, con buena lógica, toda intuición, o conocimiento real y positivo, de lo infinito, admite al menos, además del entendimiento, una facultad, la razón, "cuya función consiste precisamente en ofrecernos *la idea*"—no el concepto o la noción, sino la idea—, "es decir, en plantearnos el problema de lo absoluto, independientemente de la impotencia del entendimiento para resolverlo". Y Lachelier añade: "Me parece que convendría, ante todo, reconocer la existencia de esta idea, que señala tal vez el lugar de una intuición futura..." [80]. Pero, interprétese como se quiera este último punto, el idealismo así entendido consiste esencialmente en la afirmación de "una verdad intrínseca y eterna" *(Lettres,* pág. 130: a G. Séailles, 11 de diciembre de 1884): "El pensamiento es la verdad, y la verdad está en las cosas mismas. Es aquí donde el espíritu debe buscarse, si quiere encontrarse, y puede decirse de él, según la palabra del Evangelio, que no se encuentra sino perdiéndose" [81].

Pero pensar de este modo es, como lo reconoce expresamente Lachelier [82], apoyándose en Kant, sobrepasarlo para volver a Platón (o, añadiremos nosotros, a San Agustín). Echando por tierra la concepción vulgar del ser que es el sustancialismo, Kant "no hizo otra cosa que abrir de nuevo a la filosofía un camino largo tiempo abandonado": el del verdadero platonismo. Pero su error consistió en "dejar subsistir, más allá de la razón, la posibilidad de la cosa en sí", lo que le condujo a hacer de la verdad "algo subjetivo y en cierta manera provisional" [83]. La única cosa en sí de la que puede

meno, véase *(ibíd.,* II, 203) las observaciones sobre la distinción propuesta por Paul Janet. Lachelier propone, por su parte, otra distinción, que le parece "tal vez más filosófica, y en todo caso más de acuerdo con el espíritu de la filosofía de Maine de Biran. Yo diría que el fenómeno es el elemento material del hecho, el puro dato sensible anterior a toda intervención del *yo,* y que el hecho es el fenómeno adoptado y puesto por el *yo,* y elevado, por esta posición, a la existencia y a la objetividad... Un hecho es ya una *verdad,* y un fenómeno no lo es..."

[79] Anotación a la palabra "Objetivo" *(Œuvres,* II, 198-99).

[80] *Lettres,* págs. 64-65: a E. Boutroux, el 8 de agosto de 1869, a propósito de la filosofía de Zeller, que Lachelier encuentra "muy severa con respecto a la teología natural".

[81] Esta declaración decisiva, que lo dice todo, fue hecha en la sesión de la Sociedad francesa de filosofía del 25 de febrero de 1904 sobre *Idealismo y positivismo (Œuvres,* II, 126).

[82] Véase para lo que sigue la carta del 19 de marzo de 1893 a F. Rauh *(Lettres,* págs. 153-56).

[83] Lachelier justifica este juicio haciendo notar que, para Kant: 1.º "las

hacerse cuestión es la razón. El sentido profundo, el sentido verdadero del idealismo es el hecho de que "la realidad es razón" [84] y que tiene razón. No excluye el realismo, sino que lo rectifica, y lo reduce a una fórmula en la que todos sus elementos han de ser sopesados, como dice la conclusión del *Fundamento de la inducción (Œuvres,* I, 92):

> El idealismo materialista, en el que por un instante nos habíamos detenido, no representa más que la mitad, o mejor nada más que la superficie de las cosas; la verdadera filosofía de la naturaleza es, por el contrario, un realismo espiritualista, a los ojos del cual todo ser es una fuerza, y toda fuerza, un pensamiento que tiende a una conciencia cada vez más completa de sí mismo. Esta segunda filosofía es, lo mismo que la primera, independiente de toda religión; pero, al subordinar el mecanismo a la finalidad, nos prepara para subordinar la finalidad misma a un principio superior y para franquear por un acto de fe moral los límites del pensamiento y los límites de la naturaleza.

Este realismo profundo, que su dialéctica encubre sin llegar a desenraizar, era congénito a Lachelier; constituía la inclinación de su naturaleza, o de su inteligencia, tal como había sido formada, o deformada, por Kant; y en él, el hombre, al igual que el creyente, no cesaba de recordarlo al filósofo, al lógico, que intentaba olvidarlo. Más fehaciente que su obra, y también más reveladora, es a este respecto su reacción en presencia de las cosas. Más que a Kant, amaba el bosque de Fontainebleau, y más que las categorías, los árboles, que eran para él una fuente infinita de meditaciones. En los últimos años de su vida, ya casi ciego, gustaba de pasear por los senderos para buscar en ellos un alimento a su pensamiento, siempre ávido de renovación; y como se le preguntase: "¿Qué provecho sacáis con recorrer el bosque, si no lo veis?", respondió: "Pero lo siento" [85]. Se sentía, en efecto, unido con todas sus fuerzas

categorías—al menos en su única aplicación posible—nos ocultan enteramente el fondo de las cosas"; 2.º, la finalidad "es una especie de compromiso entre las exigencias de nuestro entendimiento y la verdadera naturaleza de las cosas"; 3.º, si "por la conciencia moral tocamos en cierto modo lo absoluto", lo hacemos "sin verlo, o sin ver de él otra cosa que un carácter plenamente formal de universalidad".

[84] Como Lachelier mismo lo declaró a Bouglé en el curso de las conversaciones que mantuvo con él, durante las vacaciones de 1896 y 1897, en una colina de la bahía de Saint-Brieuc, donde está enterrado Lequier, el inspirador de Renouvier: "En el fondo, lo que importa comprender para filosofar es siempre que la realidad es razón" *(Œuvres,* I, XXXIX).

[85] Traduje esta respuesta de mi viejo maestro y la situé en una "Rencontre avec Lachelier: les cinq sens de la forêt", que figura en mi libro sobre *La forêt de Tronçais en Bourbonnais* (Horizons de France), en una de las tres conversaciones sobre la Naturaleza, el Arte y la Civilización.

a sus árboles, para los que tenía, decía, un alma fraterna [86]. Le parecía como si encontrase en ellos la poderosa vitalidad interior, que tomaba conciencia en él. "En cuanto a reproducir su forma—confió un día a Léon Brunschvicg [87]—, estoy sin duda demasiado encostrado en la mía para intentarlo; pero, pensándolo bien, no me parece fuera de razón el suponer que todas las formas de la existencia duermen más o menos profundamente enterradas en el fondo de cada ser; porque bajo los rasgos bien definidos de la forma humana de que estoy revestido, un ojo un poco penetrante debe reconocer sin dificultad el contorno más vago de la *animalidad,* que encubre a su vez la forma todavía más vacilante y más indecisa de la simple *organización;* ahora bien: una de las determinaciones posibles de la organización es la *arboreidad* que engendra a su vez la *robleidad.* Por tanto, la *robleidad* se encuentra oculta de algún modo en mi fondo..." Porque pensaba que hay en cada uno de los seres de la naturaleza, y en particular en cada uno de los seres vivos, algo análogo a las ideas "ejemplares" de los productos de nuestra actividad, p. ej., de una casa a construir, un *deber ser* o un *merecer ser,* que hace que su existencia sea *querida,* aunque de otra manera que la de la casa; y "esta voluntad es la que, viva en él, constituye su alma, y la que, pensada en nosotros, constituye el elemento esencial de su *idea*" [88], fundamento a la vez de su inteligibilidad, de su verdad y de su belleza [89]. Y así la naturaleza, cuya expresión más pura se da en la naturaleza vegetal [90], manifiesta una finalidad profunda que asegura el acuerdo de todos los seres entre sí y con el pensamiento, que es primero, no sin duda en el orden de la aparición cronológica, sino en el orden de la dignidad ontológica [91]: el pensamiento al que todo tiende, que se determina por grados al realizarse, y que, oscuro primero y como sometido a la impresión del momento, llega poco a poco a separarse y a separar los objetos de sí, tal como se ve en el hombre, en quien esta tendencia encuentra su pleno desenvolvimiento. "En este sentido, la humanidad

[86] *Lettres,* pág. 187 (a Mlle. Lantoine, 15 de agosto de 1916): "Me sentí desde el primer día, y me siento cada vez más, un alma fraterna para mis árboles..." (los de su jardín).

[87] Según se refiere en su noticia *(Œuvres,* I, XVIII).

[88] Anotación a la palabra "Idea" *(Œuvres,* II, 189-90).

[89] Conversaciones con Bouglé *(Œuvres,* I, XXIX): "La belleza es signo de verdad. Véase este árbol: su belleza y su razón de ser son inseparables, porque cumple la ley de su género."

[90] *Lettres,* págs. 127-28 (a G. Séailles, 23 de agosto de 1883): "Es la naturaleza vegetal la que todo el mundo llama simplemente: *la naturaleza,* y la que me parece el principio de toda organización, de toda jerarquía..."

[91] Conversaciones con Bouglé *(Œuvres,* I, XXXIX).

sería verdaderamente el fin de la naturaleza. En la humanidad la naturaleza toma conciencia de sí misma, se piensa claramente" [92].

Se ha dicho que estas afirmaciones, y la filosofía que las traduce en términos dialécticos, tenían un sabor de panteísmo. Lachelier se explicó muy claramente sobre este punto en una de sus anotaciones del *Vocabulario* de A. Lalande *(Œuvres,* II, 201):

> No creo que pueda hablarse de panteísmo si no existe más que una suma de seres físicos, o incluso más que un ser puramente material. El panteísmo, a mi parecer, supone primero la unidad del ser, y luego que este ser sea en el fondo espiritual, razón, libertad incluso, aunque primero sin conciencia, pero destinado a aparecerse al fin a sí mismo bajo la forma del pensamiento. Creo que no hay otro ser que este para la pura filosofía, que es esencialmente panteísta. Pero puede *creerse* en un *más allá* del mundo, espiritual también, pero sin mezcla de materia, sin devenir, transreal e incognoscible para nosotros en nuestras condiciones actuales de existencia. Si reservamos para este más allá el nombre de Dios, podremos contentarnos con llamar *mundo* al ser espiritual universal; y distinguiendo así el mundo y Dios, no seremos ya panteístas.

Este texto define muy bien su posición. ¿Había sufrido, como se ha dicho, por intermedio de Ravaisson, la influencia de los neoplatónicos? Es posible; pero *creía* seguramente en un *más allá* del mundo, y, por tanto, no era panteísta. Ahora que solo superaba el panteísmo, según el texto mismo que acabamos de citar, saliendo de la pura filosofía [93], y esto hizo pensar que caía en el fideísmo,

[92] *Ibid.,* I, XXXVII. Durante su retiro campestre en Uriage con su familia, en el otoño de 1885, Lachelier quedó extrañamente sorprendido por una nevada precoz, que produjo un gran destrozo en los nogales, cuyas ramas se encontraban sobrecargadas de nieve, mientras que los abetos se descargaban automáticamente al menor sobrepeso; diríase que se habían conformado de tal manera sus ramas que la nieve se deslizaba sobre ellas sin romperlas. Esta visión le sumió en una meditación profunda: el filósofo, que era un apasionado de la naturaleza, se sintió extraordinariamente sorprendido por esta adaptación *previsora* y por el papel atribuido a cada cosa en la creación. Debemos la noticia de este hecho, del que se encuentra un eco en las conversaciones con Bouglé *(Œuvres,* I, XXXVI), al teniente coronel del cuerpo de Ingenieros Zobel, que nos repitió las observaciones de su suegro, relatadas en el *Dauphiné* del 26 de junio de 1938. Zobel añadió que esta "observación aumentó todavía más sus convicciones en la *espiritualidad*".

[93] En sus *Cursos de teodicea* en la Escuela Normal (1.ª y 10.ª lecciones) Lachelier rechaza expresamente el panteísmo, que haría del *yo* absoluto el Dios verdadero, y afirma que la relación de Dios con el mundo es una relación de creación; pero, como declara a Jaurès en 1892 *(Lettres,* pág. 150): "No sabría decir cómo Dios creó el mundo, ni siquiera, de una manera general, lo que es con relación a él..." En cuanto a lo que dice, en su anotación sobre la palabra "Filosofía" *(Œuvres,* II, 205), acerca de las relaciones entre la filosofía y la religión: "Es en Schelling (no en Voltaire) donde hemos de ir a buscarlas. El oficio de la filosofía es *comprenderlo* todo, incluso la religión", debe ser aclarado y completado con lo que dice en

o al menos que se inclinaba a él [94]. No lo creemos, por nuestra parte. Estimamos, por el contrario, que ningún filósofo estuvo más alejado que él del fideísmo, si se entiende este nombre en el sentido peyorativo que le fue atribuido por su primer uso teológico y que continúa despertando en los que conocen, incluso vagamente, su historia primitiva [95]. Porque el fideísmo, en este sentido, es la doctrina de la doble verdad, que postula por la fe verdades que, como la existencia de Dios, la creación, la inmortalidad personal, declara rechazables o contradichas por la razón, y que se contenta con proclamar su coexistencia, sin experimentar el deseo de comunicarlas (cuando no se contenta con mantener las primeras simplemente para escapar a las objeciones de los contradictores o a las censuras). Ahora bien: esta no fue nunca la postura de Lachelier. No cabe duda que osciló entre su fe y su razón, entre un catolicismo sincero, exacto y profundo, que constituía el legado piadosamente conservado de su educación primera, a la vez que el término de su meditación, y una filosofía idealista por su punto de partida y su método, que hacía difícilmente aceptable a la razón la aceptación de un dato establecido o presupuesto por la revelación cristiana; y no llegó nunca a operar entre ellas la conciliación que buscaba. La conclusión de sus notas críticas sobre la apuesta de Pascal nos ofrece un claro testimonio [96]. Por lo que, sin duda, al final de su

otra parte al tratar del libro de Boutroux: *Science et religion* (II, 160): "Hay una cosa que podemos al menos admitir, aun sin comprenderla: la existencia de un pensamiento que no tuviese necesidad, como el nuestro, de un contenido empírico, sino que se diese a sí mismo, o mejor, que fuese, para sí mismo, un contenido de otro orden, y que fuese, por consiguiente, para sí mismo lo que el nuestro no puede ser más que en su unión con la naturaleza: un ser completo, real y vivo." Así, "comprender la religión" no es, en modo alguno, excluir el más allá o la trascendencia, sino por el contrario, comprenderla como tal. Véase a este respecto la memoria de André Borrely sobre *Le problème de la trascendance dans la philosophie de Lachelier,* Aix, 1958.

[94] Véase Devivaise, en su estudio sobre "La philosophie religieuse de Lachelier" *(Rev. des sc. philos. et théol.,* 1939, pág. 456); R. Jolivet, *De Rosmini à Lachelier,* Vitte, 1953, pág. 81. *Contra:* L. Millet, "Philosophie et religion selon Lachelier *(Recherches et débats,* cuaderno núm. 10, C. C. I. F., Fayard, 1955, págs. 177, 184); H. Duméry, *Philosophie de la religion,* 1957, I, 258.

[95] Véase la discusión de esta palabra en el *Vocabulario* de A. Lalande, junto con las observaciones de Lachelier mismo *(Œuvres,* II, 182). Sobre la doctrina de la doble verdad: *El pensamiento cristiano,* en lo concerniente a Averroes y G. de Occam. Sobre el sentido que el término "fideísmo" tomó en nuestros días: L. Foucher: *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste,* 1800-1880, Vrin, 1955, capítulos II, III, IV.

[96] *Œuvres,* II, 56: "La cuestión más alta de la filosofía, ya quizá más religiosa que filosófica, es el paso de lo absoluto formal a lo absoluto real y vivo, de la idea de Dios a Dios. Si fracasa aquí el silogismo, que la

vida declaraba que no había enlazado suficientemente sus ideas para hacer de ellas un cuerpo de doctrina coherente, e intentaba convencer a G. Séailles, que quería consagrarle una obra, de "que defendía inútilmente una causa ya juzgada y perdida, y que se esforzaba en poner a flote, sobre una orilla desierta, una barca por largo tiempo varada y enarenada" [97]. Como nos confesaba en cierta ocasión, su casa estaba constituida por dos pisos, entre los que no había escalera; y él lo que buscaba era la escalera [98]. Todo el esfuerzo conjugado del hombre, del filósofo y del cristiano tendía a establecerla; y esta ardiente búsqueda, por su impotencia humana reconocida, que vino, sin que él lo supiese, a coronar la gracia, es lo que da un sentido a su obra y le confiere su incomparable valor [99].

fe corra el riesgo; que el argumento ontológico ceda su lugar a la apuesta." Cf. este texto de 1901 con la conclusión, anterior en treinta años, del *Fondement de l'induction,* que ya hemos citado, pág. 446.

[97] *Lettres,* págs. 179-80 (a G. Séailles, 15 de octubre de 1913). Cf. páginas 180-81 la carta del 6 de noviembre, que es su continuación, así como en la pág. 125, la carta, anterior en treinta años (7 de marzo de 1883), que da ya la misma nota.

[98] Cf. la declaración análoga, aunque no completamente idéntica, que hizo a Maurice Blondel en el curso de uno de sus paseos cotidianos en Royat durante una cura: "Me resulta difícil habituarme a su punto de vista: estoy demasiado acostumbrado, por Kant, a desconfiar de la naturaleza, y, por Schopenhauer, a ver en la voluntad el principio malo. Con su *Acción* lo comunica todo. Tres estadios pueden distinguirse en mí; pero, como me decía hace tiempo Ollé-Laprune, me falta la escalera. Y, sin embargo, no lo creo; estimo únicamente que los peldaños son difíciles y estrechos. ¡Ah!, si yo fuese más joven, entonces tal vez le pidiese que me ayudase a instalar un ascensor" *(L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel,* por F. Lefèvre, La Nef, 1928, pág. 236).

[99] Permítasenos ofrecer todavía un testimonio personal. Por los años de 1890-1891, mis padres vivían en el 133 del boulevard Denfert (hoy Raspail) y Lachelier residía, con su hija madame Zobel, en el 12 de la rue Stanislas. Yo acudía al catecismo en la iglesia de Notre-Dame-des-Champs. Y le veo aún arrodillado ante el altar, al lado del último pilar de la derecha, con la cabeza entre las manos, la espalda encorvada, en la actitud de esos *anawim* de que se habla en el Antiguo Testamento: los πτωχοί, los pobres de espíritu o los "pequeños" (G. Pouget) de la primera Bienaventuranza *(Mat.,* V, 3), es decir, los que se encuentran en estado de mendicidad espiritual y prestos a recibir, porque, como dice Corneille magníficamente de los soberbios, *Dios no se inclina hacia almas tan altas.* Cuando yo dejaba la iglesia, él continuaba tal como lo había visto al entrar, absorbido, encorvado y como perdido en su meditación. Cuando mi madre me indicó quién era "este buen hombre", y que era un "filósofo"—palabra entonces desprovista de significación para mí y que solo comprendería mucho más tarde, con ayuda de mis maestros, de los que él fue uno de ellos—, me quedé verdaderamente atónito y sorprendido; pero su imagen quedó grabada en mi espíritu, y, cuando evoco la figura del "filósofo", no pienso en uno de nuestros filósofos oficiales, ni siquiera en el *Filósofo en meditación* de Rembrandt, sino en este viejo postrado ante Dios, con la cabeza entre las manos.

Penetremos, pues, en la contextura de esta obra, y sigamos en su desenvolvimiento, pero también en sus tanteos, la sutil dialéctica con la que intentó superar, sin llegar nunca a conseguirlo, las dificultades de su pensamiento.

Lachelier parte, no del *Cogito* cartesiano, de la cosa pensante y existente, o del *yo,* sino del *Yo *,* tal como lo postula Kant: "Es necesario que el *Yo pienso* pueda acompañar todas mis representaciones. De otro modo no serían para mí" [100]. Pero trata de sobrepasar este principio para ver cómo el pensamiento entra en contacto con la realidad *(Fundamento de la inducción,* I, 29). Y como ni la experiencia propiamente dicha, en el sentido que le da Mill, ni una pretendida intuición intelectual de las cosas en sí bastan para esta tarea, para cumplirla no le queda otro recurso que dirigirse, como hizo Kant, al pensamiento mismo, a fin de mostrar, apelando para ello a la reflexión [101], cómo el orden en el que los fenómenos se suceden está determinado, y determinado exclusivamente, por las exigencias de nuestro propio pensamiento; esta hipótesis, que hace de las condiciones de la posibilidad del pensamiento las condiciones objetivas [102] de la existencia de los fenómenos (al menos para nosotros [103]), es la única que puede permitirnos comprender *a priori* estas condiciones de existencia. Se trata, pues, de establecer que el mundo existe probando que su existencia es necesaria para que nuestro pensamiento sea posible, y que posee necesariamente las maneras de ser o las leyes que exige, para ejercerse, nuestro pensamiento.

Las dos primeras condiciones de la posibilidad del pensamiento son evidentemente la existencia de un *sujeto* que se distingue de cada una de nuestras sensaciones, y la *unidad* de este sujeto en la diversidad de estas sensaciones, tanto simultáneas como sucesivas. Pero hay una tercera, inseparable de las otras dos: una condición por la que esta unidad se despliega sin dividirse en esa diversidad de maneras que constituye un pensamiento que no es solamente el pensamiento de sí mismo, sino también el del universo. Esto supone que la unidad que nos constituye a nuestros propios ojos no es la de un acto, distinto de lo que debe unir, sino la de una forma, resultante de una especie de afinidad y de cohesión natural entre las sensaciones que se unen en nuestro pensamiento, y, por tanto, entre los fenómenos a los que corresponden, de suerte que la unidad de nuestro pensamiento debe coincidir con la del universo que componen los fenómenos. Ahora bien: esta última unidad no podría ser encontrada en un simple enlace de hecho, puramente contingente, sino solamente en un encadenamiento necesario tal que la existencia de un fenómeno sea la razón determinante de la de otro, y que así estas dos existencias no sean más que los momentos distintos de una sola, que continúa transformándose. "Todos los fenómenos están, por tanto, sometidos a la ley de las causas eficientes, porque esta ley es el único fundamento que podríamos asignar a la unidad del universo, y esta unidad es a su vez la condición suprema de la posibilidad del pensamiento" *(Fondement de l'induction,* I, 49-52). La ley de las causas eficientes es incluso algo más; es la única explicación que podríamos dar de la existencia objetiva de los fenómenos, porque esta existencia no podría ser para nosotros más que la razón en virtud de la que deben aparecer a la conciencia *(ibíd.,* I, 76-77), ni tener, por consiguiente, otro fundamento que la necesidad con la que se encadenan determinándose unos a otros *(ibíd.,* I, 53-57). Permite establecer por una nueva deducción su naturaleza, mostrando que el mecanismo es, en un mundo sometido a la forma del tiempo y del espacio, la única expresión posible del determinismo del pensamiento (I, 57-59); y, como no admite excepciones ni para los cuerpos vivos ni para las acciones humanas, parece conducirnos a una especie de materialismo idealista, que no deja lugar ni para la espontaneidad ni para la libertad [104].

Sin embargo, esta concepción no es suficiente para las exigencias del pensamiento, porque aboca tan solo, tanto para el pensamiento como para la naturaleza, a una existencia abstracta, de la

* En el texto francés, las palabras *moi* y *Je,* respectivamente, con un matiz que resulta intraducible a la lengua española *(N. del T.).*

[100] Como dice Boutroux en su artículo *(Rev. Méta.,* 1921, pág. 7).

[101] "Fond. de l'ind." *(Œuvres,* I, 46): "El más elevado de nuestros conocimientos no es, en esta hipótesis, ni una sensación ni una intuición intelectual, sino una reflexión por la cual el pensamiento aprehende inmediatamente su propia naturaleza y la relación que mantiene con los fenómenos: de esta relación podemos deducir las leyes que ella les impone y que no son otra cosa que los principios." Tal es, en efecto, el uso que Lachelier hace del método reflexivo.

[102] Recordemos que, como ya hemos indicado anteriormente (pág. 436), lo *objetivo,* que no debe confundirse con lo real, no es lo que es en sí, fuera de nuestro espíritu y de todo espíritu, sino lo que constituye el fondo mismo del acuerdo entre los espíritus, lo que es *en sí en nuestro espíritu y en todo espíritu,* lo que tenemos razón de representarnos, porque hay una razón para que nos lo representemos: representación de derecho, por oposición a la representación de hecho, verdad intrínseca que encierra en sí misma su razón de ser verdadera (véase *Œuvres,* II, 198-200).—Pero, en todo esto, ¿qué viene a ser lo real mismo y cómo alcanzarlo?

[103] Lachelier lo confiesa: "Es evidente que una cosa no existe, al menos para nosotros, si no cuenta en el número de los objetos del pensamiento" (I, 27).— Pero ¿y en sí, y para Dios?

[104] "Fond. de l'ind." *(Œuvres,* I, 68). Se encuentra aquí la visión profunda expresada por Ravaisson al final de su *Informe,* según la cual el idealismo que reduce las cosas a las condiciones más elementales del entendimiento no es otra cosa que una forma del materialismo.

que tenemos que pasar todavía a la existencia concreta. El principio de las causas eficientes postula los fenómenos de una manera condicional: A se producirá si B se produce, y así sucesivamente hasta el infinito. Pero para que B y sus condiciones se produzcan necesariamente, es preciso que A sea querido en cierta manera como fin y que la naturaleza tenga "interés" en su producción, de suerte que las causas por las que resulta mecánicamente no sean más que medios sabiamente concertados para establecerlo (II, 70). Y así "la verdadera explicación de los fenómenos no es la que desciende de las causas a los efectos, sino la que remonta, por el contrario, de los fines a los medios" (II, 79-80). La ley de las causas finales, no obstante permanecer flexible y contingente en cada una de sus aplicaciones, es la única que puede garantizarnos el orden de la naturaleza y su mantenimiento, la permanencia de las formas vivas y la conservación misma de los cuerpos brutos, cosas todas ellas que dependen de una multitud de condiciones imperceptibles (I, 26-27, 69-70). Al postular absolutamente y sin condición alguna fines reales o que se presumen de la naturaleza, añade a la *unidad*, establecida por la ley de las causas eficientes, de una *serie* en la que la existencia del fenómeno precedente determina la del siguiente, la unidad de un *sistema* en el que la idea del todo determina la existencia de las partes y hace converger varios movimientos hacia un fin común [105], y concentra así la realidad en una multitud de sistemas distintos, aunque análogos unos a otros, entre los que existe una armonía de conjunto (II, 77-78). Es decir, que la ciencia versa tan solo sobre las condiciones materiales de la existencia verdadera, que es en sí misma finalidad y armonía y, por tanto, belleza: "No temamos decir que una verdad que no fuese bella no sería más que un juego lógico de nuestro espíritu, y que la única verdad sólida y digna de este nombre es la belleza... Un

[105] "Fond. de l'ind.", I, 27. Cf. para todo esto todo el desarrollo que tiene su comienzo en la pág. 73. Lachelier muestra aquí con mucha fuerza que el fundamento necesario de la inducción es el principio de finalidad, según el cual (como es particularmente visible en los seres organizados) la idea del todo determina la existencia de las partes, la explica y la hace perceptible, de tal manera que los fenómenos "se hagan armónicos..., o mejor que formen una serie melódica, cuyo primer acorde resuene de alguna manera en el último", y que nos encontremos realmente con "la unidad intrínseca y orgánica de una variedad en la que cada elemento expresa y contiene a su manera todos los demás" (pág. 75). Lo que Cuvier había dicho al formular, en sus *Investigaciones sobre los restos fósiles de los cuadrúpedos* (1812), el principio de la correlación de los órganos como fundamento de la anatomía comparada y de la paleontología: "Cada una de las partes tomadas separadamente indica y da todas las demás." Método atrevido, sin duda alguna, pero fundado en la naturaleza, la "única verdaderamente creadora", dice Louis de Broglie, por la que se realizan "los saltos antes del pensamiento científico".

pensamiento que pudiera renunciar a sí mismo para perderse, o mejor para encontrarse de nuevo todo entero en las cosas, no conocería otra ley que la armonía ni otra luz que la belleza" (II, 78 y 80). En suma, la finalidad es la única explicación completa del pensamiento y de la naturaleza. Las verdaderas razones de las cosas son los fines. "No es... la universal necesidad, sino más bien la contingencia universal, la verdadera definición de la existencia, el alma de la naturaleza y la última palabra del pensamiento" (I, 80).

¿La última palabra? Entendámonos. La finalidad, cuya proyección en el espacio y en el tiempo viene dada por el mecanismo, nos hace penetrar en el corazón de la naturaleza. Pero no tiene su fuente en sí misma; no encuentra su explicación más que en la *libertad*. Porque, puesto que coordina los fenómenos valiéndose de ideas que se desenvuelven en un sistema de medios ajustados a un fin, supone el poder de concebir y de realizar estas ideas; ahora bien: en esto consiste precisamente la libertad. "El milagro de la naturaleza, tanto en nosotros como fuera de nosotros, es la invención o la producción de las ideas; y esta producción es libre, en el sentido más riguroso de la palabra, dado que cada idea es, en sí misma, absolutamente independiente de la que la precede, y nace de la nada, como un mundo" [106]. De hecho la libertad se encuentra en germen en la fuerza subyacente al movimiento y que supone ya, en sí misma, la tendencia. Se afirma en las ideas orgánicas que vemos realizadas en las especies vegetales y animales, seres al mismo tiempo que ideas, que producen, por una acción inmediata e interior, la forma en la que se manifiestan. Se separa en esta reflexión de una tendencia sobre sí misma que es la voluntad humana, capaz de inventar un número infinito de puras ideas, que ella trata en seguida de realizar exteriormente (I, 81-91). Y es la libertad, en fin, lo que se descubre al término del análisis de la conciencia intelectual que trata de remontar hasta el principio mismo del pensamiento. Porque "el último punto de apoyo de toda verdad y de toda existencia es la espontaneidad absoluta del espíritu", la idea del ser o de la verdad, "que se produce ella misma y que no podemos conocer según su verdadera naturaleza si no la reproducimos por un procedimiento de construcción *a priori* o de síntesis" [107]: "la

[106] I, 90. Cf. I, 88: "La ley de las causas finales exigía absolutamente que existiese tal libertad, puesto que la unidad sistemática de la naturaleza no podía realizarse más que por una sucesión de invenciones originales y de creaciones propiamente dichas."

[107] "Psychologie et métaphysique", *Obras*, I, 208. Se trata de la famosa deducción de la idea del Ser, sobre la que cf. la carta a Jaurès del 24 de abril de 1892 *(Lettres*, págs. 146-51). Al final de la pág. 208, Lachelier había escrito primeramente en el texto primitivo: "cómo la idea del ser o de la verdad se produce lógicamente ella misma". En el texto definitivo suprimió

más alta de las ideas nace de un libre querer y no es ella misma otra cosa que libertad"[108]. Causalidad, finalidad, libertad, tales son, en definitiva, los tres términos o, si se quiere, las tres dimensiones y las tres potencias del ser, en la dialéctica real, en el curso de la que se desenvuelve. Ser verdaderamente es ser superior a toda naturaleza, es ser la verdad y la luz misma. El progreso del pensamiento tiene que detenerse aquí; y es aquí, en efecto, donde se sitúa el "realismo espiritualista" afirmado por las últimas líneas del *Fundamento de la inducción*, esa "verdadera filosofía de la naturaleza" que la aprehende en todas sus dimensiones, mientras que "el idealismo materialista" permanece en la superficie de las cosas[109].

Pero, y el mismo texto nos lo dice también, esta segunda filosofía nos prepara "para franquear por un acto de fe moral los límites del pensamiento y los límites de la naturaleza". ¿En qué se funda este acto de fe moral? ¿Y cuál es exactamente su relación con el pensamiento filosófico? Llegamos con ello al nudo del drama que se representaba en Lachelier entre el filósofo y el hombre, entre el discípulo de Kant y de su lógica y el fiel seguidor de Cristo y de su Iglesia. No quería "a ningún precio" renunciar a la fe cristiana[110]. Pero el Dios al que esta fe se adhiere es el Dios vivo, Amor y objeto de amor. Ahora bien: la dialéctica que trata de reencontrar el ser reconstruyéndolo a partir de su idea por una especie de argumento ontológico universal, puede, todo lo más, abocar a un Dios abstracto, a un Dios en idea, simple exigencia del pensamiento (*174). La deducción de *Psicología y metafísica* se termina con la afirmación de la conciencia intelectual extendida en tres dimensiones, reflexión individual y razón: "el progreso del pensamiento se detiene cuando, después de haberse buscado en la necesidad como en su sombra, luego en la voluntad como en su cuerpo, se encontró al fin en la libertad"[111]. Y, sin embargo, la religión no podría ser un simple estado de alma, una disposición general para creer y para amar; es preciso que esta fe y este amor se apliquen

"lógicamente", lo que señala claramente su intención de llegar, por este procedimiento de construcción *a priori*, a la *existencia*. Queda por saber si llegó, en efecto, a ella (véase la carta antes citada).

[108] *Ibid.*, I, 213.

[109] Texto citado anteriormente, pág. 437.

[110] *Lettres*, pág. 115 (a Caro, 11 de febrero de 1876): "No vería, pues, inconveniente alguno en llevar hasta el fin las explicaciones mecánicas, si no chocase aquí con la fe cristiana, a la que no quiero renunciar a ningún precio."

[111] *Œuvres*, I, 213. Lachelier añade: "No hay una cuarta idea del ser, como no hay una cuarta dimensión de la extensión." Sin duda. Pero la cuestión consiste en saber cómo podemos llegar a la tercera idea del ser y cuál es su dimensión exacta en la realidad.

a un objeto, y este objeto es, prescindiendo de la manera como sea expresado, "la idea de una existencia exterior y superior a la naturaleza", o, para decirlo con una sola palabra, de un *más allá* (II, 159-60). Ahora bien: no podríamos afirmar esta existencia como un resultado "del azar y sin razón alguna", porque "tal afirmación no nos haría, en realidad, salir de nosotros mismos y no tendría valor religioso ni filosófico" *(ibíd.,* II, 163). Por tanto, si la filosofía cede su lugar a la creencia, no podrá hacerlo sin haberle abierto antes el camino.

De hecho, la filosofía suprime el obstáculo que levanta ante la religión el mecanismo de la ciencia moderna. Hoy día no se puede ya conceder su parte al mecanismo confinándolo en lo que se llamaba antiguamente el mundo de los cuerpos; pero si tornamos de la distinción cartesiana de los fenómenos en espirituales y corpóreos a la distinción aristotélica, en toda existencia, de un elemento material y de un elemento formal, advertiremos que el mecanismo no es otra cosa que "la cara inferior y vuelta hacia fuera", la traducción en términos de tiempo y de espacio de una realidad que es en su fondo unidad, actividad espontánea y finalidad; y el idealismo kantiano del tiempo y del espacio nos ofrece el medio de remontar el materialismo[112]. La misma doctrina nos permite también dar un contenido a la idea del más allá representándonoslo por analogía con nuestro pensamiento[113], y concebir la posibilidad para nosotros de unirnos un día a él gracias a nuestra afinidad con él. Pero no puede llegar a hacérnoslo comprensible (II, 161), porque lo paradójico del kantismo es que "lo *inteligible*, es decir, el propio objeto de nuestra inteligencia, sea precisamente lo que escapa a toda aprehensión de nuestra inteligencia" (II, 210). Y no puede ya ofrecernos su certeza, puesto que constituye un objeto que escapa, por definición, a nuestra experiencia (II, 160), y que no está unido a ella por ningún lazo lógico. Por consiguiente, debemos en esta vida contentarnos con creer en él, si realmente no podemos co-

[112] II, 161-63 (discusión del libro de Boutroux: *Ciencia y religión*, al que Lachelier censura que no confronte más que dos términos, la ciencia y la religión). Cf. la anotación a la palabra "Spiritualisme" del *Vocabulaire* (*Œuvres*, II, 221-22): "No se habla con demasiada severidad del mal que hizo Descartes a la filosofía sustituyendo por su doctrina la doctrina de Aristóteles... Descartes puede ser considerado como en gran parte responsable del triunfo del materialismo sin epíteto en el siglo XVIII."

[113] *Ibíd.*, II, 160-61. Nuestro pensamiento va más allá de la naturaleza, puesto que se distingue de ella, se pone antes que ella y crea incluso de una cierta manera la existencia, afirmándola. Pero no es, con todo, más que una simple forma, cuyo contenido se lo ofrece la naturaleza. El más allá que constituye el objeto de la religión no tiene necesidad de un contenido empírico: es un ser completo, real y vivo por sí mismo; y el acto por el cual pone la naturaleza, no es simplemente el reconocimiento de una realidad ya dada, sino una afirmación eficaz y productora de realidad.

nocerlo *(ibíd.,* II, 165), es decir, afirmarlo por un acto de voluntad y no de conocimiento [114], o, como dijo Pascal, por una apuesta [115].

¿En qué condiciones es razonable esta apuesta? Para comprenderla, ¿es preciso, antes de nada, determinar su objeto? Solo hay materia para la apuesta en la medida en que se ofrece una ganancia en perspectiva y se corre también un riesgo. Tal es el caso de la especie humana, porque la idea de la vida eterna y la de la renuncia a nosotros mismos están indisolublemente unidas a la de Dios, ya que el Dios por el que Pascal nos apremia para que apostemos no es el principio explicativo del universo, sino el Dios que nos ama y que quiere salvarnos, y la felicidad que nos reserva, consistente en la unión de nuestra alma con él, implica la renuncia a nuestro amor propio (II, 40 y 48-49). Y así nos encontramos verdaderamente, desde el momento que el más allá no nos es dado en nuestra experiencia (II, 39), en presencia de una perspectiva de ganancia y de riesgo, si podemos emplear esta palabra, puesto que el riesgo a correr no resulta de una convención o de un artificio, sino de nuestra condición [116]. El objeto de la apuesta es la vida eterna. Y siendo esto, es preciso, para que la apuesta tenga una razón de ser, que esta vida eterna sea posible, y que no lo sea solamente, como parece admitirlo Pascal, con esa posibilidad lógica que es la ausencia de contradicción interna, sino con una posibilidad real. Ahora bien: nosotros no podemos hablar de posibilidad real más que si el acontecimiento o la cosa considerada entra en las perspectivas de nuestra experiencia, es decir, si esta experiencia nos presenta, no sin duda todas las condiciones de existencia de este acontecimiento o de esta cosa (porque entonces serían a nuestros ojos necesarias y no ya simplemente posibles), sino al menos las que nosotros podemos actualmente percibir [117]. Pero este es precisamente el caso, puesto que la realidad suprasensible que está en cuestión no es otra cosa que el desarrollo total de una vida que se encuentra realizada en nosotros en una forma limitada y, por decirlo así, impura, por el ejercicio de nuestra razón y de nuestra libertad (II, 53-55). Su probabilidad no podría, sin duda, dar lugar, como lo creyó Pascal, a un cálculo matemático, porque no puede ser analizada en un número determinado de casos (II, 51-53 y 55-56), sino que la cuestión que se plantea es la de saber si se realizará. Ahora bien: representa para nosotros un ideal que, si somos impotentes para establecer su valor objetivo, responde a una necesidad subjetiva de nuestra naturaleza, e incluso se nos aparece como el único modo de existencia que puede realizar completamente su esencia; por tanto, como un modo de existencia que en derecho nos pertenece, aunque no podamos garantizar que nos pertenezca nunca de hecho. Y esto justifica nuestra esperanza desde el momento que no vemos nada, ni en él ni fuera de él, que pueda impedirnos el alcanzarlo: "Tiene más valor la simple creencia, que afirma, con los ojos cerrados, la realidad del *más allá,* que la pretendida ciencia que, pasando con demasiada facilidad de la idea al ser, corre el riesgo de no aprehender otra cosa que un ser ideal" [118].

Así se determina la naturaleza de la fe religiosa: es una creencia fundada en la razón, como motivada por un interés de un género muy particular, que no tiene nada de sensible ni versa sobre un objeto sometido a las leyes de la naturaleza: el interés del pensamiento por sí mismo (II, 163-65). Pero es también una creencia activa o, para decirlo mejor, vivida, porque se afirma por la práctica de todas las virtudes (II, 41 y 47). La filosofía práctica de

[114] Como lo dice Lachelier en el *Fondement de l'induction* (I, 76) del postulado que fundamenta a sus ojos la afirmación por el pensamiento de la ley de las causas finales, que no tiene, en su opinión, el mismo carácter de necesidad absoluta que la de las causas eficientes: el mecanismo universal basta para asegurar la existencia del pensamiento, pero le da tan solo una existencia puramente abstracta que sería para él un estado de evanescencia y de muerte: "que deba, por el contrario, sacar de su contacto con la realidad la vida y el sentimiento de sí mismo, es lo que no duda en decidir por un acto, no de conocimiento, sino de voluntad".

[115] Véanse, para lo que sigue, las *Notas* exegéticas, críticas e históricas, *sobre la apuesta de Pascal (Rev. philos.,* junio de 1901, págs. 625-39. *Œuvres,* II, págs. 39-63) y la intervención de Lachelier en la discusión del libro de Boutroux: *Ciencia y Religión (Societé fr. de philos.,* 19 de noviembre de 1908. *Œuvres,* II, págs. 159-65).

[116] "...Hay que apostar; no es algo voluntario, sino que estáis comprometidos a hacerlo", dice Pascal.

[117] Así, es preciso que un niño sea concebido para que haya lugar a preguntarse si será niño o niña. Lachelier presenta esta noción de la posibilidad real en términos un poco diferentes: "No es desde el punto de vista de las causas eficientes como una cosa puede ser mirada como realmente posible, sino desde el punto de vista de las causas finales o, lo que equivale a lo mismo, de las formas y de los géneros. Un hecho", como la elección de una bola en una urna o como un nacimiento, "forma siempre parte de un género, creado, bien por la naturaleza, bien por nosotros mismos; y puede adoptar, en los límites de este género, un número determinado o indeterminado de formas particulares" (así la bola será blanca o negra, el recién nacido será niño o niña). Cuando esta forma escapa a nuestra previsión posible, decimos que la realización de la una antes que la realización de la otra es solamente posible, hecho que nosotros atribuimos a lo que llamamos el azar. Así "es realmente posible, en definitiva, toda especificación de un género existente" (II, 49-51).

[118] II, 163-65. Lachelier presenta al final esta argumentación como una transposición del argumento ontológico en el modo de la filosofía crítica inaugurada por Kant, que, impidiéndonos pasar, incluso en el orden inteligible, de la idea al ser, nos obliga a esperar, para adquirir la certeza de una existencia, a que nos sea dada fuera de la idea por intuición o por sentimiento. Cf. la carta a Paul Janet del 12 de diciembre de 1891 *(Lettres,* pág. 141), donde interpreta a Bossuet en el sentido del idealismo trascendental.

Lachelier es estrechamente solidaria de su filosofía religiosa[119]. Está fundada, como ella, en el dato real, aunque no empírico, que es la existencia en nosotros de una razón que se quiere y se siente superior a toda realidad sensible (II, 156 y 166). Porque "para que la moral exista, como una ciencia distinta de la filosofía de la naturaleza, es preciso que dispongamos de un cierto medio de concebir y de una cierta razón que nos permita esperar un modo de existencia superior a la naturaleza; de suerte que la moral, lo mismo que la religión, de la que no la separo, me parece esencialmente la ciencia de la inmortalidad" *(Lettres,* 73: a Ravaisson, 4 de mayo de 1871). Consiste en desenvolver en nosotros la vida espiritual en todas sus formas, subordinándole los fines simplemente vitales, que solo deben ser perseguidos secundariamente, en la medida en que la condicionan (II, 157). Supone, pues, la idea del deber. Pero no se reduce a él[120]. No se termina más que en el cristianismo interior, fuera del cual no hay para nosotros moralidad posible *(Lettres,* 144: a P. Desjardins, 6 de febrero de 1892), porque "el cristianismo elevó considerablemente, en el espíritu de los hombres, la idea de la perfección espiritual" (II, 167). Requiere por nuestra parte un esfuerzo esencialmente personal, porque "no somos, por todos conceptos, más que δύναμις. La vida eterna, lo mismo que la vida sensible, debe ser *una obra*" *(Lettres,* 105: a Boutroux, 8 de agosto de 1873), y "realizamos un destino que hemos escogido, o mejor que no cesamos de escoger"[121].

[119] Para lo que sigue, véanse las discusiones con G. Belot sobre *La moral positiva,* 1908 *(Œuvres,* II, 154-58) y con Durkheim sobre *El problema religioso y la dualidad de la naturaleza humana,* 1913 *(ibid.,* II, 166-72), así como las cartas citadas en este párrafo.

[120] *Lettres,* pág. 114 (a Caro, 11 de febrero de 1876): "El imperativo categórico, por muy respetable que sea, no puede constituir la última palabra de la moral: no me desagradaría el subordinar la ley a la gracia y la justicia al amor. Pero, si tal vez es posible ir *más allá* de la idea del deber, no nos está permitido, en ningún caso, permanecer *más acá* de él. Toda moral fundada en el interés o en el instinto es, no solo falsa, sino despreciable, y apenas merece discusión."

[121] *Psychologie et métaphysique,* I, 218. Lachelier añade: "El porqué nuestra elección no es mejor, el porqué preferimos libremente el mal al bien, es lo que, según toda apariencia, debemos renunciar a comprender. Explicarlo, por otra parte, sería absurdo, y la metafísica" (había escrito primero: la psicología) "no debe explicar lo que condena la moral" (véase, sin embargo, en sentido contrario, *Lettres,* pág. 143: a M. Winter, 31 de enero de 1892). Es, en efecto, de una intransigencia rigurosa en lo que concierne a la pureza de la moral y a la preeminencia del deber ser. Llega a escribir a Boutroux en 1876, a propósito de un artículo de Marion sobre la familia prehistórica: "Todo esto... es espantoso, y aunque haya ocurrido realmente, sería mejor decir, más que nunca, que *no ha ocurrido,* que la historia es una ilusión, y el pasado una proyección, y que no hay otra verdad que el ideal y lo absoluto; ahí se encuentra tal vez la solución de la cuestión del milagro; es *la leyenda lo que es verdadero,* y *la historia lo que es falso*" *(Lettres,* págs. 113-14). Cf. págs. 115-16 (a Caro, 11 de febrero de 1876), donde trata y desenvuelve el mismo tema.

La sociedad, en esta concepción, no podría ser más que un medio. "Es, para todos los hombres indistintamente, una condición de seguridad y un medio de aumentar considerablemente su bienestar. Es, para el pequeño número de los que apuntan más alto, la condición del desenvolvimiento y tal vez del nacimiento mismo de la vida intelectual." Pero no podría ser ni un fin en sí misma ni, por consiguiente, un principio de obligación[122]. Lachelier juzga del estado presente con pesimismo y piensa que nuestro viejo mundo se encamina, a través de una serie de crisis sociales, hacia su ruina total *(Lettres,* 145-46: a P. Desjardins, 6 de febrero de 1892. Confróntese 178-79: a Denys Cochin, 10 de octubre de 1913). Hostil a la Revolución, en la que ve "una enfermedad incurable", y a su espíritu, que se le aparece como "el espíritu de negación y de destrucción universal"[123], profesa, aun manteniéndose a distancia de la vida política activa, ideas conservadoras y monárquicas[124]. Convencido de que los hombres, cuando se entregan a sí mismos, permanecen en su masa bajo la dependencia de los apetitos y de las pasiones, desconfía de la democracia y opone a ella un ideal francamente aristocrático[125]. Pero la aristocracia que preconiza no es la que somete a la gran mayoría de los hombres a un pequeño número de privilegiados. Es, si podemos hablar así, una aristocracia moral, que "exige el sacrificio, no de unos hombres a otros, sino de todos los miembros de la sociedad, directa o indirectamente, a este ideal mismo"; y se pierde el día en que los gobernantes la ponen a su servicio personal, porque precisamente para los que participan más directamente en el ideal, y que son en cierto modo sus servidores natos, el sacrificio debe ser todavía más completo y riguroso (II, 149-50). La sociedad verdadera está, a sus ojos, "constituida por un doble acto de caridad, por el cual el ser inferior se da sin reservas al que es capaz de conducirlo, y por el cual el superior se da a su vez sin reservas, pero en otro sentido, al que tiene necesidad de conducción" *(Lettres,* 73: a Ravaisson, 4 de mayo de 1871).

[122] II, 158 (discusión de los *Estudios de moral positiva,* de G. Belot, 1908). Ahí está la raíz de su oposición al sociologismo de Durkheim.

[123] *Lettres,* pág. 66 (a Boutroux, 4 de marzo de 1870), 71 (a Boutroux, 2 de abril de 1871), 72 (a Ravaisson, 4 de mayo de 1871). Hay que tener en cuenta, sin duda, las circunstancias de estas dos últimas cartas, escritas en tiempo de la Comuna; pero la primera es anterior a la caída del Segundo Imperio.

[124] *Lettres,* págs. 105 (a Boutroux, 8 de agosto de 1873) y 107-08 (a Liard, 1 de diciembre de 1873), 178-79 (a D. Cochin, 10 de octubre de 1913).

[125] Véase la discusión con V. Basch, 1906 *(Œuvres,* II, 145-54).

Se comprenden, en estas condiciones, los severos juicios que nuestro filósofo formula sobre nuestra sociedad industrial y sobre las filosofías modernas del progreso.

El fin del hombre y de la sociedad no es ni la industria ni la poesía, sino la justicia y la caridad, o mejor, el fin del hombre y de la sociedad no se dan aquí abajo, y la justicia y la caridad mismas no son más que medios por los que nos preparamos para realizar nuestra verdadera naturaleza en la Ciudad de la que las nuestras son meras imágenes. Olvidar este destino superior, o siquiera hacer abstracción de él, tratando de organizar las sociedades con vistas a la producción y al consumo, no es solamente rebajar *enormemente*, como diría M. Renan, la condición humana, sino que es ir contra el fin mismo que se propone y destruir lo que se edifica, porque la producción y el consumo son tan solo posibles por la justicia, y la justicia misma no subsiste por mucho tiempo privada de la caridad. El hombre podrá permanecer como lo que es trabajando sin cesar para elevarse por encima de sí mismo, y un solo suspiro "hacia el futuro y lo mejor" es más eficaz, incluso para nuestro bienestar en este mundo, que las más rápidas travesías de vuestros *trasatlánticos* y de vuestros *algodoneros (Lettres*, pág. 99: a V. Espinas, 1 de febrero de 1872).

En cuanto al progreso (me refiero al progreso continuo e infalible), no creo en él, ni siquiera en el orden científico e industrial; creo que todo, o casi todo, incluso en este orden, depende de la pureza y del vigor de las almas, y que si esta pureza y este vigor continúan disminuyendo, volveremos, nosotros o nuestros descendientes, al estado de barbarie en todas sus formas *(ibid.*, 124: a Caro, 1882).

¿El remedio? No hay más que uno: la renuncia a sí mismo, única cosa que nos hace dignos de ser elevados a ese estado de perfección, a ese modo de existencia infinitamente superior en el que el hombre tendrá su fin en el más allá. Pero el hombre es incapaz de alcanzarlo contando solo con sus fuerzas. Es preciso un verdadero milagro, es precisa una gracia de lo alto, para franquear el infinito que nos separa de ese más allá al que se dirigen, en todas las almas religiosas, la fe y el amor. "¿Qué podemos decir sino que la vocación del hombre consiste en vivir en Dios y por Dios? Toda filosofía permanece abstracta y formal, como simple aspiración o loca exigencia del pensamiento, que no se termina en la religión. En Dios y solo en El se encuentra, en su realidad y en su plenitud, el ser, el movimiento y la vida. No podemos dejar de querernos a nosotros mismos más que si Dios consiente en quererse en nosotros" [126].

[126] Em. Boutroux: "Jules Lachelier" *(Rev. Méta.*, 1921, pág. 18).

4. Los discípulos de Renouvier y de Lachelier. La descendencia de Renouvier: la evolución del idealismo crítico, en reacción contra el "cientismo", hacia un realismo del espíritu; de Hamelin a Louis Lavelle. Emile Boutroux, historiador de la filosofía y teórico de la contingencia. Su punto de partida realista y su crítica del determinismo y del monismo. La contingencia como consecuencia de la creación y fuente de la determinación verdadera.

El prestigio de Lachelier fue inmenso y profunda su acción sobre el pensamiento y la enseñanza filosófica francesa de su época; pudo decirse así que la Universidad filosófica que se constituyó en Francia a partir de 1870 debería llevar su nombre, lo mismo que la del período precedente conserva el de Victor Cousin [127]. Pero pudo decirse también que su personalidad se mantuvo solitaria, puesto que no fundó escuela [128]. Aquel de entre sus alumnos que, por su obra y todavía más por su enseñanza, continuó más directamente su tradición, sirviéndose de un método menos original, sin duda, y menos vigoroso también, pero tal vez más abierto a la diversidad de pensamientos de que se alimenta una doctrina, se alejó de él en puntos muy importantes. En cuanto a los demás, si recibieron de su enseñanza un impulso decisivo, lo aplicaron precisamente, bien que con el rigor de pensamiento y la sinceridad de que les había dado ejemplo, para lanzarse por caminos sensiblemente diferentes del suyo.

El mismo lo reconoció en una de sus cartas a Gabriel Séailles: "La mayor parte de mis alumnos se convirtieron en discípulos de M. Renouvier" *(Lettres*, pág. 180: a G. Séailles, 15 de octubre de 1913). De hecho, el idealismo crítico de Renouvier se orientó, bajo la acción de discípulos formados en la escuela de Lachelier, hacia una dialéctica que, tomando como punto de partida la psicología, es decir, el *yo*, y más específicamente la conciencia, se esforzaba por incorporar la metafísica, es decir, el ser, y abocó así finalmente, él también, a conclusiones realistas por un método de inspiración idealista. Este movimiento, que procedía de una reac-

[127] L. Brunschvicg en su noticia *(Œuvres*, I, XIX-XX). Se encontrará, entre otros, un buen testimonio de esta influencia en la introducción al libro de Dauriac *Croyance et réalité*, 1889, págs. VI y sgs. (reproducido en *Œuvres*, I, XXVII-XXX). Importa hacer notar que se ejerció de una manera muy diferente a la de V. Cousin: por el ascendiente y por el ejemplo y no por un gobierno autoritario, sino autocrático.

[128] L. Millet: *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, pág. 71. Cf. Bouglé: *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, páginas 17-18.

ción de la conciencia filosófica contra lo que Renouvier denominaba con una palabra, "el cientismo"—es decir, contra la pretensión de reducir el conocimiento entero a la medida de las ciencias positivas indebidamente erigidas, por una especie de postulado metafísico inconfesado o inconsciente [129], en normas de todas las demás—, dio lugar a la famosa tesis de Hamelin sobre *Los elementos principales de la representación* (1907), que es tal vez su obra más característica. Adoptando la tabla de las categorías empíricamente formulada por Renouvier, que se terminaba en la persona, pero colocándose en las perspectivas de un "idealismo absoluto", que exige que el conocimiento encuentre en sí mismo todo lo cognoscible y que este agote el ser, Hamelin trata de construir el objeto del pensamiento por la unión o la síntesis, no, como en Hegel, de los *contradictorios,* que solo aparecen al final [130], sino de los *contrarios,* en el seno de la relación, que es el "hecho fundamental" y, por consiguiente, como el fondo del ser. Esta dialéctica progresiva, que no es otra cosa que la plasmación real del argumento ontológico (*175), se articula en cinco tríadas, en cada una de las cuales el tercer término, síntesis de los dos precedentes, constituye la tesis de la siguiente [131]. Se eleva hasta la persona, en la que la necesidad que reina en las regiones inferiores y abstractas de la representación deja un sitio para la libertad, enlazada al poder de contradicción, síntesis concreta de la necesidad y de la contingencia; y, cuando ha agotado todos sus recursos en el dominio de lo relativo, nos incita, por una feliz inflexión del método, a mirar hacia adelante, por una exigencia de perfección, para abocar, finalmente, por el sentimiento de la *desproporción* que se revela en el corazón de la proporción tal como la aprehende la razón, en esa afirmación de la existencia del Ser por sí y para sí, libre, creador, providencia, suprema personalidad: Dios. "La existencia por sí, cuando se la toma en sentido absoluto, el universo junto con su organización tan desatinadamente amplia y profunda, son prodigiosas cargas. No es nada extraño, pues, que sea Dios quien las soporte" [132].

[129] Pero del que no dudará en servirse Félix Le Dantec en su libro *Contre la métaphysique* (1912), cap. III ("Pragmatismo y cientismo"), pág. 51. Este autor no vaciló en escribir *(ibid.,* pág. 68): "La ciencia, no obstante lo que piensen la mayor parte de nuestros contemporáneos, tiene un valor absoluto. Solo la ciencia tiene realmente este valor, por lo que yo me proclamo cientista."

[130] Cf. Ed. Morot-Sir: "La contradiction chez Hamelin" *(Et. phil.,* 1957, págs. 195-206).

[131] Relación, número, tiempo; tiempo, espacio, movimiento; movimiento, cualidad, alteración; alteración, especificación, causalidad; causalidad, finalidad, personalidad. Véase la exposición que da de ella René Le Senne en su *Introduction à la philosophie,* col. Logos, P. U. F., 1939, págs. 137 y sgs.

[132] *Eléments principaux de la représentation,* pág. 458.

Las derivaciones de este movimiento de pensamiento sobrepasan los límites cronológicos del presente trabajo. Sin embargo, creemos conveniente ofrecer un resumen de ellas para aclarar lo que ya hemos dicho y confirmar a la vez su sentido. Una estrecha amistad intelectual unió, en los años que precedieron y en los que siguieron a la guerra de 1939, a René Le Senne y a Louis Lavelle bajo el signo de la filosofía del espíritu [133]. El primero dijo de sí mismo que, lanzado por Hamelin por los caminos del idealismo absoluto, había orientado este en el sentido de un espiritualismo concreto, según el cual lo absoluto es en su fondo valor infinito, que se difracta en valores múltiples en contacto con la limitación y la diversidad humana [134]. En cuanto al segundo, su metafísica se sitúa en la misma línea. Sustituyendo el método sintético y constructivo de Hamelin, que sobrepasa por el alcance ontológico de su plan, por un método analítico fundado en la experiencia reflexiva del *yo,* subordina la existencia a la esencia, o valor, que se propone conquistar, y una y otra al Ser, como transparece ya en el primer volumen de la *Dialéctica del eterno presente,* titulado *El ser* (1928) (*176); y restituye toda su significación y su alcance al Infinito, rechazado por Renouvier como contradictorio, haciendo depender todas las formas particulares del ser de un acto puro en el que participan, pero del que están separadas por un intervalo, o una desproporción, que deja el camino siempre abierto a nuestra libertad, lo mismo que lo trascendente a lo inmanente y la eternidad al tiempo. Así, por la superación de una dialéctica salida, como la de Lachelier, del idealismo kantiano [135], el espíritu se libera del fenomenismo al que conducían tanto el idealismo como el positivismo reinantes, y vuelve de nuevo al Ser, pero no al ser en idea, sino al Ser en sí. Y llega a él partiendo de la experiencia del *yo,* concebida como una experiencia primitiva del ser y de su primacía con relación al pensamiento, que nos pone, no en presencia de una abstracción vacía que hay que llenar con la construcción, o la reconstrucción sintética del universo, sino en posesión [136] de una realidad concreta que, haciendo de cada uno de

[133] Título de una colección fundada y dirigida por ellos, en común, en la librería Aubier.

[134] Véase la nota redactada por él unos meses antes de su muerte y publicada por *Les études philosophiques,* julio-septiembre de 1955, págs. 362-363.

[135] Lavelle mismo declara que había recibido en Lyon de Arthur Hannequin una enseñanza kantiana, que hubo necesariamente de superar *(La dialectique du monde sensible,* pág. 40). En otra parte *(De l'Etre,* pág. 11) manifiesta su "reacción contra el subjetivismo fenomenista en el interior del cual la filosofía había terminado por encerrarse".

[136] Piénsese aquí en la respuesta de Claudel sobre el pretendido paganismo de *Cabeza de oro,* en el sentido de que el Todopoderoso no desea

los seres particulares un ser concreto, no puede ella misma ser otra cosa: nuestro *yo* que se aprehende como una existencia limitada, dependiente de un Ser, Dios, en quien se da lo absoluto de la personalidad y en el cual estamos en cierta manera enraizados.

Vemos, pues, cómo este realismo del espíritu coincide con el que Maine de Biran había instaurado, y lo prolonga confiriéndole a la vez su culminación metafísica. Sin embargo, no alcanzó el éxito necesario para deshacerse completamente del idealismo del que había partido; no llega, p. ej., al ser de las cosas sin una referencia al ser del *yo*, según una visión más unívoca que analógica, que tiende a identificar el primero con el segundo, quiero decir con el pensamiento que tenemos de él. Por otra parte, se encarna y parece encerrarse en un eterno presente, a expensas de la duración o del tiempo, en el que nuestra conciencia se sitúa, según él, en un presente en el que estamos establecidos sin poder salir nunca de él, porque, además, no tiene sentido más que en y por él[137]. Se distingue, e intenta distinguirse, de un realismo de la naturaleza, o del mundo considerado como algo distinto a un objeto, y de un espiritualismo orientado hacia el futuro, hacia la *vita venturi saeculi*, para el cual el tiempo es algo más que una presencia siempre actual[138]. He aquí, para él, una doble limitación[139].

Por el contrario, de un realismo decidido, aunque un poco incierto en sus fundamentos, parte el más fiel de los discípulos de Lachelier, Emile Boutroux, lo mismo que de la intuición de la duración y de la imprevisibilidad del futuro partirá un poco más tarde Henri Bergson[140]. La concepción que esboza con el despertar de su pensamiento, al salir de la duda y de las incertidumbres que había experimentado primeramente[141], es la de la contingencia de lo real, que se opone a la necesidad postulada por el método deductivo, cuya expresión adecuada nos ofrece la matemática: "La forma matemática imprime a las ciencias un carácter de abstracción. El ser concreto y vivo no puede encerrarse en él"[142]. El ser presenta en su existencia y en su naturaleza, en sus leyes y en sus modos una contingencia que es la señal de una realidad distinta del espíritu, que el espíritu percibe, pero que no crea[143]. El mundo de los hechos y de las cosas dadas en la experiencia contradice los supuestos del idealismo. Así, la cuestión no se plantea entre la subjetividad y la objetividad o, si se quiere, entre el idealismo y el realismo según su acepción común; se plantea, mejor, entre la necesidad y la libertad, y lo absoluto debe ser colocado en la libertad que actúa bajo la ley del Bien, lo que nos lleva al verdadero realismo. Sin embargo, Boutroux, bajo la influencia del idealismo kantiano, habría de abandonar progresivamente este realismo, hasta el día en que tomó contacto con Pascal, que fue decisivo sobre su espíritu, y que, reduciéndole a lo real, y a lo real más profundo, le volvió en cierta manera a sí mismo.

La razón de esta marcha, inversa a la de su maestro Lachelier y a la de los discípulos de Renouvier que ya hemos citado, se encuentra sin duda en su admirable talento de historiador de la filosofía. Porque en esa línea en la que Maine de Biran había sido el psicólogo, Ravaisson el artista y Lachelier el lógico, él fue esencialmente el historiador de la filosofía. Lachelier (*Lettres*, pág. 61: 2 de octubre de 1868) le había enseñado que "la filosofía no es una cosa que hay que inventar", sino que "ya está hecha"; y le había aconsejado que la buscase en "el estudio directo, paciente y dócil, de los maestros griegos, franceses y alemanes". Lo que hizo con una penetración que no ha sido superada[144]. Ahora bien: la maestría de la que no cesó de dar pruebas en este dominio tenía su limitación: admirable historiador de los sistemas, tendía, por la inclinación natural de su espíritu, a no ser otra cosa que historiador y a encerrarse en una pura "objetividad" que resulta verdaderamente ilusoria; cometía el error, que le señalara ya Lachelier, luego de haber penetrado en el pensamiento de un autor, de no saber *salir* de él para juzgarlo desde un punto de vista exterior y, si puede hablarse así, superior[145]. Y entonces, como la doctrina que exponía era generalmente la de Kant, no es sorprendente que, no solamente (como nos lo decía Bergson) los alumnos formados por

---

entablar un debate racional con Job, diciéndole en resumidas cuentas: "Vengo a sustituir con la posesión la respuesta analítica y dialéctica" (*Mémoires*, pág. 55. Citado por André Blanchet: *Etudes*, diciembre de 1959, pág. 304).

[137] *Du temps et de l'éternité*, págs. 164, 403-11.

[138] Es así como caracteriza mi propia posición en su memoria de *Cadences* "Philosophie et spiritualité" (*Le Temps* del 4 de agosto de 1939).

[139] Véase, sobre todo esto, las justas observaciones de J. Ecole en su tesis, págs. 241-48, 174 y sgs., 194.

[140] Dispongo sobre Emile Boutroux de muchas noticias inéditas de su hija, madame Pierre Villey, y conservo el recuerdo de las conversaciones que mantuve con este maestro particularmente querido, que me confió lo más íntimo de su pensamiento de 1905 a noviembre de 1921, fecha de su muerte; de ellas he sacado, más todavía que de sus escritos, la sustancia de la exposición que se hace aquí de su filosofía.

[141] *Lettres* de Lachelier, pág. 61 (a Boutroux, 2 de octubre de 1868).

[142] *De l'idée de loi naturelle*, pág. 140.

[143] Véase lo que escribe Boutroux acerca de ello en su tesis sobre *La contingencia de las leyes de la naturaleza*, introducción, cap. I (De la necesidad) y cap. II (Del ser).

[144] Véase, entre otros, el estudio que Boutroux consagró a la vida y a la filosofía de Leibniz al frente de su célebre edición de *La monadología* (Delagrave), o también sus cursos sobre "La filosofía de Kant" (*Rev. des cours et conf.*, 1894-1896 y 1900-1901. Vrin, 1926).

[145] Cf. pág. 431, nota 64.

él hayan sido todos, en grados diversos, kantianos, sino que lo fue él mismo, ya que su exposición, al actuar sobre su propio espíritu, dejó en él la impronta de la filosofía crítica [146].

Pero lo que produjo su debilidad, produjo también su fuerza, porque en filosofía la tarea del historiador, no obstante lo que se piense comúnmente, es inseparable de la obra de invención. Ciertamente, en la elaboración de una doctrina hay que conceder su parte a los datos nuevos que pueden intervenir en ella. Pero los conceptos que los filósofos manejan no son nuevos; solo lo son los términos que los designan y que pueden ilusionarnos sobre la originalidad del pensamiento. Ahora bien: lo que podemos aportar de nuevo en la *perspectiva* bajo la que se los sitúa y se los considera no puede provenir más que de un exacto conocimiento y apreciación de la manera cómo fueron manejados y opuestos por los filósofos anteriores, así como del *sentido* y de la dirección que se manifiestan por su empleo, lo que implica que el historiador verdadero es en cierto modo un profeta, profeta del pasado y profeta del futuro en gestación en el presente [147]. Eso fue él, de hecho, en ciertos aspectos, intérprete del pensamiento más profundo y más secreto de su época (*177). Muy abierto al movimiento de las ideas, en un tiempo en que reinaba en Francia una combinación del empirismo inglés y del idealismo alemán, de la que son ejemplos Taine y Renan, supo discernir, con las lagunas y los vicios inhibitorios de este mecanismo y de este monismo del espíritu, la renovación que se esbozaba bajo la influencia de sabios auténticos como Claude Bernard y Cournot, que Augusto Comte mismo había anunciado al proclamar la irreductibilidad de lo superior a lo inferior, y de la que sus maestros Ravaisson y Lachelier habían sido los artesanos en el campo de la filosofía, y entre los hombres de ciencia, en sentido contrario a Berthelot, algunos de sus propios contemporáneos. A este respecto, los contactos que mantuvo desde 1871 en Caen con su camarada de escuela, el matemático Jules Tannery, el más penetrante crítico de Fechner y de la psicofísica; luego sus relaciones estrechas, a partir de 1876, con el sabio creador que era Henri Poincaré, del que sería dos años después hermano político y con el que tuvo una relación asidua en los años que siguieron, le revelaron un aspecto totalmente nuevo de la ciencia, o más exactamente de las ciencias, y del determinismo, o mejor del orden complejo y variado que reina en las cosas [148].

[146] *Conversaciones con Bergson,* pág. 65 de la ed. esp.

[147] Según Josefo *(Contra Apionem,* II, 8), nadie supera a los profetas como historiadores, porque ven por debajo del hecho el efecto de Dios. Cf. P. Pouget: *Logia,* págs. 254-55.

[148] Todo lo que sigue está sacado de una exposición que Boutroux mismo me hizo de su filosofía con vistas a una conferencia sobre *Boutroux y la idea de contingencia* que me había sido solicitada por el rector de la Universidad de Oviedo, Arias de Velasco, y que pronuncié, después de su muerte, el 20 de abril de 1923.

Su obra propia consistió en aprehender de una sola vez, en una intuición sintética, la cuestión que se había convertido en el punto de fricción y cuya solución presidiría el sentido que conviene dar a la verdad, quiero decir el problema de las relaciones entre la ciencia y la moral, entre la necesidad que postula la primera y la libertad que afirma la segunda. Al igual que Sócrates, enfrentado con la sofística griega, invirtió los términos del problema. Ahora bien: un problema bien planteado es un problema ya resuelto, en el sentido de que basta el desarrollo de los datos para descubrir su solución.

Se decía: A) La ciencia demuestra que el cosmos está regido por un determinismo matemático estricto. B) Y este determinismo es de tal naturaleza que una sola excepción lo destruiría. C) Por consiguiente, esta excepción es imposible; allí donde creemos ver excepciones al determinismo, nos encontramos en realidad con ilusiones persistentes de nuestro espíritu; la contingencia y la libertad, como son imposibles, no existen. Boutroux, apoyándose en el testimonio interno, el único que nos es accesible inmediatamente y que nos da acceso al ser [149], dice, por el contrario: La conciencia atestigua que yo soy libre. La ciencia, tal como la constituyó el entendimiento humano, desmiente su afirmación. Pero las teorías de la ciencia deben plegarse al testimonio de la conciencia, las leyes postuladas a los hechos constatados. Acepta la menor, B), del razonamiento; pero rechaza la mayor, A), porque el principio inicial del que es preciso partir no es el determinismo, simple construcción de nuestro entendimiento, sino la libertad, que se impone a nuestra conciencia como un hecho. Y así resuelve el conflicto en sentido contrario a la solución por entonces corrientemente admitida: si es verdad, como lo es en efecto, B), que hay incompatibilidad entre el determinismo matemático y la libertad, como quiera que, por otra parte, A), la libertad es un hecho innegable, resulta entonces, C), que el determinismo matemático no es la ley única del cosmos.

Pero Boutroux no se detiene aquí. No se contenta con una solución que consistiría en yuxtaponer los dos dominios, determinismo y libertad, y en hacer así del hombre un imperio en un imperio: un imperio libre en un imperio sometido a la necesidad. Con la ayuda de sus maestros Ravaisson y Lachelier y con la de sus amigos matemáticos Jules Tannery y Henri Poincaré, descubre que el determinismo reinante en el universo físico no es un determinismo de tipo matemático, porque los matemáticos no operan

[149] "En definitiva, la conciencia es el único sentimiento del ser del que nosotros disponemos" *(De l'idée de loi naturelle,* pág. 44).

deducciones rigurosas más que a partir de axiomas propuestos por el espíritu en vista de estas deducciones, y por lo demás imperfectamente inteligibles, convenciones cuyos decretos se imponen a nuestra ciencia, pero no a la naturaleza [150]. Incluso en el dominio de las fuerzas mecánicas, donde reviste su forma más perfecta, no es absoluto; porque no podría ser llevado de la explicación de los fenómenos que rige a los seres mismos cuyas manifestaciones tratamos de sistematizar *(De l'idée de loi naturelle,* pág. 49); y si nos permitimos conjeturar lo que puede ser la naturaleza de estos seres, no podemos concebir la causalidad mecánica más que por analogía con los efectos que constatamos en nosotros por obra del hábito. En el punto de partida del hábito se encuentra, al menos en ciertos casos, la actividad del espíritu, y las acciones son referidas al pensamiento como a su causa generadora; pero se separan poco a poco de él para caer en la inercia y en el mecanismo *(ibíd.,* pág. 44). Así, el determinismo que descubrimos en el universo físico, y cuyo carácter aprehendemos cada vez más claramente a medida que progresamos hacia el mundo vivo y que penetramos en él, es una determinación de un tipo a la vez más flexible y más seguro que el determinismo de tipo mecanicista, análoga a la que se manifiesta en "el ser inherente a la conciencia, vivo por el sentimiento, ordenador por la inteligencia, libre y creador por la actividad", de suerte que este ser puede "racionalmente dar cuenta, no solo del ser contingente, sino del orden y de la creación que aparecen en las cosas". En otros términos, "la necesidad es una fuerza adquirida, no una causa primera; descansa en la contingencia y no puede anularla. Las leyes de la naturaleza son hábitos" [151].

Tal es la visión profunda que Emile Boutroux presenta en su tesis con el título bien significativo de *La contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874), dedicada a Félix Ravaisson [152], y que reco-

[150] *De l'idée de loi naturelle,* pág. 27. Pero no se puede decir por ello que las matemáticas sean una pura convención, un simple juego del espíritu, puesto que es un hecho que se aplican—en un cierto sentido y en una cierta medida—a la realidad. Henri Poincaré, por su parte, dirá en *La science et l'hypothèse* (1902), que las definiciones del matemático son convenciones disfrazadas, obra de la libre actividad del espíritu, que ha escogido las convenciones más simples y más cómodas; pero afirmará, contra el "nominalismo" de Edouard Le Roy, que estas convenciones no son arbitrarias, porque, si lo fuesen, nuestra ciencia sería impotente, cuando en realidad es activa y tiene éxito, prueba de que conoce algo de la realidad: no, sin duda, cosas, sino relaciones. Todo lo que el sabio crea en el hecho es el lenguaje en el que lo enuncia *(La valeur de la science,* 1906, páginas 213-33).

[151] Como escribe Boutroux mismo en el *Journal des Débats* (10 de febrero de 1910) en una carta sobre sus conferencias de América.

[152] Estaba acompañada de una tesis complementaria igualmente muy significativa: *De veritatibus aeternis apud Cartesium,* en la que Boutroux se-

gerá más tarde, después de sus coloquios con Henri Poincaré y una meditación profunda, en su curso sobre *La idea de ley natural* (1892-1893). Habría de contribuir con ella a renovar enteramente la crítica de las ciencias; pero, con todo, para su tiempo, era singularmente audaz. Porque tendía nada menos que a transformar radicalmente la concepción del orden que reina en la naturaleza sustituyendo la noción entonces comúnmente aceptada del determinismo mecanicista por la de un determinismo, o de una determinación, que tiene su fuente en la contingencia [153].

Interesa dejar en claro esta noción nueva.

Lo contingente no es en modo alguno la negación del orden; es, por el contrario, la expresión perfecta del orden racional. Porque es—por oposición a lo necesario, cuyo contrario resulta imposible—lo que se produce, pero que muy bien pudiera no producirse, debiendo, por consiguiente, tener una razón para producirse. Nada ilustra mejor su naturaleza que el acto libre; si, pudiendo hacer esto o aquello, me decido a realizar esto y no aquello, es porque tengo una razón para escoger una cosa antes que otra, de suerte que la libertad manifestada por esta elección es perfectamente inteligible. En vano objetaríamos que, no perdiéndose ni creándose nada, su intervención en el curso de los fenómenos resulta inconcebible, porque la máxima según la cual nada se pierde ni se crea

ñalaba muy bien el doble aspecto de la doctrina cartesiana, que, desde un punto de vista, coloca la potencia por encima de la esencia, y, desde otro punto de vista, coloca la esencia por encima de la existencia o de la potencia. La dualidad de estos puntos de vista, adaptados a la inteligencia discursiva del hombre, solo es posible porque hay en Dios ese género de causalidad que llamamos *reciprocidad,* según el cual cada uno de los dos términos puede ser concebido como la causa del otro, sin que la perfección sea sacrificada a la libertad, ni la libertad a la perfección. Y se encuentra, *mutatis mutandis,* esta misma distinción y esta misma unidad de la existencia y de la esencia en las criaturas, y en particular en el hombre, que es, aún mejor que la ciencia, el centro de la filosofía cartesiana, la gran innovación de esta filosofía que instaura con el *Cogito,* y, por consiguiente, con el *Yo,* la ciencia de lo individual.

[153] Cf. a este respecto mi libro sobre *La vie de l'esprit,* Grenoble, Arthaud, 1931, 4.ª ed., 1940, cap. I. El célebre astrónomo inglés A. S. Eddington proclamaba en 1932 "el declinar del determinismo"; y en su obra tan sugestiva sobre *La naturaleza del mundo físico* (Cambridge, 1935, trad. fr., Payot, 1939) escribe: "La física no está ahora encuadrada en unas leyes que impliquen el determinismo." Los físicos de la escuela de Bohr piensan incluso que la indeterminación es esencial; y el príncipe Louis de Broglie confiesa que, si existe un determinismo subyacente, es muy difícil descubrirlo. Sobre lo cual Paul Langevin concluye: "Hay, no crisis del determinismo, sino crisis del mecanicismo, al que habíamos atribuido una excesiva generalidad." Véase las cartas de Louis de Broglie y de P. Langevin citadas en *La vie de l'esprit,* 4.ª ed., págs. 23-24, la segunda, del 24 de febrero de 1931, reproducida íntegramente en Apéndice.

no es más que un postulado, y los postulados deben ceder ante la experiencia. Ahora bien: si examinamos el mundo sin prevención, constatamos que nos presenta en el detalle de los fenómenos señales de creación y de cambio, que nos llevan a un orden armonioso, que combina la unidad con la multiplicidad, haciéndole ganar en belleza lo que pierde en uniformidad, y, por tanto, a una Razón superior que mira por los detalles tanto como por el conjunto (*Contingence,* 170-73). Sin duda, hay en el mundo una infinidad de hechos cuya razón se nos escapa; son los hechos que atribuimos al azar. Pero lo que nosotros denominamos el azar es una nada de explicación y de ser, que no podríamos invocar en modo alguno para dar cuenta del orden del cosmos; y la razón se ve forzada a concluir legítimamente que los hechos que atribuimos al azar, por desconocer su causa o su fin, manifiestan un orden que nos sobrepasa, concebido por una razón y querido por una voluntad que nos dominan [154].

La contingencia, tal como la entiende Boutroux, no es, pues, enteramente lo accidental o el azar que Aristóteles designa con este nombre [155], sino una determinación que resulta y depende de un gran acto de contingencia inicial; un determinismo divino, quiero decir un determinismo suspendido a un *fiat,* a un *sí* que precede y condiciona el *qué* de la existencia. No se puede, como lo hace la necesidad analítica, reducir las causas a las leyes y absorber el poder creador en el seno del mecanismo. Los hechos bien estudiados nos muestran que las leyes no se bastan a sí mismas, que los antecedentes mecánicos no son causa, sino efecto de lo que condicionan—"si la aurora anuncia el sol es porque emana de él" [156]—, y que la necesidad, lejos de explicar el universo, debe tener ella

[154] *De la contingence,* págs. 159-64. Como observa profundamente Boutroux (pág. 163): "Si la contingencia no reinase hasta un cierto punto en la serie de las causas determinantes, el azar reinaría en la serie de las causas finales. Porque es la finalidad misma la que implica, en la sucesión de los fenómenos, una cierta contingencia."—Una vez que ha sido bien constatada, esta noción de un orden contingente impone un límite a nuestras teorías. No debemos decir, p. ej., que el milagro es imposible. Porque, lo que nosotros denominamos imposible, es solamente lo que nos parece tal, lo que sobrepasa nuestras posibilidades, contradice nuestras teorías y nuestros medios de acción. Pero, si el hecho existe, si está bien atestiguado, entonces no es imposible y las teorías que lo niegan son erróneas y deben ser revisadas. Nuestros conceptos, obra de nuestro espíritu, o mejor de nuestro entendimiento, deben plegarse ante los hechos, obra de alguien más poderoso que nosotros.

[155] *La notion du nécessaire chez Aristote,* pág. 183, con las notas 3 y 4. *El pensamiento antiguo,* notas 158 y 159, en el Apéndice.

[156] Como lo dice magníficamente Boutroux (*De la contingence,* pág. 120) a propósito de la conciencia: "Si la conciencia aparece siempre cuando ciertas condiciones fisiológicas son puestas, es porque ella misma pone estas condiciones, sin las cuales no podría manifestarse."

misma su razón y su fuente. Esta fuente se encuentra en un principio primero, del que las ciencias nos dan, sin saberlo, definiciones parciales en los diversos conceptos a los que tratan de reducir lo que es dado en la experiencia, pero que se aparecen singularmente pobres al lado de la riqueza y de la plenitud de lo real; principio del que no podemos hacernos una idea si no penetramos en lo más profundo de nosotros mismos y no nos esforzamos por aprehender nuestro ser en su fuente (*Contingence,* págs. 177 y sgs.). Y este principio primero es Dios, el ser perfecto y necesario, en el que la necesidad toma todo su sentido por su potencia de ser infinito y soberanamente libre, Dios, cuya acción creadora sentimos en lo más profundo de nosotros mismos, en nuestros esfuerzos por aproximarnos a El, Dios creador y legislador supremo, para quien este universo no será nunca otra cosa que lo que El haya querido o continúe queriendo, con unas leyes establecidas que son los instrumentos de su libre voluntad. En suma, toda contingencia procede de la gran contingencia inicial, que es la creación; este universo es un universo creado, y "puede decirse que las ciencias positivas, a través del estudio de los fenómenos, buscan ya a Dios" (*Contingence,* pág. 173).

Pero esto no es todo. Al mismo tiempo que el determinismo, la teoría de la contingencia echa por tierra el monismo al que abocan las doctrinas que pretenden construir el mundo y Dios mismo [157] con las ideas, o los conceptos, del hombre. El entendimiento humano, cuando constituye el universo, no puede concebirlo más que sobre el modelo de una unidad absoluta, rígida, desenvolvimiento analítico de un axioma eterno. Pero la observación nos muestra con toda evidencia que el universo no es uno a la manera de los eleatas [158]. Comprende diversos órdenes, dispuestos jerárquicamente, entre los cuales existe una discontinuidad y una desproporción tal

[157] Emile Boutroux había oído en Heidelberg, en 1869, a Edouard Zeller anunciar al comienzo de una lección: "Hoy vamos a construir a Dios."

[158] Este aspecto de la contingencia es el que aclara mejor el curso sobre *La idea de ley natural,* cuyos diferentes capítulos se resumen muy brevemente en lo que sigue. Pero la tesis sobre *La contingencia* muestra que ya el universo es la unidad de una diversidad, como constituido por varios mundos, cada uno de los cuales posee, con relación a los mundos inferiores, un cierto grado de independencia: cada forma del ser es como la preparación de una forma superior, a la que sirve de instrumento, y que a su vez la eleva a un grado de perfección que no habría podido alcanzar por sí misma. Por otra parte, el universo no es algo estático, y la historia no se reduce a una deducción pura y simple: "Es el acto el que explica la esencia, y no la esencia la que puede explicar el acto. No es, pues, la *naturaleza* de las cosas la que debe constituir el objeto supremo de nuestras investigaciones científicas, sino su *historia*", cuya importancia aumenta a medida que nos elevamos en la escala de los seres, porque la parte de la contingencia va también en aumento (véase pág. 154).

que no puede pasarse mecánicamente del orden inferior al orden superior; lo inferior pone ciertas condiciones a lo superior, pero no podría producirlo. Las leyes lógicas, que representan el tipo más perfecto de la necesidad absoluta, superan ya, en la medida en que penetran en la naturaleza de las cosas, el punto de vista de la identidad pura. La matemática, plasmación de una intuición sintética irreductible a la deducción pura, no es una simple promoción de la lógica. Las leyes mecánicas en las que aparece la relación de causalidad fenoménica, y con mayor razón las leyes físico-químicas con su carácter de irreversibilidad, la puesta en juego de elementos cualitativos, de estructuras heterogéneas y de un orden temporal, no podrían reducirse a las leyes lógicas y matemáticas, que expresan solamente las relaciones generales, condiciones de todas las demás. En cuanto a la vida, que señala la aparición de un orden completamente nuevo y constituye en este sentido una verdadera creación (*Contingence*, pág. 97), utiliza los agentes físico-químicos, pero no sale de ellos, lo mismo que, en un grado más alto, el pensamiento utiliza el cerebro y las acciones reflejas, pero no sale de ellas, y que, en un plano todavía superior, la gracia termina la naturaleza, pero no sale de ella. Ahora bien: precisamente esta aparición de algo nuevo cada vez que se pasa de un orden inferior al orden superior es la definición más exacta y más completa que puede darse de la contingencia. Concilia la unidad con la diversidad, porque el orden superior aparece como independiente, y, por tanto, como contingente, si nos colocamos en el grado inferior, en el sentido de que no se encuentra en él su razón de ser; pero, por otra parte, si viésemos desde lo alto la jerarquía de los seres, percibiríamos una unidad y una continuidad verdaderas, a la gracia extendiéndose sobre la naturaleza creada y al espíritu sobre la materia. La serie de las discontinuidades por las que se rige el mundo es el signo de una determinación de esencia cualitativa.

Vemos, pues, cómo la doctrina de la contingencia, siempre que se aprehendiese exactamente su contenido, daba a la ciencia moderna, y al mundo que ella nos presenta, una significación nueva, que le permitía recibir, sin renegar de él, el testimonio de la conciencia humana en favor de la libertad. El error de la filosofía moderna consistió, como dijo Thomas Huxley[159], en confundir el determinismo con la necesidad y en introducir esta última noción en la noción legítima de ley o, más generalmente, de orden. De hecho, necesidad y determinación son cosas distintas. Las leyes de la naturaleza no tienen el carácter absoluto que se les ha dado; no son más que "el conjunto de los métodos que hemos encontrado

[159] *Lay Sermons*, pág. 158. Citado en *De l'idée de loi naturelle*, pág. 102.

para asimilar las cosas a nuestra inteligencia y plegarlas al cumplimiento de nuestras voluntades", la cadena que enlaza las cosas exteriores a nuestro mundo interno. Lejos de sometemos a la necesidad, nos liberan de ella y nos dan cierto poder sobre las cosas (*La idea de ley natural*, conclusión, págs. 141-43). Porque, a diferencia de los seres inferiores a él, que se encuentran casi enteramente absorbidos en el todo al que pertenecen, y como abismados en el infinito, el hombre tiene una existencia propia; su persona es en sí misma un mundo. Las leyes generales que la rigen se dividen en una multitud de leyes distintas, cada una de las cuales es propia de un individuo, incluso de una fase de su vida psicológica. Estas leyes individuales, y no las leyes generales en las que se las resume, son las verdaderas leyes inmediatas: "El individuo, vuelto, para sí mismo, todo el *género* al que se aplica la ley, es su verdadero señor. La convierte en instrumento..." (*Contingence*, conclusión del capítulo sobre *El hombre*, págs. 147-48). Quiebra la acción del Destino (*178).

Esta conclusión de la crítica de las ciencias se ve confirmada por una consideración atenta de la vida del alma. Emile Boutroux consagró un notable estudio al psicólogo incomparable que fue William James. La profundización en la experiencia viva y vivida, tal como se la encuentra en este autor, nos incita a sobrepasar el dominio restringido de la experiencia fisiológica para penetrar en el dominio mucho más amplio y más comprensivo de la experiencia psicológica; ella sola es capaz de alcanzar el elemento nuevo que se intercala, en ciertos reflejos, entre la excitación y la reacción, y que constituye la fuente de toda la espontaneidad, de toda la diversidad, de toda la imprevisibilidad que constatamos en el interior de nosotros, así como en la realidad en general. Todavía más: cuando estudiamos el *yo* subliminal a la luz de las investigaciones psíquicas[160], nos damos cuenta que existe, no solamente por debajo de la vida normal, en el automatismo, sino por encima, en la experiencia mística, una cierta experiencia del hacer y del conocer, en la que la contemplación pone al alma en contacto con un principio a la vez interno y divino, al que ella se une y que transfigura su acción. Esta experiencia nos revela, al lado y por encima de la

[160] Véase a este respecto el estudio de Boutroux sobre el *yo* subliminal (*Bulletin de l'Institut général de psychologie*, 1908), con referencia a los libros de Myers, *Human personality and its survival from bodily death* (1903); su artículo sobre "La psychologie du mysticisme" (*Revue bleue*, 15 de marzo de 1902), y su intervención en la sesión de la Sociedad francesa de filosofía del 26 de octubre de 1905, en la discusión de la tesis de H. Delacroix sobre "Le dévelopment des états mystiques chez sainte Thérèse" (*Bulletin de la Société*, 1906, págs. 13-18).

conciencia subliminal, cuyos efectos se manifiestan claramente en la invención—como lo mostró Henri Poincaré a propósito de su propio descubrimiento de las funciones fuchsianas [161]—, una conciencia ultraliminal, o una *ultraconciencia* [162], debida a una superación y a un enriquecimiento de la conciencia normal, que ella ilumina y prolonga sin anularla, como lo prueba la unión sorprendente de la vida contemplativa y de la vida activa en los más grandes de entre los místicos, una Santa Teresa de Avila, p. ej., y su don de discernimiento de las circunstancias y de las almas. Así, a la experiencia externa y a la experiencia interna se añade una experiencia de tipo completamente superior, que se articula con las otras dos, pero desbordándolas en amplitud, en altura y en profundidad: la experiencia religiosa, que permite a la conciencia transfigurada recibir inspiraciones y llamadas provenientes de un mundo invisible, misterioso y, sin embargo, eminentemente real, poniéndola en comunicación con Alguien más grande que ella, pero próximo a ella, que puede darle la paz a la que aspira.

En este punto, Boutroux coincide con Pascal, su maestro predilecto [163]. Pues bien: en los *Pensamientos* de este maestro, de los que daba admirables comentarios, se encuentra una frase que él gustaba de citar y que encerraba para él lo más profundo de la filosofía: "Todo es uno, el uno está en el otro, como las tres Personas" [164]. Esta frase era a sus ojos como una línea de fuego que iluminaba todo nuestro horizonte intelectual, mostrándonos la verdad en su fuente. Porque en Dios, y solo en Dios, principio del orden, se realiza la unidad suprema, que no es una unidad reductora y tiránica, sino una unidad de armonía, que une perfectamente a los individuos sin absorberlos, y que concilia el orden perfecto con la soberana libertad.

[161] *Ciencia y método*, págs. 43 y sgs., 50-54. Henri Poincaré muestra que la invención matemática se caracteriza por la brevedad, la instantaneidad, la certeza inmediata: iluminación súbita, signo de un largo trabajo inconsciente, pero que fue precedido y debe ser seguido de un trabajo consciente, en el que la selección de las combinaciones útiles ha de ser hecha por el sentimiento de la belleza matemática.

[162] Según una expresión de M. Pouget, aceptada de buen grado por Boutroux (véase mi *Pensamiento cristiano*, nota *77 del Apéndice).

[163] Le profesaba un verdadero culto, si nos atenemos al testimonio de su hija, nada dudoso. De ningún otro hablaba con el mismo fervor. Le consagró en la Sorbona un curso de dos años, del que se salía mejor, como dice R. Thamin, porque había aplicado a su meditación la regla de los *Pensamientos* (N. R. F., 482. Brunschvicg, 245): "Ofrecerse por las humillaciones a las inspiraciones, que son las únicas que pueden hacer el verdadero y saludable efecto." Y una de sus mayores alegrías fue la que recibió el día que, en el año 1900, Hachette le confió el volumen que había de consagrársele en la colección de los Grandes escritores franceses.

[164] *Pensées*, N. R. F., 710. Brunschvicg, 483.

Es así como, en una época en la que dominaban el cientismo y el determinismo más intransigente, que eliminaban, y pretendían reemplazar, las creencias morales y religiosas de la humanidad, Boutroux supo, siguiendo la inspiración profunda de sus creencias, discernir y sacar a plena luz la noción, por entonces enteramente nueva, de *indeterminación*, que implica un cierto grado de *independencia* con relación a las condiciones anteriormente dadas [165]; y supo ver que esta noción, lejos de excluir toda determinación, era el fundamento *inteligible* de la determinación *verdadera*, que no es *determinable* según nuestras normas y según nuestras medidas [166]. Porque el ser solo puede ser conocido en su fondo si es conocido "en su fuente creadora", según "el orden de la creación", siendo "referida la serie de las causas, por un enlace de participación, a la causa primera" *(Contingence*, págs. 159 y 173), es decir, referida a esa creación continua que vemos realizada en todo el cosmos y que hace de él y de los seres que lo componen, cada uno según su género, el esbozo de una imitación simbólica del Ser perfecto, necesario y soberanamente libre. Ahora bien: lo que se aparece en esta perspectiva es que el orden del conjunto está muy lejos de descansar en un indeterminismo profundo de los fenómenos particulares que anularía la ley de los grandes números [167], pero que uno y otro son los aspectos complementarios y el signo de un orden superior, cuyas razones escapan a nuestros cálculos y sobrepasan nuestros inciertos consejos. Porque, en fin, como decía Einstein, "no fue jugando a los dados como Dios hizo el mundo".

5. Resonancia en el orden religioso. La crítica de las ciencias, sus límites, su abertura a la religión. El retorno del pensamiento contemporáneo al realismo cristiano. Doctrina de trascendencia y método de inmanencia. Maurice Blondel. El modernismo. La renovación religiosa de nuestro

[165] Como lo dice expresamente en *De la contingence*, conclusión, páginas 153, 156, 163.

[166] De hecho, el "principio de indeterminación", formulado por Heisenberg en 1927, que se traduce por la imposibilidad de determinar simultáneamente la posición y la velocidad de una partícula, y se expresa en sus famosas "relaciones de incertidumbre", concierne menos a *indeterminados* que a *indeterminables*, y debería ser denominado más justamente "principio de indeterminabilidad".

[167] Como tendería a establecerlo el punto de vista probabilista e indeterminista de Bohr y de Heisenberg, considerado como la interpretación ortodoxa de la física cuántica (Max Planck), no obstante la opinión contraria de Einstein y de Schrödinger, a la que se adhiere Louis de Broglie, volviendo a su intuición primera y defendiendo una cierta concepción concreta y determinista en el sentido en que la entendemos aquí.

TIEMPO. RUSOS (BERDIAEFF) Y ALEMANES (EDITH STEIN). EL TESTIMONIO DE LAS ALMAS SANTAS. EL SENTIDO DEL MISTERIO Y EL SER CON DIOS. TRÁNSITO A BERGSON.

Según el testimonio de uno de los que mejor le conocieron y al que él había contribuido a formar, Maurice Blondel [168], "Boutroux gustaba de decir que el niño es con frecuencia más inteligente que el adulto, y que el triunfo supremo del educador consiste en conservarle su frescura y su plasticidad, sin impedirle adquirir toda la virilidad de un pensamiento crítico e inventivo, seguro de sus medios y de sus fines". Este propósito caracteriza claramente el espíritu de su filosofía. Constituía un esfuerzo todavía incompleto en sus resultados, pero apto para retornar el pensamiento humano al camino del que se había alejado peligrosamente para encerrarse en disputas verbales y especulaciones sin salida. Sustituyendo la noción abstracta del mecanismo por la visión concreta de la contingencia, es decir, por un determinismo más flexible y más plástico, y nuestra lógica conceptual, hecha de oposiciones y de exclusiones, por una lógica más próxima a la lógica de la naturaleza, le incitaba a profundizar en lo continuo y en lo discontinuo, en la noción del espacio y del tiempo para reencontrar el dato, el acontecimiento, el hecho, que está situado más profundamente que nuestros conceptos y asegura, no la síntesis facticia de estos conceptos, sino la aprehensión de una realidad, múltiple y una, de la que aquellos no son otra cosa que sus expresiones parciales. Así, su pensamiento se manifestaba rico de posibilidades, tanto en el dominio de la ciencia como en el del pensamiento religioso.

No podemos pensar en seguir aquí detalladamente el movimiento de la ciencia moderna, que en muchos aspectos renovó nuestra visión del mundo; esto exigiría no solamente exposiciones mucho más amplias, sino que nos llevaría más allá del límite cronológico que nos hemos fijado [169]. Pero no será inútil lanzar una ojeada sobre la renovación del pensamiento religioso que se operó en los espíritus durante los últimos decenios del siglo XIX y en el alborear del siglo XX. Esta renovación no se fundó, como algunos pretendieron, en la "quiebra" de la ciencia; esta fórmula simplista y equívoca, que su autor mismo adelantó, pero atenuándola [170], es desmentida por los prodigiosos descubrimientos de la ciencia moderna y por las aplicaciones que derivan de ella. Pero, a medida que su penetración y su potencia se hicieron más firmes, esta ciencia tomó también conciencia de su relatividad y de sus límites. La crítica a la que fueron sometidos sus principios y sus métodos en los años 1890 y 1900 puso en evidencia el papel que juegan en ella los postulados y la parte de convención que encierran sus teorías, sus leyes e incluso la constitución de sus hechos (*179). Las tentativas diversas y numerosas que fueron emprendidas para descubrir en ella el fundamento de la moral se vieron condenadas al fracaso. Como lo hizo notar justamente Henri Poincaré *(Dernières pensées*, pág. 225), la ciencia no ofrece más que indicativos; ahora bien: de dos premisas indicativas no podrá obtenerse nunca un imperativo que diga: Haz esto o no hagas aquello; y son imperativos de este género los que constituyen, hágase lo que se quiera, lo esencial de la ley moral (*180). En fin, las crisis de nuestro tiempo han hecho dudar que los progresos realizados por la ciencia en el orden material hayan servido para el desenvolvimiento moral, espiritual, político y social de los hombres, y temer que, por la desproporción en aumento entre el cuerpo y el alma de la humanidad, no pongan realmente en peligro el futuro mismo de nuestra civilización [171]. Así se hizo patente que la ciencia no puede ni bastar ni bastarse, porque, en el esfuerzo de identificación que la caracteriza, se enfrenta por doquier con "irracionales", es decir, con datos esencialmente diversos y cambiantes, irreductibles a su razón y de los que no posee la clave [172], porque, del hombre, ella no ve más que

[168] *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, por Frédéric Lefèvre, ed. Spes, 1928, pág. 156, en torno al tema de una ciencia del *pensamiento*, que debe esforzarse por encontrar de nuevo, en las metáforas que la expresan *(pensare, cogitatio, mens...* Cf. Ernoult y Meillet), las fuentes vivas que la hacen sumergirse en un realismo inicial y espontáneo, del que encontramos un esbozo en lo que Lévy-Bruhl llama la *mentalidad prelógica*, y Marcel Jousse, el *estilo oral* y el *lenguaje mímico*.

[169] Así, las ciencias físicas, por citar un ejemplo muy claro, se vieron conturbadas enteramente por la teoría de la relatividad, primero restringida y luego generalizada; por la mecánica ondulatoria y por el impulso extraordinario de la física atómica salida de ella. Pero si esta doble revolución estaba ya anunciada a comienzos de siglo con la introducción por Planck de la noción de *quanta* (1900) y con los primeros trabajos de Einstein (1905), tan solo después de la guerra de 1914 desenvolvió sus consecuencias con la difusión de la teoría de la relatividad y la constitución de la mecánica ondulatoria por Louis de Broglie.

[170] Sabemos que es del crítico literario Ferdinand Brunetière (1849-1906), que la empleó en un artículo de la *Revue des Deux Mondes* en enero de 1895 *(Après une visite au Vatican)*. Cf. su polémica con Darlu (1898), su libro sobre *Las razones actuales para creer* (1901) y sus *Discursos de combate* (1907). Pero fue atenuada por el mismo Brunetière, el cual, después de haber constatado el fracaso de ciertas promesas imprudentes hechas en nombre de la ciencia, escribió que, si no se trata de una quiebra total, sí al menos de bancarrotas parciales.

[171] Según la fórmula, ya célebre, de Bergson en sus palabras de agradecimiento por la concesión del premio Nobel *(Ecrits et paroles*, III, 591). Cf. *Les deux sources de la morale et de la religion*, pág. 335 (330).

[172] Como lo mostró con mucha fuerza Emile Meyerson (1859-1933) en sus grandes obras *Identidad y realidad* (1908), *La explicación en las ciencias* (1921), *La deducción relativista* (1925), *El camino del pensamiento* (1931),

una parte o lo ve todo bajo el mismo sesgo, y del universo no nos da y no podría darnos una explicación completa.

Sin duda, la creencia religiosa no podría encontrar un fundamento en la ciencia; y no podría intentar, sin verdadero peligro, sacar partido de las lagunas presentes de esta ciencia para instalarse en posiciones de las que correría el riesgo de ser desalojada por descubrimientos nuevos, ni mantener sin una más amplia información los límites de la explicación positiva para la indicación de una cara del ser que la sobrepasa y que nos hace volver a una explicación trascendente [173]. Hoy día, en que se la reduce a la visión exacta de su objeto, no se puede sostener ya, como se hacía en el tiempo del cientismo, que la ciencia—o, más exactamente, las ciencias diversas que se agrupan colectivamente con este nombre—excluye, en ninguno de sus grados, la religión. Puede incluso decirse en un cierto sentido que apela a ella para encontrar su culminación, como lo mostraron en Inglaterra un Oliver Lodge, un Eddington y un Jeans [174]; en Francia, el padre Teilhard de Chardin (*181), y como lo dejan entender claramente el creador de la mecánica cuántica, Max Planck, y el más grande genio científico de nuestra época, Albert Einstein [175]. De hecho, si tratamos de remontar, por encima

---

es lo paradójico de la ciencia misma que, al no explicar más que por la reducción a lo idéntico, no podría alcanzar una explicación completa sin hacer desvanecerse su objeto (cf. A. Lalande: "L'épistémologie de M. Meyerson", *Rev. philos.*, marzo de 1922). El primero y el más importante de los "irracionales" que, al resistírsele, le asegura un contenido, es la irreversibilidad profunda de todos los fenómenos que nos descubre el principio de Carnot, junto con la existencia de dimensiones absolutas de las moléculas en el espacio y de una diversidad definitiva que nos indica la teoría de los *quanta* de Planck. Así, contra Comte y Hegel, y de acuerdo con Cournot, como lo mostró André Metz (cuaderno 5.º de la *Nouvelle journée),* Meyerson aboca a la conclusión de Pascal: el hombre sólo conoce el vacío existente entre dos cosas; los principios primeros y las consecuencias últimas se le escapan, porque unos y otros se sitúan fuera del espacio y del tiempo, y la ciencia no puede ni alcanzarlos ni eludirlos.

[173] Cf. E. Boutroux: *Science et religion,* 2.ª p., cap. II (La religión y los límites de la ciencia), págs. 247 y sgs., 251 y sgs.

[174] Véase sobre todo de sir Oliver Lodge: *La sustancia de la fe. Razón y creencia* (1916); de sir Arthur Eddington (1882-1944), *El universo en expansión* (1933), *Los nuevos senderos de la ciencia* (1936), *La filosofía de la ciencia física* (1939); de sir James Jeans (1877-1946), *El misterioso universo* (1930), *Física y filosofía* (1942). Véase también de Louis Leprince-Ringuet: *Des atomes et des hommes,* A. Fayard, 1958.

[175] Véase la conferencia de Planck sobre "Ciencia y religión", ofrecida por André George en su *Autobiographie scientiphique de Max Planck* (A. Michel), donde el gran físico alemán, aunque al margen de toda adhesión confesional, y sin llegar a la creencia explícita en el Dios personal, proclama que el orden del universo que implican las ciencias de la naturaleza y el Dios que supone la religión pueden ser identificados el uno con el otro. La misma actitud en Einstein, para quien el mundo no es un *caos* regido por las leyes estadísticas del azar, sino un *cosmos* racional, coherente, de leyes

de las formas exteriores, al principio interno del que proceden, para su génesis y su desenvolvimiento, la ciencia y la religión, no podemos dejar de reconocer en ellas, *a parte subjecti,* dos aspectos complementarios de la actividad humana, y, *a parte objecti,* dos maneras distintas, pero inseparables, de aprehender el ser en su totalidad, apariencia y realidad, dos etapas jerarquizadas de la experiencia por la que el hombre entra en contacto con lo que es. Esta visión constituye el núcleo de todas las doctrinas actuales; y la negativa a tomar partido que se advierte en muchos sabios, lo mismo que la negación radical del ateísmo contemporáneo en su forma existencialista, no son otra cosa que una contraprueba de la verdad, de la que las doctrinas opuestas nos dan expresiones diversas, pero concordantes. Porque, de una parte, absteniéndose de concluir, el sabio reconoce que no tiene en sus manos todos los datos del problema; y, de otra, los que denuncian el absurdo de nuestra situación en el mundo y la desesperación de una condición que no podemos superar favorablemente si no nos esforzamos por quererla libremente a la manera estoica, no hacen más que ilustrar la palabra del primero y más grande de los existencialistas, Pascal: "Miseria del hombre sin Dios" [176]. La angustia que se cierne sobre ellos es la señal de un peligro que, ignorante de su causa, busca vanamente su remedio. Lo mismo que el abúlico demuestra con toda evidencia el valor irreemplazable de la voluntad, que le falta, así también el existencialista ateo es la prueba viva y más fuerte de la necesidad de Aquel del que ha sido privado, o del que él mismo se privó. La presencia de Dios es en nosotros la más presente de todas y la menos reconocida; y su ausencia es en las almas una verdadera privación. Aquí se encuentra el nudo de todas las crisis del pensamiento actual, así como de todas las oposiciones y conflictos, nacionales o internacionales, que las traducen y de los que puede decirse que verifican al pie de la letra la palabra del Hijo del hombre: "Quien no está conmigo, está contra mí" [177].

---

armoniosas, lo que le hacía decir, según la fórmula que ya hemos citado: "No creo que Dios *(Herrgot)* haya jugado el mundo a los dados." Sobre Einstein puede consultarse el libro de Philoppe Franck, *Einstein, sa vie et son temps* (trad. fr. Albin Michel), el único, al decir de su hija adoptiva, al que él apreciaba y aprobaba enteramente.

[176] *Pensées,* N. R. F. 73 y 74. Brunschvicg, 60 y 562: "*Primera parte:* Miserie del hombre sin Dios. *Segunda parte:* Felicidad del hombre con Dios..." "No hay nada sobre la tierra que no muestre, o la miseria del hombre, o la misericordia de Dios; o la impotencia del hombre sin Dios, o la potencia del hombre con Dios."

[177] *Mat.,* XII, 30. Cf. *1 Tim.,* II, 5: Si se trata de Cristo, la neutralidad es imposible, porque solo El es lo necesario, trascendente y absoluto. Véase lo que dice Pascal en sus *Pensées,* N. R. F. 820, 438 ("esa neutralidad es la esencia de la cábala"). Brunschvicg, 899, 434.

Tendríamos que trazar de nuevo, pero no podemos más que señalarlo aquí, refiriéndonos a lo que hemos dicho en otro lugar [178], el importantísimo movimiento de retorno al realismo cristiano que se dibujó desde fines del siglo XIX. Este movimiento se tradujo primero por el renacimiento de la gran metafísica de la que Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura—esos "dos alimentos y esas dos luces", como escribía en 1879 el Papa León XIII [179]—nos presentan la más perfecta síntesis, fundada en las evidencias primeras de la experiencia y de la razón, ligada a lo único necesario que con tanta frecuencia hemos perdido de vista, y siempre y en todas partes dócil a la realidad [180]. De hecho, cuando se releen las obras capitales de Santo Tomás de Aquino, de San Buenaventura y de Duns Scoto, la *Summa theologica,* el *Opus oxionense* y el *Itinerarium mentis in Deum*—tan próximo, "más y mejor que Agustín", decía De Wulf, a lo mejor de nuestro pensamiento [181]—, no podemos por menos de sorprendernos de su equilibrio, hecho de dos pensamientos complementarios, el de los hijos de Santo Domingo y el de los hijos de San Francisco, como de su acuerdo fundamental con las exigencias más profundas y más auténticas del pensamiento actual en su búsqueda de lo real o de lo existente. El esfuerzo de este pensamiento para liberarse del idealismo que tiene "el sentimiento de llevar en sí el Dios interior", pretende construir el universo con los conceptos del hombre y no aboca a otra cosa que a sustituir la fe en el *Deus creans* por el mito de un *homo hominans* [182], reduciéndola naturalmente a la doctrina realista según la cual el universo es un conjunto de ideas de Dios realizadas ex-

[178] "El retorno del pensamiento moderno al realismo cristiano", en *La renaissance religieuse,* editado por G. Guy-Grand, Alcan, 1928, estudio reeditado en *Cadences,* págs. 140-58, con el título: "La renaissance catholique: Aquinas redivivus."

[179] En la encíclica *Aeterni patris* del 4 de agosto de 1879, confirmada por la encíclica *Pascendi* (1908) y el *De motu proprio* de Pío X (1910), la decisión de la Congregación de estudios aprobando 24 proposiciones de Santo Tomás y la carta de Benedicto XV al padre Ledochowski, general de la Compañía de Jesús (19 de marzo de 1917), la encíclica *Fausto appetente die* de Benedicto XV (1921) y el *Studiorum ducen* de Pío XI (1923). En 1882 fue creada en Lovaina la cátedra de filosofía tomista, confiada al canónigo (futuro cardenal) Mercier, con la divisa: "Vetera novis augere".

[180] Como lo mostraron, entre otros, Etienne Gilson: *Etudes de philosophie médiévale* (1921), pág. 124; *La philosophie de saint Bonaventure* (1924), prólogo; *Le thomisme* (1927), pág. 9; así como Jacques Maritain, *Antimoderne* (1922), pág. 132.

[181] Véase a este respecto mi *Pensamiento cristiano,* caps. V y VI, sobre Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Scoto y los maestros franciscanos.

[182] Según la expresión de que se sirve Léon Brunschvicg para caracterizar lo que constituye, según él, "La orientación del racionalismo" *(Rev. Méta.,* 1920, pág. 425).

teriormente por un gran acto de contingencia inicial, cada una de las cuales representa singularmente una manera cómo los existentes, según su orden, participan en la esencia divina, en tanto que ella es imitable por las criaturas [183]. De suerte que podría decirse *grosso modo* que, desde Kant, el pensamiento moderno vuelve a Santo Tomás—a Santo Tomás y a San Buenaventura—, no, sin duda, a la letra, sino al espíritu de sus poderosas doctrinas.

Salvo que, al no estar Dios en nuestros días presente al hombre, como lo estaba en la Edad Media, tras los símbolos sensibles que se convirtieron para nosotros en pantallas, la tarea esencial para el pensamiento de nuestros días consiste en devolver a Dios al hombre, pero partiendo del hombre, que se convirtió a sí mismo en su propio dios. Así, la *doctrina de trascendencia,* o de elevación sin límites por encima de nosotros mismos, no puede ser establecida en nuestros días más que por un *método de inmanencia,* que pone en claro la acción de Dios en el interior de nosotros, muestra que hay en nosotros algo y más que nosotros, y nos conduce así a buscar fuera de nosotros la luz decisiva sobre nosotros mismos. Es necesario, en lugar de instalarse de rondón en un más allá no deseado y proponer al espíritu algo que no ha buscado, descubrir en nosotros el punto de unión y la prefiguración de un acrecentamiento al que aspiramos sin poder alcanzarlo ni exigirlo, ni incluso desearlo explícitamente, pero que, si nos es dado por gracia, vendrá a perfeccionar nuestra naturaleza y a satisfacer sus tendencias más profundas. La razón, sin duda, no puede decidir sobre este don; a los hechos corresponde responder a nuestra llamada. Pero puede, al menos, elevarse hasta el punto en que le sea posible recibir la respuesta y reconocer la conexión de hecho que, por la voluntad de Dios, une el orden natural con el orden sobrenatural—conexión que da su sentido pleno a nuestro destino y al universo mismo, llenando realmente los abismos de receptividad que se encuentran en nosotros y concluyendo nuestra acción, cuyas tendencias son tan elevadas que sobrepasan siempre el fin propuesto, por alto que sea.

Tal es precisamente la posición adoptada por Maurice Blondel en su famosa tesis sobre *La acción* (1893). Esta tesis produjo gran escándalo en su tiempo y suscitó vivas oposiciones a derecha e izquierda. Hoy día las ideas que sostenía, y que él mismo desenvolvió

[183] "Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae" *(Sum. theol.,* Ia p., qu. 15, a. 2 resp. *De ideis,* con referencia a San Agustín, "quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt"). Cf. trad. y notas del padre Sertillanges, ed. *Revue des Jeunes.*

cuarenta años más tarde en una trilogía, *El pensamiento, El Ser y los seres, La acción,* coronada por un libro sobre *La filosofía y el espíritu cristiano,* se aparecen como eminentemente conformes con la realidad de nuestra naturaleza y de nuestro destino, en relación con los fines universales de la creación [184].

Conocemos la apremiante interrogación con la que se abre la primera *Acción:* "¿Sí o no, tiene la vida humana un sentido, y el hombre un destino?" Tal es, en efecto, el problema, no nocional, sino real, que se nos plantea a nosotros, que nos resulta imposible eludir, puesto que estamos, como lo decía Pascal, embarcados, y cuya solución solo podrá ser obtenida si se trata la lógica de la vida con justicia y con justeza, guardándose muy bien de pecar contra la luz. Todo lo que está actualmente oculto deberá ser un día revelado; pero ¿cómo descubrir en la actualidad algo de las intenciones secretas y de las interioridades de la vida que sea apropiado para explicar y justificar de antemano los justos juicios que sacarán de nuestros actos mismos las consecuencias que derivan de ellos y que constituirán la sanción que les es adecuada? Conviene, para esto, estudiar la acción, es decir, "proponer al hombre todas las exigencias de la vida, toda la plenitud oculta de sus obras", porque este estudio nos descubrirá, tras la desproporción constante y manifiesta entre lo que queremos y lo que hacemos, las relaciones internas que enlazan en nosotros la voluntad querida a la voluntad que quiere. Esta, pensamiento concreto y eminentemente real que compromete nuestro destino, implica, en el punto de intersección entre la naturaleza y lo que la sobrepasa, una perspectiva finalista, totalizante, en la que es posible superar las antinomias sin sacrificar uno de sus términos al otro y rehabilitando, por el contrario, la letra verdadera, la carne vehículo del espíritu y la práctica en la que se encarna lo divino. Ahora bien: para llegar a este punto, Blondel no hace uso, como los antiguos, de un método que parte del objeto y procede de manera extrínseca; se sirve de un método, llamado de inmanencia o de condescendencia, preocupado por respetar en todo la diversidad y la unión que constituyen la marca y el sello de la íntima realidad, y que asimilan interiormente los seres personales hasta su unión transformante, libremente amada y realizada, no en un dios artificialmente hecho a nuestra medida, sino en el Dios inefable, en el Dios de amor, el Unico necesario, que no puede nacer en nosotros más que si morimos a nosotros mismos para entregarnos a El, y el único que puede

[184] Utilizamos en lo que sigue un notable esquema que nos brindó Maurice Blondel, tratando de definir su plan y lo que él llamaba los "ingredientes" de su doctrina.

hacer *ut unum sit Multi, ut multi sint Unum* [185]. De aquí resulta una doctrina del espíritu que, sin desconocer la armadura necesaria a la que se une justamente, pero demasiado exclusivamente, el intelectualismo, subordina el conocimiento nocional al conocimiento real, espiritual, animado, amante, activo, realizador, por el que se producen la asimilación del hombre a Dios y la de Dios por el hombre (*182). Y así se encuentra también iluminada la cuestión inicial de la salvación individual en relación con los fines universales de la creación en los que nosotros participamos; podemos y debemos ver y querer el orden actual *sub specie aeterni,* al estar lo universal todo entero en cada uno, y al abrirse lo eterno a la inmortalidad en la que se desvanece esa *inchoatio vitae aeternae* esbozada ya en el ser humano por el estado de gracia; porque verdaderos seres como nosotros somos, aunque hayan comenzado, pueden, sin embargo, participar y participan efectivamente por su principio y por su destino en lo que no termina, que es lo único que da un sentido a la creación especial cuyo objeto lo constituimos cada uno de nosotros [186].

Vemos cómo esta doctrina reúne la gran tradición cristiana, agustiniana y tomista, denunciando esa filosofía separada que tiende a eliminar lo sobrenatural o a considerarlo como un yugo—lo que hace incomprensibles el destino y la naturaleza misma del hombre—, sin caer por ello en la confusión de la naturaleza y de la sobrenaturaleza que desconoce el carácter absolutamente gratuito y trascendente del don divino. De este modo, la Iglesia, por trascendente que sea a la vida de este mundo, se enraíza en las más profundas aspiraciones del hombre; y por el hecho de que la gracia, de manera incluso anónima, trabaja toda alma, la civilización entera se encuentra suspendida y como atraída a ese orden que, de hecho e *in concreto,* es el orden real, querido por Dios, en el que tenemos todos que vivir a través del tiempo que lleva a la eternidad.

Sin embargo, por una curiosa coincidencia, en este mismo año de 1893, en el que Blondel enunciaba en *La acción* estas tesis maestras, el abate Loisy comenzaba la publicación de su traducción y de su comentario a los *Evangelios sinópticos,* de los que daría en 1907 y 1908 una edición considerablemente aumentada [187], y en

[185] Cf. la conclusión del *Itinéraire philosophique de Maurice Blondel* por F. Lefèvre, pág. 283.

[186] Cf. lo que dice Blondel en *L'être et les Etres,* págs. 92-93 y la nota, y en *La philosophie et l'esprit chrétien,* t. II, pág. 226.

[187] El primer tomo, aparecido primero en artículos en la Revista *L'enseignement biblique* en 1893, apareció en volumen al año siguiente con la fecha de 1893, el segundo tomo, en artículos en la *Revue des religions* y luego en volumen, en el curso del año 1896. Véase la bibliografía establecida por E. Poulat.

los que se afirmaba ya la doctrina que habría de ser condenada, con el nombre de modernismo, por el Santo Oficio en el decreto *Lamentabili* del 4 de julio de 1907 y por el Papa Pío X en la encíclica *Pascendi dominici gregis* del 8 de septiembre, como una mezcla de agnosticismo y de inmanentismo, destructor de los fundamentos naturales y sobrenaturales de la fe (*183).

La encíclica *Pascendi* distinguía tres acepciones de la palabra "inmanencia": la primera, según la cual Dios está más presente al hombre que lo está el hombre a sí mismo, lo que, rectamente considerado, es irreprochable[188]; la segunda, que asimila e identifica la acción de Dios a la acción de la naturaleza, incluyendo así la causa primera en la causa segunda, lo que en realidad constituye la ruina del orden sobrenatural; la tercera, en fin, de sabor panteísta, y que está más de acuerdo con el conjunto de la doctrina modernista, que tiende a hacer de la religión una cosa puramente humana. A lo que los "modernistas" oponían un fin de no aceptación[189], negando que en la raíz de su doctrina hubiese un sistema filosófico del que fuesen deducidos los métodos críticos de que hacían uso en exégesis bíblica y en historia; porque, según ellos, era la crítica la que les había llevado a la revisión de las fórmulas filosóficas corrientemente admitidas, la cual, por tanto, constituía su punto de partida y sus supuestos. Habría mucho que decir sobre esto. Críticos católicos aprobados por la autoridad eclesiástica reconocían muy bien, en 1901, respecto a la cuestión más discutida entre todas, esto es, a la de la autenticidad del *Pentateuco,* que el texto que nosotros poseemos no parece ser la obra de un solo hombre ni de un solo siglo, sin que esta afirmación pareciese entrañar por ello la negación de la inspiración del texto sagrado y la eliminación de todo elemento sobrenatural o divino en provecho exclusivamente de los elementos humanos[190]. Cuando examinamos atentamente los

[188] "Sunt qui in eo collocant, quod Deus agens intime adsit in homine, magis quam ipse sibi homo; quod plane, si recte intelligitur, reprehensionem non habet" (Denzinger, 2087). Esta definición era la del padre Pouget *(Logia,* pág. 176).

[189] Véase *Le programme des modernistes. Réplique à l'encyclique du pape Pie X,* París, Nourry, 1908, traducción de un folleto escrito en italiano "por católicos para católicos" (Roma, *Società internazionale scientifico-religiosa,* 1908, 2.ª ed., Turín, Bocca, 1910), y traducido igualmente al inglés (Londres, *Fisher and Unwin,* 1908) y al alemán (Jena, *Diedrichs,* 1908).

[190] Véase, p. ej., lo que dicen del *Deuteronomio* Hummelauer en su *Cursus* Lethielleux, 1901, pág. 156, y Brücker en *L'Eglise et la critique biblique,* 1907, págs. 127-32 (P. Pouget, *Logia,* pág. 271). Baste mencionar al lado de esto los notables trabajos del padre Lagrange respecto a la exégesis y a la crítica bíblica, de monseñor Duchesne respecto a la historia eclesiástica. Sobre lo que sigue, véase el artículo de G. P. B. (el padre Pouget) y J. Chevalier: "Les Evangiles synoptiques de M. Loisy", aparecido en los

Evangelios sinópticos del abate Loisy, nos damos cuenta que no permaneció fiel a su justa pretensión de tratar la historia y las ciencias auxiliares de la historia, sobre todo la crítica, como disciplinas autónomas, y de estudiar los hechos en los que descansa la fe como historiador, sin recurrir a la fe misma ni a ninguna suerte de *a priori,* y nos vemos forzados a reconocer que, sin duda sin saberlo—porque pretendía hacer "obra de pura ciencia" y me afirmaba en 1907 que no había leído nunca a los filósofos alemanes—, había bebido en las críticas del otro lado del Rhin los principios de una filosofía *a priori,* ese "subjetivismo sin contenido"[191], unido en ellos a una interpretación "simbólica" de los hechos que nos fueron legados por la tradición como el fundamento objetivo de la fe y que en adelante son reducidos a mitos de origen humano. Aparece, en efecto, con evidencia que la elección operada entre los milagros, la aceptación de unos y la denegación de otros, no están dictadas por las consideraciones exegéticas en las que los apoya, sino que estas consideraciones exegéticas están influenciadas por un *a priori* de orden filosófico, a saber: la verosimilitud de unos (p. ej., las curaciones naturalmente explicables por una fuerza nerviosa) y la no verosimilitud de otros, de lo cual concluye, y pretende demostrar por la crítica histórica, su no-realidad (así el gran hecho en el que descansa nuestra fe, la resurrección de Cristo[192], que, según él, "debe sobrepasar la medida de violencia que la fe puede ejercer sobre las contingencias de este mundo"[193]. Con ello, en verdad—como nos lo confesaba en 1908 (cf. *Logia,* pág. 21) el padre Tyrrell (*184), autor de *Nova et vetera,* de *Lex orandi* y de *Lex credendi,* sospechoso, él también, de modernismo—, no hace otra cosa que sustraer los hechos históricos a la autoridad de la tradi-

Annales de philosophie chrétienne del padre Laberthonnière, enero de 1909, págs. 337-66.

[191] Como lo escribe *(Science et religion,* pág. 223) E. Boutroux, a propósito de Ritschl y de sus discípulos Wilhelm Herrmann y Auguste Sabatier.

[192] "Si Cristo no ha resucitado—escribe San Pablo *(1 Cor.,* XV, 14)—, vana es nuestra predicación, y vana también vuestra fe. Somos hallados, además, falsos testigos de Dios..."

[193] *Quelques lettres,* pág. 60 (carta del 23 de diciembre de 1906 a Edouard Le Roy con respecto a sus artículos sobre el milagro aparecidos en los *Annales de philosophie chrétienne).* Loisy concluye: "No estoy muy lejos de admitir que el milagro y la profecía son antiguas formas del pensamiento religioso que están llamadas a desaparecer", de suerte que no quedará más que "el desecho de los milagros", como las curaciones "que se cumplen en Lourdes, y que tenían lugar en otro tiempo en los templos de Esculapio". Para él "no hay ni puede haber milagros más que para la fe" *(Revue critique,* 5 de marzo de 1908, pág. 179, a propósito de una obra reciente sobre "el milagro y la crítica científica"). Cf. *art. cit.,* pág. 354. *Logia,* del padre Pouget, pág. 23. La negación del Sepulcro vacío y de la concepción virginal de Cristo eran cosas comunes entre los modernistas.

ción que nos los ha legado y que los interpreta, para someterlos a razones arbitrarias, infinitamente menos probatorias y convincentes que esta misma tradición nacida de los testimonios en los que se funda la verdad de los hechos. No basta con saber que hay por doquier contingencia en el mundo para que no nos sintamos tentados, y para que no tengamos el derecho de rechazar en nombre de un *a priori* físico hechos bien establecidos, como lo son los hechos relatados en los tres sinópticos, por testimonios a la vez *independientes,* como lo prueban sus divergencias de detalle, y *concordantes,* como lo demuestra su acuerdo en lo esencial, porque esto equivaldría a rechazar a la vez toda la certeza humana y el edificio mismo de la ciencia, que descansa sobre esta base.

El modernismo era, pues, en su fondo, a pesar de lo que digan sus adeptos, una doctrina filosófica. Era una tentativa, inspirada por el deseo de dar a la Iglesia un poder espiritual sobre las almas de buena voluntad, para adaptar, en los dominios exegético, filosófico y teológico, las creencias tradicionales, no solamente a las adquisiciones nuevas, sino también a la mentalidad y a los modos de pensamiento del día. Tuvo, en la misma época, su análogo en dominios totalmente diferentes, político, social, literario o artístico, en los que se observa por entonces, según una expresión de Paul Olivier Lacroye en una nota a Edouard Berth, una "convergencia de los modernismos", que inspira una visión completamente extraña a las razones críticas por las que se intenta su justificación. Pero hizo claramente manifiesto por su amplitud y por su resonancia, fuera incluso de los medios católicos, el interés apasionado por la cuestión religiosa, que, como ya hemos dicho, constituía el fondo de las preocupaciones de nuestra época y anima a un tiempo todos sus conflictos.

De hecho, el remedio a la angustia y a la desesperación, tan comunes en nuestra época, no puede, quiérase o no, afírmese o niéguese, ser demandado más que a una fe religiosa, o, si se quiere, a una trascendencia. Es verdad que hay religiones puramente humanas y temporales que quieren esta trascendencia horizontal y no vertical. En su obra sobre *La religión y el socialismo,* Lunacharsky, lo mismo que sus amigos, defensores del marxismo, declara que el socialismo debe convertirse en una religión, la religión del futuro, y en esta perspectiva había compuesto un nuevo *Pater* para uso de los creyentes de la nueva Iglesia: "Proletariado nuestro, santificado sea tu nombre, hágase tu voluntad, venga a nos el tu reino..." Este ensayo de "religión socialista", de "religión puramente humana", impresionó a Gorki, que estimaba que el socialismo debe transformarse en un culto, como se ve en su nueva Confesión *(Ispoviet),*

donde traza el retrato de un "constructor de Dios"[194]. Pero no podría dar satisfacción a aquellos en los que se encarna la profundidad del alma rusa: un Dostoyevski (1821-1881)[195]; un Soloviev (1853-1900), el Newman ruso, espíritu ecuménico, autor de *Rusia y la Iglesia universal* (1889) y de *Historia y futuro de la teocracia* (1891); un Nicolas Berdiaeff (1874-1948), expulsado de Rusia en 1922 después de la revolución bolchevique, cuyos libros y su sorprendente *Autobiografía espiritual* tienen, como él mismo dice, la originalidad de postular la libertad y no el ser como base de la filosofía, lo que hizo de él un cristiano nostálgico, extraño al mundo actual, un alma herida, llena de piedad por la criatura que sufre y por su destino, aunque incapaz de escoger entre la rebelión y la soledad y de asentar su doctrina y su fe en un principio existencial sólido.

Más significativa todavía y de más alto alcance es la obra de una Edith Stein (1891-1943), discípula predilecta de Husserl, una judía que terminó por hacerse carmelita con el nombre de Teresia Benedicta a Cruce, y que murió en una cámara de gas. Su gran libro *Endliches und ewiges Sein, Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* fundamenta toda su doctrina en el Ser. Recogiendo en toda su fuerza el argumento ontológico, muestra que, si el paso de la esencia a la existencia es inadmisible cuando se trata de seres finitos, no ocurre lo mismo cuando se trata del Ser infinito y eterno, sin el cual nuestro ser finito y cambiante es impensable, porque no posee como propio el ser, que debe serle comunicado incesantemente. Precisamente porque su esencia se identifica con su existencia, el Ser en sí trasciende todo ser finito, al no ser las esencias otra cosa que el Ser eterno mismo que elabora fuera del devenir temporal las formas, subsistentes en él, y según las cuales crea el mundo con el tiempo y en el tiempo. Todo esto es muy cierto, aunque resulte para nosotros enigmático, porque, repartidos entre lo finito y lo infinito, entre la existencia y la esencia, no podemos llegar a una plena intuición *(erfüllenden Anschauung)* de Aquel a quien significamos intencionalmente *(meinen)*[196]. Todo lo más, podemos acercarnos a su idea porque nuestro espíritu trasciende más allá de todo lo que es finito, y por las cosas mismas en lo que estas tienen de incompleto, se ve incitado siempre a ir más lejos, hasta el Ser que abarca todo lo finito sin agotarlo en él (porque nada finito, ni siquiera el conjunto de todo lo finito, podría llenarlo), y al que no puede elevarse más que liberándose del mundo de los cuerpos y de los "fenómenos", que no son otra cosa que la "apa-

---

[194] Grégoire Alexinsky: *Maxime Gorki,* Arthaud, 1950, pág. 169. Cf. del mismo autor: *La Russie moderne,* Flammarion.

[195] Sobre Dostoyevski, véase *Le drame de l'humanisme athée* del padre H. de Lubac, Spes, 1945, 3.ª p.

[196] Esta relación es de Husserl *(Logische Untersuchungen,* VI).

riencia" o su residuo abstracto: Aquel que no puede ser más que una Persona, porque es el Señor del ser y del espíritu, y del que la fe nos enseña que le veremos un día en una luz de gloria [197].

El "sentido del ser", como dice esta alma privilegiada, que había sido formada en la fenomenología, pero que supo liberarse de ella (*185), he aquí, en efecto, lo que falta tan cruelmente a nuestra época, amenazada en su misma existencia, como dice Bergson, por "la desproporción entre el alma de la humanidad, que permanece poco más o menos lo que era, y su cuerpo enormemente agrandado" [198]. El sentido del ser, que no es otro que el sentido del espíritu y del "reino del Espíritu" en el que se encuentra la razón de la existencia y de la posibilidad misma del mundo real. En el comienzo era el Verbo; en el comienzo era el Espíritu, el Ser primero que tiene la existencia como esencia, el Ser que no puede no ser y por el cual existe todo lo que es y podría no ser.

Lo que a los filósofos y a los sabios cuesta tanto reconocer, cuando no lo niegan abiertamente o ya lo han rechazado de antemano, las almas atormentadas de los poetas, un Gérard de Nerval y un Baudelaire, un Verlaine y un Rimbaud, un Mallarmé o un Valéry, trataron de alcanzarlo más allá de las apariencias visibles, a través de los símbolos y las formas, de muchas maneras: en la música secreta de las palabras y de sus combinaciones, en las correspondencias evocadoras y en las armonías ocultas, en los sueños cuyo despertar se espera y en los "limbos insondables de la tristeza", de la melancolía, de la angustia, del sollozo humano, en las alternativas del pecado y del arrepentimiento, en las resonancias de lo Absoluto y en el temor a la muerte que, suprimiendo el ser, intenta "reducir el azar a lo infinito". Pero no tuvieron éxito. Fueron las almas santas las que llegaron a verlo y a *tocarlo:* las que, acogidas a la gracia, renunciaron a sí para escuchar la voz de Dios y seguir su voluntad. Tal ocurrió con el pobre y santo cura de Ars [199], que había solicitado la gracia de conocer *totalmente* su miseria íntima de criatura, revelación insostenible que entraña la tentación de la desesperación, a la que únicamente puede poner remedio una gracia excepcional de olvido misericordioso. Tal ocurrió también con la humilde pastora pirenaica Bernadette de Lourdes [200], ignorante de todas las ciencias humanas, pero que tenía el sentido de lo divino, que nosotros estamos en trance de perder, y que es el sentido de lo real mismo: penitencia en este mundo, felicidad en el más allá. Y otro tanto diremos de las almas escogidas del Carmelo [201]—Santa Teresa del Niño Jesús, una de las más grandes místicas de la catolicidad; hermana Elisabeth de la Trinidad, madre María de Jesús—, que, sin la ayuda del discurso y de la dialéctica, tan solo por el recogimiento interior y en ese gran silencio que permite a Dios imprimirse en ellas y transformarlas en El, salen de sí mismas por un movimiento plenamente simple que las hace unirse a Dios, permanecer en El, amarlo con un amor puro y desinteresado, fijarlo en la fe y la simplicidad, de suerte que el Ser divino llega a saciar en ellos su necesidad de comunicar todo lo que es y todo lo que tiene, para su gloria. Estas altas experiencias no se obtienen sin sufrimientos (*186); pero cuando Dios se aparece, el alma se siente gozosa con su sola presencia, poseída del amor e infinitamente más allá de toda vida terrestre [202]. Experiencia del Dios ausente, experiencia del Dios presente, sentimiento vivo, que no puede ser ilusorio, de una comunión con la divinidad, de un verdadero tacto de Dios, que nos da una inteligencia muy superior de las cosas [203].

Estos testimonios de los místicos auténticos nos entregan, en efecto, una experiencia trascendente, de un valor práctico y noético sin igual, que proyecta su luz no solamente sobre la experiencia interna, sino sobre la experiencia externa misma y sobre sus datos,

[197] Sobre todo esto véase el libro citado de Edith Stein, IV, *Wesenhaftes und wirkliches, ewiges, Sein;* VIII, *Sinn und Begründung des Einzelseins,* particularmente págs. 101 y sgs.

[198] Palabras de agradecimiento por el Premio Nobel de Literatura de 1927 *(Ecrits et paroles,* III, 591).

[199] Jean-Baptiste Vianney (1786-1859). Véase a este respecto los libros del abate Trochu y del abate Pézeril.

[200] Bernadette Soubirous (Lourdes, 1844-Nevers, 1879). El hecho de Lourdes debe ser considerado como uno de los acontecimientos espirituales más importantes de nuestra época, como lo declara Alexis Carrel, autor de *L'homme cet inconnu* (1936), en su estudio sobre *La prière* (1944). Sobre Santa Bernadette de Lourdes, véase el libro de François Duhourcau, Grasset, 1933, y *Les écrits de sainte Bernadette et sa voie spirituelle,* por el padre Ravier, Lethielleux, 1961.

[201] Thérèse Martin (Alençon, 1873-Carmelo de Lisieux, 1897). *Histoire d'une âme* (1898). *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus,* con introducción, notas y tablas, 4 vols., 1956. Cf. los trabajos del abate André Combes sobre esta santa, "la más grande mística de los tiempos modernos", y sobre la alta significación de su "noche oscura" redentora.—Hermana Elisabeth de la Trinidad (Elisabeth Catez, 1880-1906), del Carmelo de Dijon. *Souvenirs* publicados en 1909.—Madre María de Jesús (marquesa de Rudini, 1876-1931), priora de los Carmelos de Paray-le-Monial, Montmartre, Le Reposoir, mística trascendente, un tiempo inspiradora de Gabriele d'Annunzio, que sentía por ella una ferviente admiración. Cf. *Conversaciones con Bergson,* especialmente págs. 126-29, 144-46 y 150-51 de la ed. esp.

[202] Testimonio de la madre María de Jesús sobre la experiencia mística, destinado a Bergson, 13 de junio de 1930 *(Conversaciones con Bergson,* páginas 174-79 de la ed. esp.).

[203] Es así como el autor de *Deux sources,* en sus conversaciones del 2 de marzo de 1938 (págs. 359-65 de la ed. esp.), nos resumía lo que le había hecho comprender Santa Teresa y San Juan de la Cruz.

porque ella nos ofrece el medio de llegar por el conocimiento a esa parte de lo real que, dependiente del orden suprasensible, escapa a toda aprehensión de los sentidos y del conocimiento que se funda en ellos. Enseña al sabio, al filósofo y al psicólogo preocupado por escrutar las infraestructuras del ser que la ciencia humana no podría bastar, lo mismo que la técnica, lo mismo que el pensamiento, si no es guiada por ese *sentido del misterio,* quiero decir de un más allá de lo cognoscible, que poseen las almas contemplativas, y que, a través de una doble noche—noche de los sentidos, noche del espíritu [204]—, las pone en presencia de una luz que las deslumbra, que ellas mismas son incapaces de fijar, pero que les da como el contacto y el sabor, el sentido, tan simple y tan complejo, de lo real, del existir, del ser. Nos enseña que el *homo faber* gana normalmente dejándose guiar por el *homo sapiens,* y que este a su vez, vuelto *homo religiosus* y, más específicamente, *mysticus,* debe inspirar su norma en la voluntad del Creador, tal como nos la revelan sus "poemas" (San Pablo, *Rom.,* I, 20), los hechos, uno de los cuales, y el más alto, somos nosotros mismos. Nos incita a darnos cuenta que el mundo de creación divina en el que nos encontramos naturalmente sumergidos no es, incluso en nosotros, un mundo concebido, un mundo construido, a la manera de los mundos de creación humana [205], sino un mundo querido; por tanto, un mundo amado, en cada uno de sus componentes singulares, de tal suerte que, para tomar conocimiento de él, no hay otro medio mejor que dejar ejercerse en contacto con lo real, con lo concreto, el *ingenium* propio de cada uno de nosotros, que no es tal vez, seguramente, más que el sentido innato de lo divino, visto en uno de sus múltiples aspectos, y la aptitud para recibir el don de Dios según su capacidad propia. Nos revela, en fin, que el descubrimiento y la liberación de este sentido de lo divino en el alma, en cada alma, es obra, no de la ciencia, sino del amor, de la intuición y del corazón. Y si Dios permanece en Sí mismo como lo Incognoscible, el pensamiento de Dios es, a pesar de esto, o por esto mismo, una poderosa palanca para la búsqueda. Porque nos hace ver que ninguna de nuestras explicaciones es suficiente; nos impide encerrar el mundo en nuestros sistemas, como si pudiésemos ocupar el lugar del Creador; asegura el alcance de nuestro conocimiento mostrándonos sus límites, y nos abre enteramente el ca-

[204] Tal es la doble purificación, sensible y espiritual, del alma según San Juan de la Cruz. En un interesante estudio sobre *L'esprit positif,* continuación de *Un positivisme nouveau* de Edouard Le Roy *(Rev. Méta.,* 1901), Joseph Wilbois mostró muy bien que la descripción de San Juan de la Cruz se aplica maravillosamente a la marcha del descubrimiento científico.

[205] Véase a este respecto del padre Laberthonnière (1860-1932) la sugestiva obra sobre *El realismo cristiano y el idealismo griego,* 1904.

mino del futuro, el camino del más allá, del que no se separa el *hic et nunc* del espacio y el tiempo, único que nos permite comprender el juego de los mecanismos naturales, esos mecanismos que Dios ha montado y de los que sigue siendo señor, incluso cuando parece descansar y dejarlos obrar aparentemente por sí mismos para conducir la vida y el mundo en su marcha ascendente [206] por un milagro permanente que se continúa a nuestros ojos contra todas las probabilidades y que constituye nuestra mejor garantía de la imposibilidad de que la obra de la creación concluya en un fracaso.

He aquí lo que implica, incluso cuando no la percibimos claramente, la intuición que el místico tiene de su *ser con Dios* [207]. Pues bien: fue precisamente en el misticismo donde Bergson, al término de una larga y paciente búsqueda consagrada por entero a la verdad, habría de encontrar el secreto de la creación, su principio y su fin, sobre los que la práctica exacta, precisa y profunda de las ciencias no le había proporcionado más que visiones parciales. Ha llegado, por tanto, el momento de trazar el esbozo de esta doctrina, situada en la confluencia de las dos grandes corrientes de pensamiento, positivista y metafísica, que se habían repartido la filosofía del siglo XIX, fijándonos para ello de modo especial en la idea rectora de la que tomó conciencia poco a poco, a medida de su desenvolvimiento. Vamos a ver cómo esta idea trató de dilatar el pensamiento humano para hacerlo capaz de reencontrar, a través de una experiencia íntegra, el universo tal como es y tal como dura, y cómo nos ofrece una síntesis concreta, viva y verdadera, incluso aunque los progresos ulteriores de la ciencia y las aportaciones de la experiencia nos obliguen a revisar tal o cual detalle de ella. Porque la conclusión que le impusieron los hechos, y lo mismo la intuición primera e inefable de la que procede y que trata de expresar,

[206] Como trató de mostrarlo el padre Teilhard de Chardin.

[207] Cf. el pensamiento de Santa Teresa de Avila, del que Leibniz decía justamente que da una reflexión considerable en filosofía: "Que el alma debe concebir las cosas como si no existiese más que Dios y ella en el mundo" (carta de Leibniz a André Morell, 1696), o, como escribe la misma Santa Teresa, "tener cuidado de sí sola, y hacer cuenta que no hay en la tierra sino Dios y ella" *(Vida,* cap. XIII) y "entrarnos a solas con Dios (por ser cosa tan importante)" *(Camino de perfección,* cap. XXXV). Cf. igualmente lo que dice San Juan de la Cruz acerca de la participación del alma en Dios, que la hace deiforme y hace además que aspire a Dios, "en la noche serena, con llama que consume y no da pena" *(Cántico espiritual,* estrofa 39), como anticipo en este mundo de nuestro destino eterno, puesto que la "sustancia del alma, aunque no es sustancia de Dios, porque no puede sustancialmente convertirse en él; pero, estando unida como aquí está con él y absorta en él, es Dios por participación de Dios" *(Llama de amor viva,* estr. 2, v. 6).

siguen siendo verdaderas con una verdad mística, en el sentido más preciso del término: aprehensión inmediata de un invisible que es la realidad misma, porque fue, en cierto modo, arrancado a una Idea divina para su trabajo en el mundo cómo el espíritu, por el don de sí, se hizo apto para recibirla.

BIBLIOGRAFIA

LA ESCUELA ESCOCESA. Thomas REID (1710-1796), que sucede a Adam Smith en la cátedra de moral de la Universidad de Glasgow, reconoce como su predecesor el padre BUFFIER, filósofo del sentido común y de la naturaleza, autor del *Tratado de las primeras verdades* (Traité des premières vérités, 1717, trad. ingl. 1780). Sus obras principales son: *An inquiry into the human mind on the principles of common sense,* 1764, sus *Essays on the intellectual powers of man,* 1785, y sus *Essays on the active powers of man,* 1788. El conjunto de sus obras fue editado por sir William Hamilton, *The works of Thomas Reid,* Edimburgo, 1846, 6.ª ed. 1863, con una dedicatoria a Victor Cousin, "el primer filósofo de Francia, el hombre de Estado que renovó la unión intelectual de Escocia con su antigua aliada política, y que hizo del autor en el que se encuentra el mejor fruto de la especulación escocesa la base de la enseñanza académica de la filosofía en la nación central de Europa". Fueron traducidas al francés por Jouffroy, 6 vols., t. II a VI, 1828-1829, t. I (que contiene una introducción, una noticia de Dugald Stewart sobre Reid y notas bibliográficas sobre la escuela escocesa desde Hutcheson), 1836. Puede consultarse: L. Dauriac, *Le réalisme de Reid,* París, 1889; A. C. Fraser, *Thomas Reid,* 1898; M. F. Sciacca, *La filosofia di Thomas Reid,* Nápoles, 1935.—Dugald STEWART (1753-1828), profesor de moral en las Universidades de Edimburgo y de Glasgow. *Works,* ed. Hamilton, 11 vols., 1854-1858. Traducciones francesas de los *Elementos de la filosofía del espíritu humano* (3 vols., 1792, 1814, 1827) por Peisse, 3 vols., 1843-1845; de los *Bosquejos de filosofía moral* por Jouffroy, 1826. Sir William HAMILTON (1788-1856), profesor en la Universidad de Edimburgo, editó las obras de Reid (con notas) y las de Dugald Stewart. Publicó también *Lectures on metaphysics and logic,* 4 vols., 1859-1860. Lo esencial de su doctrina está contenido en tres artículos de The Edinburgh Review, 1829-1833; *The philosophy of the unconditioned, The philosophy of perception, Logic.* Consúltese: St. Mill, *Examination of sir W. Hamilton's philosophy,* 1865, trad. fr. por Cazelles, 1869, Alcan; S. V. Rasmussen, *The philosophy of sir William Hamilton,* Copenhague y Londres, 1927.

LA ESCUELA ECLÉCTICA. Pierre LAROMIGUIÈRE (1756-1837) profesó en 1810-1811 en la Facultad de Letras de París un curso único de filosofía que fue publicado en 1815 con el título de *Leçons de philosophie ou Essai sur les facultés de l'âme* (2 vols., que figuraban en la biblioteca de Maine de Biran con las obras de Reid, de Dugald Stewart y de Royer-Collard), y reeditado, con el título de *Leçons de philosophie sur les principes de l'intelligence ou sur les causes et sur les origines de nos idées,* en 1820, 1822, 1826, 1833 y 1843. La última edición póstuma reproduce igualmente sus *Paradoxes de Condillac,* 1825. Su influencia fue grande en la época de la Restauración, como lo prueba el haber sido llamado por Frayssinous en 1822 después

que este hubo suspendido los cursos de Cousin y cerrado la Escuela Normal. Consúltese: Maine de Biran, *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière,* 1817 (ed. Tisserand, t. XI, págs. 295-385); Picavet, *Les idéologues,* París, 1891, cap. VIII; Alfaric, *Laromiguière et son école,* París, 1929; G. Madinier, *Conscience et mouvement,* Alcan, 1938, cap. II.—Paul ROYER-COLLARD (1763 - 1843), descendiente de jansenistas, fue miembro de la Comuna de París en 1892, amigo de Danton y de Camille Desmoulins, diputado en el Consejo de los Quinientos en 1797, ministro secreto de Luis XVIII de 1797 a 1803, defensor en la Cámara de la Carta y jefe del partido de los doctrinarios cuyo programa formulaba así: "Todas estas cosas son indivisibles: el rey es la legitimidad; la legitimidad es el orden; el orden es el descanso; el descanso se obtiene y se conserva por la moderación, virtud eminente que la política toma de la moral..." Hizo ostensible su menosprecio por la dinastía de Orleáns y murió en Châteauvieux, en Turena, después de haber dado a su nieto este último consejo: "Sé cristiano; y aun esto no es bastante, sé católico. No hay nada más sólido en este mundo que las ideas religiosas; no las abandones nunca, o, si has salido de ellas, vuelve a entrar en ellas." Su curso inicial fue publicado en 1813, luego los *Fragments philosophiques* fueron editados por Jouffroy en su traducción de las *Obras* de Reid, t. III y IV, 1828. Su reedición se debe a Schimberg, en 1913. Consúltese Roger Langeron, *Un conseiller secret de Louis XVIII, Royer-Collard,* París, Hachette, 1956.—Victor COUSIN, nacido en París el 28 de noviembre de 1792. Después de brillantes estudios ingresó en la Escuela Normal Superior en 1810, donde fue maestro de conferencias a partir de 1813 y recibió en 1815 el cargo de suplente de Royer-Collard en la Sorbona. Suspendido en 1821, como consecuencia del asesinato del duque de Berry, que trajo consigo la supresión de la Escuela Normal, no pudo reanudar su enseñanza hasta 1828. Bajo Luis Felipe desempeñó una serie de funciones que le permitieron ejercer una influencia considerable sobre la enseñanza: miembro del Consejo real, par de Francia, director de la Escuela Normal Superior, rector de la Universidad y ministro de Instrucción pública en el gabinete de Thiers del 1 de marzo al 28 de noviembre de 1840. Murió en Cannes el 14 de enero de 1867. *Obras.* La producción de Victor Cousin fue considerable. Comprende, además de sus obras filosóficas, ediciones, traducciones, estudios históricos y literarios (p. ej., sobre Jacqueline Pascal, 1845; sobre madame de Longueville, 1853; sobre madame de Sablé 1854, etc.) y trabajos e informes sobre los problemas de la instrucción pública. Su obra más importante desde el punto de vista filosófico es su libro *De lo verdadero, de lo bello y del bien* (Du Vrai, du Beau, et du Bien), París, Didier, 1853, ediciones revisadas en 1854 (2.ª) y 1855 (5.ª), definitiva (8.ª) en 1860, con una primera versión, establecida por Adolphe Garnier, que había aparecido en 1836, luego en 1840 en una edición colectiva de *Œuvres,* bajo el título *Cours de philosophie professé à la Faculté des Lettres en 1818 sur le fondement absolu du Vrai, du Beau et du Bien.* Señalemos también: el *Discours prononcé à l'ouverture du Cours de l'histoire de la philosophie le 13 décembre 1815,* París, Delaunay, 1816; los *Cours* y las *Leçons* publicados en 1828, París, Marmet, 1 vol., 1828-1829, París, Pichon y Didier, 3 vols.; los *Fragments* y *Nouveaux fragments philosophiques,* 1828, 1833, 1840, reunidos en 5 vols., 1865-1866; los *Fragments de philosophie cartésienne,* París; *Des Pensées de Pascal,* París, 1842, 5.ª ed. revisada y aumentada *Etudes sur Pascal,* 1857 (sabemos que fue Cousin quien atrajo la atención sobre la necesidad de estudiar el manuscrito de los *Pensamientos).* Ediciones colectivas: *Œuvres,* Bruselas, Hauman,

1840-1841, 3 vols.; *Œuvres*, París, Lagrange, 1846-1851, 18 vols. que forman seis series. Páginas escogidas por Teodor de Wyzeza, París, Perrin, 1898. Consúltese: E. Renan, *Essais de morale et de critique*, Michel Lévy, 1859, págs. 51-101; Alaux, *La philosophie de M. Cousin*, París, Baillière, 1864; C. Secrétan, *La philosophie de Victor Cousin*, París, Grassart, 1868; Jules Simon, *Victor Cousin*, París, Hachette, 1877; E. Bersot, *V. Cousin et la philosophie de notre temps* (Los debates de los días 11-12 de noviembre de 1879, y *Conseils d'enseignement, de philosophie et de politique*, 1880); Paul Janet, *Victor Cousin et son œuvre*, Calmann-Lévy, 1885; M. Ferraz, *Histoire de la philosophie en France au XIX*e *siècle*, t. III, Perrin, 1887; E. Faguet, *Politiques et moralistes au XIX*e *siècle*, t. II, págs. 229-80, Lecène et Oudin, 1898; Barthélemy Saint-Hilaire, *Victor Cousin, sa vie et sa correspondance*, 3 vols. Hachette y Alcan, 1895; P. Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, Perrin, 1902; L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX*e *siècle*, Vrin, 1955, cap. VI. Podrá añadirse Ph. Damiron, *Souvenirs de vingt ans d'enseignement*, 1859; las *Lettres* de X. Doudan, 4 vols., Calmann-Lévy, 1879; y F. Hémon, *Bersot et ses amis*, Hachette, 1911, lleno de detalles sobre la historia del eclecticismo entre 1840 y 1880. Para la crítica del eclecticismo, la brillante diatriba de H. Taine, *Les philosophes classiques du XIX*e *siècle en France*, ed. definitiva, 1868 (1.a y 2.a ed. 1857 y 1860 con el título: *Les philosophes français du XIX*e *siècle*. El texto primitivo fue un poco suavizado); y el libro de Pierre Leroux, *La réfutation de l'éclectisme*, París, Gosselin, 1839.
Théodore JOUFFROY (1796-1842) enseñó en la Escuela Normal y en la Sorbona, y fue miembro de la Cámara de diputados a partir de 1833. *Principales obras:* Prólogo a la traducción de los *Bosquejos de filosofía moral* de Dugald Stewart, París, 1826. *Lección de apertura del Curso de historia de la filosofía* (Leçon d'ouverture du Cours d'histoire de la philosophie, París, 1831). *Miscelánea filosófica* (Mélanges philosophiques, París, 1833). *Curso de Derecho natural* (Cours de Droit naturel, 2 vols., París, 1834-1835). Prólogo a las *Œuvres* de Reid, París, 1836. *Nueva miscelánea filosófica* (Nouveaux mélanges philosophiques, París, 1842). *Curso de estética* (Cours d'esthétique, París, 1843). *Correspondencia*, ed. Lair, París, Perrin, 1901. Consúltese: L. Ollé-Laprune, *Th. Jouffroy*, París, 1899; M. Salomon, *Th. Jouffroy*, París, Bloud, 1907; J. Pommier, *Deux études sur Jouffroy et son temps*, París, Alcan, 1930.—Debemos mencionar el *Dictionnaire des sciences philosophiques* publicado bajo la dirección de A. Frank, 6 vols., Hachette, 1844-1852.—La acción del eclecticismo se prolongó hasta fines del siglo, sobre todo con Elme CARO (1826-1897), autor de *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1864) y Paul JANET (1823-1899), autor de las *Causas finales* (1874) y de los *Principios de metafísica y de psicología* (1896), a los que Bergson consagró una larga memoria (Revue philosophique, noviembre 1897, págs. 526-51; *Ecrits et paroles*, I, págs. 98-128).

Jean-Gaspard-Félix Laché RAVAISSON, nacido en Namur, entonces ciudad francesa, en 1813, muerto en París en 1900. Su padre era originario del Mediodía, donde un lugar cerca de Montauban lleva el nombre de Ravaisson. Habiendo perdido a su padre, fue educado por su madre y por su tío materno, Gaspard-Théodore Mollien, cuyo nombre añadió más tarde al suyo. Separado de la enseñanza por la actitud hacia él de Cousin, que, sin embargo, había hecho premiar su memoria sobre la *Metafísica* de Aristóteles (1835) y alentado al joven autor de una tesis sobre *El hábito* (1838), fue nombrado por Salvandy en 1839 inspector de bibliotecas, y quince años más tarde ocupó el cargo de inspector general de la enseñanza superior. Víctor Duruy le confió la presidencia del tribunal de la agregación de filosofía en ocasión de su restablecimiento en 1863, luego un poco más tarde, con motivo de la exposición de 1867, el informe sobre el progreso de la filosofía en Francia en el siglo XIX. En fin, fue llamado en junio de 1870 por Napoleón III para desempeñar las funciones de conservador de escultura antigua y moderna en el museo del Louvre. Dejaba al morir las notas preparatorias de una obra, que fueron publicadas con el título de *Testamento filosófico*. *Obras y ediciones.* La obra filosófica de Ravaisson comprende esencialmente cuatro obras: 1.º el *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles* (Essai sur la métaphysique d'Aristote, surgido de una memoria premiada por la Academia de ciencias morales en 1835, t. I, París, 1836, t. II, París, 1846); 2.º la tesis *Sobre el hábito* (De l'habitude, París, 1838, reimpresa en la Revue de métaphysique en 1894, luego en volumen, con introducción de Jean Baruzi, Alcan, 1927); 3.º el *Informe sobre la filosofía en Francia en el siglo XIX* (Rapport sur la philosophie en France au XIXe siècle, redactado con motivo de la exposición de 1867, París, Hachette, 1868, reed. varias veces); 4.º el *Testamento filosófico* (Testament philosophique, compuesto por la reunión póstuma de esbozos interrumpidos por su muerte, del que existen dos ediciones: la de Xavier Léon en la Revue de métaphysique de enero de 1901, la de Charles Devivaise, aumentada con fragmentos nuevos, París, Boivin, 1933). Convendrá añadir un cierto número de artículos, de memorias y de informes de los que se encontrará una lista parcial al final de la edición del *Testamento* por Devivaise, y entre los que conviene señalar especialmente: 1.º el artículo *Filosofía contemporánea: Fragmentos de la filosofía de Hamilton* (Philosophie contemporaine: Fragments de la philosophie d'Hamilton, Rev. des D. M., 1 de noviembre de 1840); 2.º las memorias sobre *El estoicismo* (Le stoïcisme) y sobre *La moral de los estoicos* (La morale des stoïciens) leídas en la Academia de las inscripciones en 1847 y en 1850; 3.º los artículos *Art* y *Dessin* del Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson, 1882; 4.º el artículo sobre *La filosofía de Pascal* (La philosophie de Pascal), Rev. des D. M., marzo de 1887; 5.º el artículo inaugural de la *Revue de métaphysique et de morale*, 1893.—*Estudios.* El estudio más penetrante sobre Ravaisson es sin duda la noticia que le fue consagrada por Bergson, su sucesor en la Academia de ciencias morales, y del que existen tres ediciones: en las memorias de las sesiones de la Academia, 1904, t. I, págs. 686 y sgs.; al frente de la edición del *Testamento* por Ch. Devivaise, págs. 1-48; en fin, en *La pensée et le mouvant*, págs. 281-322 (ed. posteriores a 1940, págs. 253-91, y en la ed. esp., de *Obras escogidas* de Bergson, págs. 1250-84). Consúltese también: G. Séailles, *Philosophes contemporains, Ravaisson*, Rev. philos., 1878, t. II, págs. 359-86; E. Boutroux, *Félix Ravaisson*, Rev. Méta., 1900, págs. 699-716; R. Lenoir, *La doctrine de Ravaisson et la pensée moderne*, Rev. Méta., 1919, págs. 353-74; J. Dopp, *Félix Ravaisson, la formation de sa pensée d'après des documents inédits*, Lovaina, 1933; G. Madinier, *Conscience et mouvement*, París, 1938, cap. VIII; Ch. Devivaise, *La philosophie de Félix Ravaisson*, tesis, París, 1952 (no impresa).

Jules-Esprit-Nicolas LACHELIER, nacido en Fontainebleau el 27 de mayo de 1832, sobresalió en todo desde su más temprana edad. Brillante alumno de Luis el Grande, laureado en el Concurso general, entró en 1851 en la Escuela Normal, donde fue condiscípulo de Fustel de Coulanges y de Gréard. Agregado de letras en 1856, luego de una permanencia de dos años en el liceo de Sens, volvió a pasar un año en la "división superior" de la Escuela,

donde se consagró al estudio de los diálogos de Platón, bajo la dirección de Ravaisson, que le había distinguido y al que aceptó como su consejero y su maestro (como lo testimonia la correspondencia reproducida en su colección de *Cartas* editada a título privado). Profesó en los liceos de Toulouse y de Caen, luego, una vez restablecida la agregación de filosofía por Duruy, se presentó a ella en 1863 y obtuvo el primer puesto. Nombrado, a instancias de Nisard y siguiendo las indicaciones de Caro y de Ravaisson, maestro de conferencias en la Escuela Normal en 1864, enseñó en ella hasta 1875, fecha en la que fue reemplazado por Ollé-Laprune. Inspector de la Academia de París, luego inspector general de Instrucción pública (1879) para las clases de filosofía y de letras, hasta su retiro en 1900, permaneció, sin embargo, durante más de diez años como presidente del tribunal de agregación de filosofía, donde sucedió a Ravaisson. Murió el 26 de enero de 1918 en su ciudad natal, en el momento en que desembarcaban los contingentes enviados por América, que habrían de reconciliarle con una cierta forma de la democracia, no la que "no establece y no puede establecer, en la inmensa mayoría de los casos, más que el reino del apetito", sino la que somete las voluntades individuales a la voluntad de Dios, y que, consciente de vivir bajo el gobierno directo de Dios, no quiere obedecer a ninguna autoridad humana, como ocurrió con los primeros colonos de Pensilvania, cuyos descendientes atravesaban por entonces el Atlántico a la llamada de la libertad amenazada: "La *democracia* así entendida es en realidad, y en el sentido etimológico de la palabra, una *teocracia*" (cf. *Œuvres*, t. I, págs. XXIII-XXIV). *Obras*. Lachelier, retenido por un escrúpulo de perfección y también quizá por el conflicto en el que se debatía su pensamiento, escribió muy poco. Sus únicas obras son las siguientes: su tesis francesa *El fundamento de la inducción* (Le fondement de l'induction, París, Lagrange, 1871, Alcan, 1896 y sgs.); su tesis latina *De natura syllogismi*, París, Lagrange, 1871; y *Estudios sobre el silogismo* (Etudes sur le syllogisme, reproducción de dos artículos de la Revue philosophique, mayo de 1876, y de la Revue de métaphysique, marzo de 1906, París, Alcan, 1907 y sgs.). Pero deben añadirse otros artículos, entre los cuales merecen especial mención tres sobre la obra de Caro *La idea de Dios y sus nuevos críticos* (L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques, Revue de l'instruction publique, 16, 23 y 30 de junio de 1864) y *Psicología y metafísica* (Psychologie et métaphysique, Revue philosophique, 1885; nueva redacción a continuación del *Fondement de l'induction*, 1896 y sgs.). Los otros son: *Notas sobre la apuesta de Pascal* (Notes sur le pari de Pascal, Rev. Méta., junio de 1901), unidas a partir de 1902 al *Fondement de l'induction;* un artículo sobre *La observación de Platner* (L'observation de Platner, Rev. Méta, noviembre de 1903) y una *Nota* sobre el Filebo (Note sur le Philèbe, *ibid.*, marzo de 1902, reimpresos a continuación de *Etudes sur le syllogisme);* un artículo sobre *Los dioses de Epicuro* (Les dieux d'Epicure, Rev. de Philologie, julio de 1877); en fin, una *Nota sobre los dos últimos argumentos de Zenón de Elea* (Note sur les deux derniers arguments de Zénon d'Elée, Rev. Méta., mayo-junio 1910). Sus intervenciones en las sesiones de la Sociedad francesa de filosofía, muchas de las cuales son importantes, aparecieron en el Boletín de la Sociedad, París, Colin, 1901 y sgs.: las que conciernen al *Vocabulario de la filosofía* de A. Lalande fueron reproducidas en observaciones en las ediciones sucesivas de este *Vocabulario*, París, Alcan, luego P. U. F., 1926 s. El conjunto de todos estos trabajos (excepción hecha de ciertas anotaciones al *Vocabulario*, consideradas como secundarias) fue reunido en dos volúmenes de *Obras*, Alcan, 1933.— Un número importante de sus *Cartas*,

que tuvieron pronta difusión, a pesar de que él había prohibido su publicación, fueron reunidas por su familia en un volumen mecanografiado depositado en la biblioteca del Instituto; y su índice, acompañado de resúmenes, fue impreso en 1933, pero en número limitado de ejemplares e inicialmente no puesto a la venta. Por otra parte, existen inéditos, sobre todo cursos en la Escuela Normal (de lógica, de psicología, de moral y de teodicea) cuya lista podrá encontrarse (al mismo tiempo que una bibliografía más detallada) en la tesis de L. Millet (véase más adelante), págs. 265 y sgs.—*Estudios*. La obra de Lachelier fue ya, en vida de su autor, objeto de estudios bastante numerosos, entre los que mencionaremos los anónimos, debidos sin duda a F. Pillon, de La critique philosophique (1872, págs. 343-49, 361-66 y 376-80) y los de G. Séailles (Rev. phil., enero-junio de 1883, páginas 22-48 y 282-314), L. Dauriac (*Croyance et réalité*, 1889, págs. VI-XXXVII; L'année philosophique, 1896, págs. 63-119, y 1901, págs. 59-84) y G. Noël (Rev. Méta., 1898, páginas 230-59), así como los capítulos o apéndices que le conciernen en diversas obras de Paul Janet *(Les causes finales*, 1876, ap. I; *La philosophie française contemporaine*, 1879, págs. 65-82; *Principes de métaphysique et de psychologie*, 1897, t. II, ap. VIII). Entre las obras más recientes, tres están especialmente consagradas a él: las de G. Séailles, *La philosophie de Jules Lachelier*, Alcan, 1921; Louis Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, P. U. F., 1959; G. Mauchaussat, *L'idéalisme de Lachelier*, P. U. F., 1961. Podrá consultarse igualmente sobre él los capítulos de A. Etcheverry en *L'idéalisme français contemporain*, Alcan, 1934, págs. 17-44; C. Bouglé en *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, París, Maloine, 1937, págs. 1-19; G. Madinier, *Conscience et mouvement*, París, Alcan, 1938, págs. 317-50. Artículos y noticias de E. Boutroux (Annuaire de l'Association des anciens élèves de l'Ecole normale supérieure, 1919; y Rev. Méta., 1921, págs. 1 a 20); L. Brunschvicg (Académie des sc. mor. et pol., 29 de enero de 1921, reproducido al frente de las *Œuvres*, págs. VII-XXV); R. Jolivet (Rev. thom., julio-octubre de 1934, págs. 516-32); Ch. Devivaise (Rev. des sc. phil. et théol., 1939, págs. 435-64: sobre su filosofía religiosa). Recuerdos de C. Bouglé (Rev. Méta., 1921, págs. 21-26, reproducido en las *Œuvres)* y Thouverez (Mém. acad. sc., inscript. et belles-lettres de Toulouse, 1937, págs. 21-60). En fin, la sesión conmemorativa del centenario de su nacimiento en la Soc. fr. de fil., 1921, págs. 121-52. Otras indicaciones al final del libro de L. Millet, págs. 280-91).

Charles Renouvier (1815-1903), de Montpellier y politécnico como Augusto Comte. Autor de un número considerable de escritos cuya *Bibliografía cronológica* fue establecida por L. Foucher, Vrin, 1927 (véase algunas rectificaciones en la obra de Méry, I, 22-24). Obras principales: *Manual de filosofía moderna* (Manuel de philosophie moderne, París, Paulin, 1842). *Manual de filosofía antigua* (Manuel de philosophie ancienne, París, Paulin, 1844). *Manual republicano del hombre y del ciudadano* (Manuel républicain de l'homme et du citoyen, 1848, (dos ed.), Colin, 1904). *Ensayo de crítica general: Primer ensayo* (Essais de critique générale: Premier essai, Lagrange, 1854), 2.ª ed. rev. y aumentada: *Tratado de lógica general y de lógica formal* (Traité de logique générale et de logique formelle, 1875). *Segundo ensayo* (Deuxième essai, 1858); 2.ª ed. rev. y aumentada. *Tratado de psicología racional* (Traité de psychologie rationnelle, 1875). *Tercer ensayo* (Troisième essai, Lagrange, 1864); 2.ª ed. rev. y aumentada: *Los principios de la naturaleza* (Les principes de la nature, Alcan, 1892). *Cuarto ensayo* (Quatrième essai, Lagrange, 1864); nueva ed. rev. y aumentada: *Introducción a la filosofía analítica de*

la historia (Introduction à la philosophie analytique de l'histoire, París, Leroux, 1896). Edición global de los tres primeros ensayos, 5 vols., París, Colin, 1912. Prólogo a *La investigación de una primera verdad* (La recherche d'une première vérité), de Jules Lequier, no puesta a la venta, 1865. *Ciencia de la moral* (Science de la morale, Lagrange, 1869, nueva ed. Colin, 1907). *Ucronía* (Uchronie, 1876, 2.ª ed. Alcan, 1901). *Filosofía analítica de la historia* (Philosophie analytique de l'histoire, 4 vols., París, Leroux, 1896-1898). *La nueva monadología* (La nouvelle Monadologie, en colaboración con L. Prat, Colin, 1899). *El personalismo* (Le personnalisme, Alcan, 1903). Numerosos artículos, firmados o anónimos, aparecidos en *La critique philosophique*, publicada bajo su dirección de 1872 a 1884 y (nueva serie) de 1885 a 1889, luego reemplazada a partir de 1891 por *L'année philosophique*, dirigido por F. Pillon. A lo que debe añadirse *Les derniers entretiens*, recogidas por L. Prat, Colin, 1904, y la *Correspondance de Ch. Renouvier et de Ch. Secrétan*, Colin, 1910. Consúltese: E. Janssens, *Le néo-criticisme de Ch. Renouvier*, Alcan, 1904; G. Séailles, *La philosophie de Ch. Renouvier*, Alcan, 1905 (discutido por F. Pillon en *L'année philosophique*, 1905); L. Foucher, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie* (1815 - 1854), Vrin, 1927; G. Milhaud, *La philosophie de Renouvier*, Vrin, 1927; O. Hamelin, *Le système de Renouvier*, Vrin, 1927; Louis Prat, *Charles Renouvier, philosophe*, Hachette, 1937; R. Verneaux, *L'idéalisme de Renouvier*, y *Renouvier disciple et critique de Kant*, Vrin, 1945; Marcel Méry, *La critique du christianisme chez Renouvier*, 2 vols., Vrin, 1952; así como los artículos de Beurier (Rev. phil., abril, mayo, junio, 1877). A. Schlœsing (Rev. chrét., abril, mayo y julio, 1882). A. Darlu (Rev. Méta., enero de 1904), R. Le Savoureux (Rev. Méta., septiembre de 1912), F. Pillon (Année philos., 1913), y la discusión de la Sociedad francesa de filosofía (Bol., febrero de 1904). Bibliografía hasta 1927 en L. Foucher, *La jeunesse...*, págs. 221-26, completada de 1927 a 1945 por Verneaux, *L'idéalisme de Renouvier*, páginas 11-12; luego, después de 1945, por Méry, I, 24-26.—Sobre el amigo de Renouvier, Jules LEQUIER (1814-1862), del que hablamos en el capítulo VI y en el Apéndice (*106), podrá verse J. Grenier, *La philosophie de Lequier*, París, 1936; la selección de textos comentados por Jean Wahl. col. *Les classiques de la liberté*, Ginebra-París, 1948; y L. Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX*[e] *siècle*, Vrin, 1955, págs. 130-44. Los fragmentos póstumos editados en 1865 con el título *La investigación de una primera verdad* (La recherche d'une première vérité) fueron reeditados por L. Dugas con una noticia biográfica. Sabemos que Lequier, bretón y católico, había entrado en contacto con Renouvier en la Escuela Politécnica entre 1834 y 1836 y que pereció por accidente o suicidio. — Octave-Auguste-Louis HAMELIN, nacido en 1856 en Lion-d'Angers (Maine-et-Loire), encargado de curso en la Facultad de Letras de Burdeos, luego en la Escuela Normal Superior y en la Sorbona, muerto el 8 de septiembre de 1907 en una playa de las Landas al tratar de salvar a dos personas que se ahogaban. *Obras.* No publicó más que sus dos tesis (1907): *Ensayo sobre los elementos principales de la representación* (Essai sur les éléments principaux de la représentation, 2.ª ed. con referencias y notas de André Darbon, Alcan, 1925); *Aristóteles, Física, libro* II, *traducción y comentario* (Aristote, Physique, livre II, traduction et commentaire, 2.ª ed., París, Vrin, 1931); y una docena de artículos. Sus amigos y sus alumnos editaron después de su muerte sus cursos sobre: *El sistema de Descartes* (Le système de Descartes, E. Durkheim, Alcan, 1910, 2.ª ed. 1921); *El sistema de Aristóteles* (Le système d'Aristote, Alcan, 1920, 2.ª ed., 1931); *El sistema de Renouvier*, (Le

système de Renouvier, Vrin, 1927); y un manuscrito sobre *La teoría del intelecto según Aristóteles y sus comentadores* (La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs, París, Vrin, 1953), así como una traducción comentada de *Tres cartas de Epicuro* (a Herodoto, Pitocles y Meneceo), (Trois lettres d'Epicure), Rev. Méta., 1910), y un artículo sobre *La moral de Aristóteles* (La morale d'Aristote, *ibid.*, 1923, páginas 497-507). Existen también numerosos inéditos, algunos de los cuales fueron parcialmente citados. Textos escogidos por L. Millet: Hamelin, *Le système du savoir*, París, P. U. F., 1956.—Consúltese: L. Dauriac, *Contingence et rationalisme*, París, Vrin, 1925; R. Le Senne, *Introduction à la philosophie*, 1.ª ed., Alcan, 1925; 2.ª ed., P. U. F., 1939; 3.ª, 1949; D. Parodi, *Du positivisme à l'idéalisme*, París, Vrin, 1925, t. I, págs. 181-97, t II, págs. 183-206; L. Brunschvicg, *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, 1927, y *L'orientation du rationalisme*, Rev. Méta., 1920, págs. 261-343; A. Etcheverry, *L'idéalisme français contemporain*, Alcan, 1934, lib. I, capítulo II; L. J. Beck, *La méthode synthétique d'Hamelin*, París, Aubier, 1935; A. Sesmat, *Dialectique, Hamelin et la philosophie chrétienne*, París, Bloud y Gay, 1955. Artículo capital de A. Darbon, *La méthode synthétique dans l'Essai d'O. Hamelin*, Rev. Méta., 1929, págs. 37-100. Otros artículos de C. de Beaupuy (Etudes, 1909, págs. 513-32), R. Hubert (Rev. Méta., 1922, págs. 311-58), E. Meyerson (Rev. philos. 1923, página 33), H. C. Puech (Esprit, 1927, págs. 38-91), P. Martinetti (Rivista di filosofia, 1931, págs. 281-98).—Nota bibliográfica más completa en Les études philosophiques de abril-junio de 1957, que contienen igualmente inéditos documentos y estudios de L. Millet y E. Morot-Sir.

Otros discípulos de Renouvier y de Lachelier. Louis PRAT, que colaboró en *La nueva Monadología* de Renouvier y recogió sus *Ultimas conversaciones*. F. PILLON, director de *L'année philosophique*, que reemplazó en 1891 a *La critique*. Victor BROCHARD, autor de una tesis célebre *Sobre el error* (1879), que llegó a ser un notable historiador de la filosofía antigua con *Los escépticos griegos* (Les sceptiques grecs, París, 1887, reimpresión Vrin, 1923). *Estudios de filosofía antigua y filosofía moderna* (Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne, nueva ed. Vrin, 1926). J.-J. GOURD (1850-1909), filósofo ginebrino. L. DAURIAC (1847-1923), autor de *Creencia y realidad* (Croyance et réalité, 1889). Mencionaremos igualmente a Louis LIARD (1846-1917): *La ciencia positiva y la metafísica* (La science positive et la métaphysique, 1879); y a François EVELLIN (1836-1909): *Infinito y cantidad* (Infini et quantité, 1880) y *La razón pura y las antinomias* (La raison pure et les antinomies, 1907). René LE SENNE, profesor en la Sorbona (1882-1954). Principales obras: *Introducción a la filosofía* (Introduction à la philosophie, Alcan, 1925, eds. refundidas, P. U. F., 1939 y sgs.; *El deber* (Le devoir) y *Mentira y carácter* (Mensonge et caractère) tesis (Alcan, 1930); *Obstáculo y valor* (Obstacle et valeur, Aubier, 1934); *Tratado de moral general* (Traité de morale générale, P. U. F., 1942); *Tratado de caracterología* (Traité de caractérologie, P. U. F., 1945); *El destino personal* (La destinée personnelle, Flammarion, 1951); *El descubrimiento de Dios* (La découverte de Dieu, póstumo, Aubier, 1955). Cf. Les études philosophiques de julio-septiembre, 1955. — Louis LAVELLE, nacido el 15 de julio de 1883 en Saint-Martin-de-Villeréal (Lot-et-Garonne), en el país de Montaigne, de Fénelon y de Maine de Biran, muerto el 1 de septiembre de 1951. Profesor en el Colegio de Francia. Principales obras: *La dialéctica del mundo sensible* (La dialectique du monde sensible) y *La percepción visual de la profundidad* (La perception visuelle de la profondeur, tesis, París,

1922). *La dialéctica del eterno presente* (La dialectique de l'éternel présent, 4 vols.: I. De l'Etre, Alcan, 1928, 2.ª ed., enteramente refundida y precedida de una introducción, Aubier, 1947; II. De l'acte, Aubier, 1937; III. Du temps et de l'éternité, Aubier, 1945; IV. De l'âme humaine, Aubier, 1934). *La conciencia de sí* (La conscience de soi, Grasset, 1933). *La presencia total* (La présence totale, Aubier, 1934). *El error de Narciso* (L'erreur de Narcisse, Grasset, 1939). *El mal y el sufrimiento* (Le mal et la souffrance, Plon, 1940). *La palabra y la escritura* (La parole et l'écriture, L'artisan du livre, 1942). *Introducción a la antología* (Introduction à l'ontologie, P. U. F., 1947). *Las potencias del yo* (Les puissances du moi, Flammarion, 1948). *Cuatro santos* (Quatre saints, A. Michel, 1951). *Tratado de los valores* (Traité des valeurs, P. U. F., t. I, 1931; t. II, póstumo). *La intimidad espiritual* (De l'intimité spirituelle, Aubier, 1955). Crónicas filosóficas en el diario *Le Temps*, desde 1930 a 1940, reunidas en 2 vols.: *El yo y su destino* (Le moi et son destin, Aubier, 1936); *La filosofía francesa entre las dos guerras* (La philosophie française entre les deux guerres, Aubier, 1942. Numerosos artículos. Consúltese la tesis del abate Jean Ecole, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Nauwelaerts, Lovaina y París, 1957, donde se encontrará una bibliografía muy completa, así como los números de los Etudes philosophiques de abril-septiembre de 1951, octubre-diciembre de 1957 y enero-marzo de 1958, donde se encontrará sobre todo la noticia de G. Davy.

Emile Boutroux (1845-1921), nacido en Montrouge, recibió (como más tarde Edouard Herriot) la educación de un sacerdote, que dejó profunda impronta en su espíritu. De una salud precaria, entró en 1865 en la Escuela Normal Superior donde fue alumno de Lachelier. Comisionado en Alemania en 1869-1870, luego (1871) profesor en el Liceo de Caen, donde vuelve a encontrar a su camarada de Escuela Normal, el matemático Jules Tannery, elabora un trabajo sobre el determinismo en sus relaciones con las ciencias físicas y las ciencias morales, del que saldrá su tesis *La contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874). Profesor en las Facultades de Montpellier, luego de Nancy (1876), conoce en esta ciudad a Henri Poincaré, hijo de su colega, el doctor Léon Poincaré, profesor en la Facultad de Medicina, del que se convertirá en hermano político por su matrimonio (el 9 de octubre de 1878) y con el que tendrá en adelante un trato asiduo, en París y en Lozère en Seine-et-Oise, particularmente desde la Pascua de 1893 a octubre de 1897. Fue nombrado maestro de conferencias en la Escuela Normal (1877-1886), luego profesor en la Sorbona, y, en fin, en 1902, director de la Fundación Thiers.—*Obras:* E. Boutroux nos dejó tres exposiciones de la teoría de la contingencia, que es lo esencial de su obra filosófica personal: su tesis, *La contingencia de las leyes de la naturaleza* (De la contingence des lois de la nature, Alcan, 1874); su curso de 1892-1893, *La idea de ley natural* (De l'idée de loi naturelle, publicado por la Revue des cours, 1895, nueva ed. Vrin, 1925); y las conferencias Gifford de 1903-1904 y 1904-1905 sobre *La naturaleza y el espíritu* (La nature et l'esprit, Vrin, 1926); *Ciencia y religión* (Science et religion, Flammarion, 1908; cf. la discusión de esta obra en la Sociedad francesa de filosofía, Bullet., 1909, págs. 19-74), que trata de establecer entre estas dos "potencias autónomas" (pág. 394) "relaciones inteligibles de compatibilidad y de armonía" (Bullet., pág. 24), se presenta bajo la forma de una revisión crítica de las doctrinas contemporáneas. Todo el resto de la obra es histórica: en primera línea deben figurar su *Pascal*, Hachette, 1900, y su *William James*, Colin 1911; pero también su tesis latina *De veritatibus*

aeternis apud Cartesium (trad. fr. por G. Canguilhem, 1927), la introducción al primer volumen de la traducción fr. de *La filosofía de los griegos*, de E. Zeller (1877), las célebres introducciones a las ediciones de la *Monadología* y del libro I de los *Nuevos ensayos*, de Leibniz, sus *Estudios* (Etudes, 1897) y sus *Nuevos estudios* (Nouvelles études, 1927), póstumos, de *Historia de la filosofía*, sus *Estudios de historia de la filosofía alemana* (Etudes d'histoire de la philosophie allemande (íd.); en fin, sus cursos de 1896-1897 y 1900-1901 sobre *La filosofía de Kant* (La philosophie de Kant, Revue des cours 1896-1897 y 1900-1901, reeditados por Vrin, 1926) y sus cursos sobre *La filosofía alemana del siglo XVII* (La philosophie allemande du XVIIe siècle: Leibniz, de 1887-1888, publicados en Vrin en 1929.—Consúltese los discursos pronunciados en la Academia francesa por Paul Bourget, el 22 de enero de 1914, con motivo de su recepción, y por Pierre de Nolhac, el 18 de enero de 1923, con motivo de su sucesión: la noticia de D. Parodi en el Anuario de la Fundación Thiers, 1923, págs. 33 y sgs.: la noticia de R. Thamin en la Academia de Ciencias Morales el 25 de abril de 1925; y el artículo de L. Brunschvicg en la Revue de métaphysique, 1922, págs. 261-84.

Sobre los orígenes del Renacimiento tomista y sobre su relación con la filosofía francesa del siglo xix, véase Louis Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle*, Vrin, 1955, sobre todo el cap. IX (La montée du thomisme), que estudia el papel paradójico representado en este renacimiento por un discípulo del primer Lamennais, el padre Ventura de Raulica, religioso italiano establecido en Francia. Sobre este renacimiento mismo: Louis de Raeymaeker, *Le courant de pensée thomiste* en *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, 2.ª p., volumen I, págs. 663-707. La lista de las publicaciones tomistas aparecidas de 1800 a 1920 fue redactada por los padres Mandonnet y J. Destrez, *Bibliographie thomiste* (Bibliothèque thomiste, I), Le Saulchoir, 1921; la de las publicaciones de 1920 a 1940 por Vernon J. Bourke, *Thomistic bibliography* (The modern schoolman, supl. del vol. XXI), Saint Louis, Missouri, 1945. Conocemos el papel eminente que representó en este movimiento el cardenal Désiré-Joseph Mercier (1851-1926): frente a los espíritus conservadores para los cuales el retorno a Santo Tomás consistía esencialmente en recibir una filosofía terminada, destinada a enseñar y a defender contra las objeciones, encarnó un *neotomismo* abierto a las corrientes de pensamiento ulteriores y que fue el principio y el fermento de nuevas investigaciones (cf. *La philosophie néoscolastique*, en Rev. néo-scolast. t. I, 1894, y *Le bilan philosophique du XIXe siècle*, *ibid.*, t. VII, 1900). Profesor de filosofía en el Seminario de Malinas, elegido para ocupar la cátedra de filosofía de Santo Tomás, creada, a petición de León XIII, en 1882 en la Universidad de Lovaina por el cardenal Dechamps, fundó en 1888 la Sociedad filosófica de Lovaina, en 1889 el Instituto Superior de Filosofía, y en 1894 la Revue néo-scolastique, que habría de recibir en 1910 el título de Revue néo-scolastique de philosophie; luego, en 1946, el de Revue philosophique de Lovaina. Nombrado arzobispo de Malinas en 1906, se distinguió durante la guerra de 1914 por su firme actitud con respecto a las autoridades alemanas de ocupación, y mantuvo desde 1921 hasta su muerte, con vistas a la unión de las Iglesias cristianas, conversaciones con miembros de la Iglesia anglicana dirigidos por lord Halifax (conversaciones de Malinas). Véase en *Les grands courants de la pensée mondiale*, III p., vol. 2, páginas 1079-115, la noticia de L. de Raeymaeker y, para más detalles, la obra del mismo *Le cardinal Mer-*

cier et l'Institut supérieur de philosophie de Louvain, Lovaina, 1952. Sus primeros colaboradores fueron Simon Deploige, Armand Thiéry, Désiré Nys y Maurice de Wulf.—Debemos mencionar en Francia, por la misma época, al reverendo padre A. D. SERTILLANGES, autor de una obra sobre *Santo Tomás de Aquino,* Alcan, 1910, que tuvo una gran difusión.—Todo este esfuerzo hay que atribuirlo, en su origen, a los estudios históricos que, desde 1920 sobre todo, ampliaron e hicieron más profundo nuestro conocimiento de la filosofía medieval, poniendo en evidencia su diversidad, y a la vez a las obras filosóficas originales que fueron apareciendo. Hemos de hacer resaltar el papel que representó entre los primeros Etienne GILSON (nacido en 1884), y entre los segundos al nombre de Jacques MARITAIN (nacido en 1882), nieto de Jules Favre, educado en el protestantismo liberal, pero convertido al catolicismo, cuyo influjo en los medios intelectuales y religiosos de las dos Américas fue considerable. Pero ambos se sitúan más allá de los límites cronológicos de este libro.

Maurice BLONDEL: Nacido en Dijon en 1861, muerto en 1949 en Aix-en-Provence, donde había enseñado de 1896 a 1927, luego de haber sido suspendido durante dos años por su tesis sobre la acción (1893). Educado en la Escuela Normal de Boutroux y de Ollé-Laprune, al que consagró un libro (1923). Amigo del padre Laberthonnière, del abate J. Wehrlé, del padre Auguste Valensin, del canónigo Mallet, de Victor Delbos. Sospechoso, a la vez, a los ojos de los universitarios, que le reprochaban el profesar un puro sobrenaturalismo que niega todo valor propio a la filosofía, y a los de los teólogos católicos que le incluían en el modernismo, aunque no cesase de polemizar contra él, hubo de hacer frente durante largos años a los ataques y a las denuncias de unos y otros, multiplicando las precauciones de lenguaje. De ahí el largo espacio de tiempo que separa de su tesis sus grandes obras sobre *El pensamiento* (La pensée, 2 vols., Alcan, 1934); *El ser y los seres* (L'être et les êtres, 1 vol., 1935); *La acción* (L'action, ampliación y renovación de su tesis, 2 vols., 1944 y 1946). Había publicado en el intervalo la famosa *Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética y sobre el método de la filosofía en el estudio del problema religioso* (Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux, Annales de philosophie chrétienne, 1896); *Historia y dogma* (Histoire et dogme, La Quinzaine, 1904); *El proceso de la inteligencia* (Le procès de l'intelligence, Blond, 1922); *El problema de la mística* (Le problème de la mystique, *ibíd.,* 1925); *El problema de la filosofía católica* (Le problème de la philosophie catholique, Bloud y Gay, 1932). La *Lettre* y la memoria *Histoire et dogme* han sido reeditadas, con otros escritos, por las P. U. F., 1956, con el título *Les premiers écrits.* Para una bibliografía más completa, véase *Bibliographie blondélienne,* dirigida por André Hayen, Desclée de Brouwer, 1953. Se publicaron después de su muerte sus *Cuadernos íntimos* (Carnets intimes, t. I [1833-1894], ed. du Cerf, 1961), su *Correspondencia con el padre Auguste Valensin* (Correspondance avec le P. Auguste Valensin, Aubier, t. I y II, 1957; t. III, 1965); y su *Correspondencia filosófica con el padre Laberthonnière* (Correspondance philosophique avec le P. Laberthonnière, ed. du Seuil, 1961). Consúltese: el artículo *Immanence,* por los padres Auguste y Albert Valensin, en *Dictionnaire apologétique de la foi catholique,* t. II, 1915 (publicado en fascículo en 1912); P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel,* Bloud y Gay, 1928; F. Lefèvre, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel,* Spes, 1928; J. Paliard, *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien,* Julliard, 1950; H. Duméry, *La philosophie de l'action. Essai sur l'intellectualisme blondélien,* Aubier, 1948 (con bibliografía); y las tres preciosas notas de la edición de la *Correspondencia* con Auguste Valensin. Otras indicaciones en *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine,* 2.ª p. vol. 1, págs. 794-96, y 3.ª p., vol. 1, páginas 187-91. Las P. U. F. publican *Etudes blondeliennes;* y existen en Aix archivos blondelianos. Al lado de Maurice Blondel debemos conceder un lugar al padre Lucien LABERTHONNIÈRE (1860-1932), que propuso una filosofía del "dogmatismo moral", según la cual "el valor metafísico o realista de nuestro conocimiento está ligado a la manera normal, moral, según la cual nos comportamos con respecto a los seres que, lejos de subordinar a nuestro egoísmo, tratamos como fines en sí, o como medios morales", de suerte que, para despojarse de la relatividad, hay que hacer obra crítica y ascética (véase la nota de Blondel en el Vocabulario de Lalande, vº Dogmatismo). Muy opuesto al modernismo, pero muy severo también con la filosofía escolástica, a la que juzgaba pagana, vio cómo eran puestos en el Indice sucesivamente, primero en 1906 sus *Ensayos de filosofía religiosa* (Essais de philosophie religieuse, 1903), y su libro sobre *El realismo cristiano y el idealismo griego* (Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec, 1904), luego, en 1913, los *Annales de philosophie chrétienne,* cuya dirección asumía, a la vez que dos nuevas obras; y recibió la prohibición de publicar nada más. Pero no dejó por ello de escribir; y una serie de obras póstumas, sobre todo *Estudios sobre Descartes* (Etudes sur Descartes), 2 vols., fueron publicados al cuidado de Louis Canet, en Roma en el Archivio di Filosofia, 1933, y en París, en Vrin, 1935. *Pages choisies* por Th. Friedel, Vrin, 1931. Consúltese: Enrico Castelli, *Laberthonnière,* trad. fr., Vrin, 1931; M. M. d'Hendecourt, *Essai sur la philosophie du P. Laberthonnière,* Vrin, 1947; y la correspondencia de Blondel con las notas de sus editores.

Alfred LOISY (1857-1940): Ordenado sacerdote en 1879, profesó a partir de 1882 en el Instituto católico de París, donde había sido mantenido por monseñor d'Hulst y de donde fue también despedido en 1893 por su enseñanza sobre los Evangelios sinópticos. Condenado después de la publicación de sus dos libritos rojos, *El Evangelio y la Iglesia* (L'Evangile et l'Eglise, París, Picard, 1902, y *Sobre un pequeño libro* (Autour d'un petit livre, Picard, 1903, y excomulgado por un decreto del Santo Oficio de fecha 7 de marzo de 1908, rompió con la Iglesia y continuó enseñando, primero en la Escuela de Altos Estudios, luego, de 1909 a 1927, en el Colegio de Francia. Se encontrará una bibliografía detallada de su obra, que comprende más de 250 números, con sesenta obras, en el libro de A. Houtin y F. Sartiaux, citado a continuación. Podrá consultarse a este respecto y sobre la crisis modernista sus *Memorias para servir a la historia religiosa de nuestro tiempo* (Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps, 3 vols., París, Nourry, 1930 y 1931); así como *La vie d'Alfred Loisy* por Albert Houtin, y *L'œuvre d'Alfred Loisy* por Félix Sartiaux, publicados conjuntamente por E. Poulat con el título: *Alfred Loisy. Sa vie. Son œuvre,* París, C. N. R. S., 1960; Jean Rivière, *Le modernisme dans l'Eglise, étude d'histoire religieuse contemporaine,* París, Letouzey y Ané, 1929; Emile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderne,* Casterman, 1962 (con precioso índice e indicaciones bibliográficas). Podrán encontrarse igualmente muchas e instructivas indicaciones en las notas explicativas de la *Correspondance entre Maurice Blondel et Auguste Valensin.* Aubier publicó en 1960 un conjunto de cartas de Blondel, Bremond, Hügel, Loisy, etc... *Au cœur*

de la crise moderniste. Le dessin d'une controverse, presentado por R. Marlé. E. Poulat añadió al libro antes citado de A. Houtin y F. Sartiaux, un índice biobibliográfico de más de 400 nombres, que contienen todas las personas mencionadas en el curso de la obra, en el cual se encontrará a la mayor parte de los actores de la crisis modernista.—Sobre George TYRRELL (1861-1909), véase en el Apéndice la nota (*184). Principales obras *Nova et vetera*, 1897; *Religion as a factor of life* y *The Church and the future* (pseudónimos), 1902 y 1903; *Lex orandi*, 1903; *Lex credendi*, 1906; *Through Scylla and Charybdis*, 1907. Cartas (1898-1900), publicadas en 1920.—El barón Friedrich VON HÜGEL (1852-1935), hijo de un embajador austríaco y de una madre escocesa, nacido en Florencia, naturalizado en la Gran Bretaña y residente en Londres, se interesó por todas las cuestiones de exégesis y de filosofía religiosa y mantuvo relaciones con modernistas notorios, pero permaneció siempre dentro de la ortodoxia. Véase igualmente la nota (*184). Añádase M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Vrin, 1935, donde se encontrará págs. 209-17 la bibliografía de sus obras.

Vladimir SOLOVIEV (1853-1900): Principales obras: *La crisis de la filosofía occidental. Conferencias sobre la teocracia. Los fundamentos espirituales de la vida. Historia y futuro de la teocracia. Rusia y la Iglesia universal. La justificación del Bien*, 1897. Consúltese: D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, París, 1935.—Nicolas BERDIAEFF (1874-1948): Nacido en Rusia en el distrito de Kiev, provenía de una familia de grandes señores terratenientes y soldados. Enamorado de la justicia social, frecuentó en su juventud los círculos revolucionarios, viéndose mezclado en las jornadas revolucionarias de febrero de 1917. Pero se separó muy pronto de los bolcheviques, fue desterrado en 1922 y, después de una permanencia de dieciocho meses en Berlín, fijó su residencia en Francia, en Clamart, donde residió, en efecto, hasta su muerte. Principales obras: *Una nueva Edad Media* (Un nouveau Moyen Age, Plon, 1927; ed. aumentada, 1930). *El espíritu de Dostoyevski* (L'esprit de Dostoïevski, París, S. C. E. L., 1932). *Problemas del comunismo* (Problèmes du communisme, Desclée, 1933). *Espíritu y libertad* (Esprit et liberté, París "Je sers", 1933, reed. Aubier, 1945). *El destino del hombre* (La destination de l'homme, *ibid.*, 1935). *Cinco meditaciones sobre la existencia* (Cinq méditations sur l'existence, Aubier, 1936). *Las fuentes y el sentido del comunismo ruso* (Les sources et le sens du communisme russe, Gallimard, 1938). *Dialéctica existencial de lo divino y de lo humano* (Dialectique existentielle du divin et de l'humain, París, Janin, 1946). *Sobre la esclavitud y la libertad del hombre* (De l'esclavage et de la liberté de l'homme, Aubier, 1946). *Ensayos de metafísica escatológica* (Essais de métaphysique eschatalogique, *ibid.*). *El sentido de la historia* (Le sens de l'histoire, Aubier, 1948). *En el umbral de la nueva época* (Au seuil de la nouvelle époque, Delachaux, 1948). *Verdad y revelación* (Vérité et révélation, Delachaux, 1954). *Autobiografía espiritual* (Autobiographie spirituelle, A. Michel, 1961). Consúltese: Eugène Porret, *La philosophie chrétienne en Russie*, Neuchâtel, La Baconnière, Etre et penser, 1949, y *Berdiaeff prophète des temps nouveaux*, Delachaux, 1951; O. F. Clarke, *Introduction to Berdiaeff*, Londres, 1951; J. L. Segundo, *Berdiaeff, une réflexion chrétienne sur la personne*, Aubier, 1963; J. Chaix-Ruy, Noticia en *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, III, I, páginas 101-22, donde se encontrará una bibliografía más completa.—Hay que añadir al nombre de Berdiaeff el de Léon CHESTOV (1866-1938), compatriota suyo (nacido en Kiev) que, luego de haber vivido parte de su vida en el extranjero, se había

instalado en Moscú en 1914, de donde hubo de salir después de la Revolución rusa para radicarse en París. Chestov es, sobre todo, el autor de *La idea de bien en Tolstoi y en Nietzsche;* de *Dostoyevski y Nietzsche, filosofía de la tragedia;* y de *Kierkegaard y la filosofía existencial*, obras todas ellas de las que existen versiones francesas. Véase a este respecto la noticia de Paul Rostenne en *Les grands courants...*, III, 1, páginas 333-58. Páginas escogidas, Gallimard.—Judía de nacimiento (1891), Edith STEIN había sido primero alumna y asistente de Husserl. Se entregó, después de su conversión al catolicismo (1922), a un estudio muy detenido del pensamiento griego y medieval y a su confrontación con la fenomenología. Profesó en el Instituto pedagógico de Münster hasta que en 1933 fue destituida a causa de su ascendencia judía, ingresando a continuación en el Carmelo de Colonia y siendo víctima, en el año 1942, de la persecución de la Policía secreta nazi. Sus manuscritos, salvados de los escombros del convento de Herkenbos, en Holanda, fueron reunidos, clasificados y estudiados por el *Archivum carmelitanum Edith Stein*, radicado en Lovaina. Forman parte, con las obras ya publicadas en vida de la autora (sobre todo el artículo *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino*, publicado en el *Husserls-Festschrift* en 1929 y una traducción de las *Quaestiones disputatae de veritate* de Santo Tomás, 2 vols., Breslau, 1931-1935), de una edición *Edith Steins Werke*, Lovaina, Nauwelaerts et Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1951 y sgs. *Endliches und ewiges Sein; Versuch eines Aufstiegs zum Sin des Seins*, que constituye su obra capital, forma el t. II, 1.ª ed., 1951. Los estudios filosóficos publicaron en 1956 (págs. 447-50) una *Introduction bibliograhique à l'étude d'Edith Stein*.

CAPITULO XII

HACIA UNA METAFISICA POSITIVA[1] LA FILOSOFIA DE BERGSON*

1. La vida y la obra de Bergson. Su carácter. Su estilo y la marcha de su pensamiento. Las cuatro etapas de su investigación. Su punto de partida y su punto de llegada.—2. Los primeros resultados. La indivisibilidad del cambio. La intuición de la duración y sus implicaciones. La denuncia del asociacionismo y los diversos planos de la libertad. La confusión de los problemas en "Materia y memoria". La concepción de la materia. La distinción y la unión de las dos memorias. La percepción pura. Una nueva fórmula de la relación del cuerpo con el espíritu.—3. La ampliación de las perspectivas. La ruptura con Kant y la restauración de la metafísica. La teoría de la vida y la génesis ideal de la materia. La teoría del conocimiento: las relaciones de la intuición con el instinto y con la inteligencia. La filosofía de la moral y de la religión. La naturaleza de Dios y el sentido de la creación.—4. Bergson y su tiempo. La génesis y la significación de su método: alcance y límites de su crítica de la inteligencia y de las ciencias positivas; la "revolución" bergsoniana. Relaciones de la metafísica bergsoniana con el espiritualismo francés anterior. Su lugar en el desenvolvimiento de la psicología y de la sociología contemporáneas.—5. La acción del pensamiento bergsoniano y su destino. Su irradiación en Francia y fuera de Francia. El sentido general de su influencia: ruptura con las teorías idealistas del conocimiento, retorno a la concepción cristiana de la espiritualidad. En qué anuncia la fenomenología y el existencialismo, y en qué permanece rebelde a ellos. Sus adquisiciones positivas. Su importancia.

BIBLIOGRAFÍA.

1. LA VIDA Y LA OBRA DE BERGSON. SU CARÁCTER. SU ESTILO Y LA MARCHA DE SU PENSAMIENTO. LAS CUATRO ETAPAS DE SU INVESTIGACIÓN. SU PUNTO DE PARTIDA Y SU PUNTO DE LLEGADA.

La filosofía de Bergson ha entrado ya en la historia: poseemos la obra en su conjunto; las controversias ardientes que suscitó en

su desenvolvimiento se han apagado; y disponemos de una cierta perspectiva para fijar sus límites. Pero los malentendidos a que dio lugar no se han disipado todavía; y, para descubrir su significación, es preciso desprenderla de la leyenda que la pasión ciega de algunos de sus admiradores y la incomprensión tenaz de algunos de sus adversarios han tejido alrededor de ella.

No nos parece por ello necesario detenernos en la vida de su autor. Porque esta vida no nos ofrece acontecimientos externos; sus únicas etapas fueron las de una carrera universitaria y académica brillante, y sobre todo la sucesión de sus trabajos. Por tres veces tan solo el filósofo intervino en los asuntos de su tiempo. Es verdad que lo hizo con una diligencia, un juicio y una diplomacia que resultaron particularmente eficaces por sus intervenciones. Durante la guerra de 1914 viajó en dos ocasiones a los Estados Unidos, donde sus conversaciones con los consejeros más íntimos del presidente Wilson, sobre todo con el coronel Housse y el ministro del Interior, Franklin Lane, prepararon, y tal vez determinaron, la decisión que alineó a los Estados Unidos al lado de los aliados[2]. Después de esta guerra, en 1921 y 1922, tomó parte activa en el estudio y en la puesta a punto de la efímera reforma de la enseñanza secundaria del ministro Léon Bérard[3]. En fin, aceptó, en ocasión de su creación en 1922, la presidencia de la Comisión internacional de cooperación intelectual de la Sociedad de las Naciones, primer esbozo de la Unesco, que hubo de abandonar tres años más tarde en razón de su estado de salud[4].

---

[1] Recordamos que este capítulo no está escrito por Jacques Chevalier y que, por tanto, no cabe atribuirle responsabilidad alguna, aunque para su redacción nos hayamos inspirado en él.

Nos pareció necesario, en razón a las discusiones todavía vivas a las que dio lugar el pensamiento de Bergson, justificar nuestra interpretación punto por punto, multiplicando para ello las referencias y no dudando en renovarlas.

Además, para facilitar el recurso a los textos, hemos procurado una doble referencia, remitiendo en primer lugar al lector a las ediciones anteriores a 1940, luego (entre paréntesis) a las ediciones posteriores, cuya composición es más reducida. Esta segunda paginación permite igualmente la utilización de la edición del centenario, que la reproduce al margen (véase la nota bibliográfica).

* Creemos necesaria, por nuestra parte, una advertencia al lector sobre las obras fundamentales de Henri Bergson. Como es sabido, la Editorial Aguilar ha reimpreso en su Biblioteca de Premios Nobel, Madrid, 1963, la edición de *Obras escogidas* del filósofo francés que habíamos preparado para la conmemoración del centenario de su nacimiento, y que fue publicada, en efecto, en la ciudad de Méjico en 1959. Tanto una como otra edición contienen los textos reunidos por Bergson bajo los títulos de *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia), *Matière et mémoire* (Materia y memoria), *L'évolution créatrice* (La evolución creadora), *L'énergie spirituelle* (La energía espiritual) y *La pensée et le mouvant* (Pensamiento y movimiento). Utilizaremos, pues, en lo posible, esta traducción castellana de las obras de Bergson y, sin dejar de respetar escrupulosamente las referencias de Léon Husson a las ediciones francesas, reproduciremos las citas textuales con ayuda de la edición española y remitiremos así mismo al lector a la paginación de esta. *(N. del T.)*

[2] El mismo nos dejó el relato de estas misiones en una memoria, de fecha 24 de agosto de 1936, titulada *Mes missions*, que fue publicada después de su muerte en la revista *Hommes et monde* de julio de 1947 y reproducida en los *Ecrits et paroles*, III, págs. 627-41. Cf. el testimonio de Louis Aubert: *Bulletin de la Société Autour du monde*, 31 de diciembre de 1928, y R. M. Mossé-Bastide: *Bergson éducateur*, págs. 110-18.

[3] Véase sobre este punto R. M. Mossé-Bastide: *Bergson éducateur*, capítulo VI.

[4] *Ibid.*, cap. V.

Todo el resto de su actividad estuvo consagrado a la enseñanza y a la investigación (*187).

Sabemos muy bien cuál fue la resonancia de una y de otra, cómo, en particular, sus cursos en el Colegio de Francia reunieron tal afluencia de oyentes que, a partir de 1914, hubo de renunciar a ellos[5], y cómo su pensamiento se convirtió en signo de contradicción desde los últimos años del siglo XIX. Lo que nos importa aquí, en nuestro esfuerzo por penetrar en el corazón de este pensamiento, es, más que la historia de estos éxitos y de estas luchas, la personalidad que se reveló en sus actitudes[6]. El mismo trató siempre de ocultarla a los demás, estimando que tanto sus libros como sus lecciones debían ser juzgados en sí mismos. Pero esta misma reserva es altamente significativa. Porque no traduce solamente la discreción natural de un hombre que, ya desde su adolescencia, era distinguido entre sus condiscípulos por la finura de sus maneras[7] y el pudor, reforzado, sin duda, por sus contactos con la sociedad británica, de un alma que sentía repugnancia por hacer ostentación de su vida íntima. Constituía también la defensa de un espíritu meditativo e independiente, a la vez dulce y tenaz, que trataba de preservar, sin contrariarlos, el tiempo y la libertad de su reflexión, rechazando el dejarse arrastrar a controversias que consideraba estériles o a posturas cerradas que repudiaba su prudencia. Recubría, y equilibraba en un hombre que había sabido hacerse dueño de sus movimientos interiores y de sus reacciones, una sensibilidad muy viva, que favorecía la agudeza de su inteligencia (porque, como ha dicho él mismo[8], "la invención, aunque de orden intelectual, puede tener a la sensibilidad como sustancia"), pero que, de haberse abandonado a ella, le hubiese hecho tímido y vulnerable[9]. Por encima de todo manifestaba la intransigencia y el rigor de un espíritu que sentía la pasión de la verdad y que la

[5] *Ibíd.*, págs. 68-73.

[6] Cf. para lo que sigue, *ibíd.*, cap. II, y los diversos retratos ofrecidos por J. Chevalier en las obras indicadas en la nota bibliográfica.

[7] Testimonio de René Doumic en su contestación al Discurso de recepción en la Academia francesa.

[8] *Les deux sources*, pág. 39 (40). Véase el conjunto de las págs. 39-44 (40-44). Cf. *Ecrits et paroles*, págs. 568-69: "Soy de los que creen que todo lo que se hace de grande, tanto en el dominio del pensamiento como en el de la acción, se obtiene por un esfuerzo de concentración, y que en la base de la concentración se encuentra la emoción, y que cuanto más pura, continua y contenida es la emoción, más alta es la concentración y más fuerte y más duradera la obra realizada."

[9] Cf. en el discurso sobre *La politesse* (1885) la pintura de las "almas tímidas y delicadas" que trata de aprovechar al máximo la cortesía del corazón, cuyo fondo es la caridad *(Ecrits et paroles,* I, 62-64). Todo hace pensar que Bergson habla aquí por experiencia.

perseguía incansablemente[10], pero que solo se satisfacía con pruebas que, a sus ojos, fuesen decisivas, negándose siempre a ir en sus afirmaciones públicas más allá de lo que estimaba haber establecido con toda seguridad[11]. Espíritu de una gran audacia y de una precisión exigente, formado en la disciplina de las matemáticas a la vez que en la de las lenguas antiguas[12], penetrante y sutil, en constante gestación, cuyos cursos tenían la frescura de la invención y cuyas obras no cesaron de poner al descubierto los prejuicios de su época[13].

Todos estos rasgos, si verdaderamente iluminan la obra, no nos explican, sin embargo, los errores de interpretación de que fue objeto. Estos errores radican ante todo, y paradójicamente, en la perfección de su forma. Bergson escribió, como habló, una lengua admirable: presentaba sobre todo los razonamientos más sutiles con una fluidez que los hacía parecer simples, e ilustraba su pensamiento con imágenes al objeto de sugerir debidamente lo que el lenguaje no puede llegar a expresar de una manera directa. El éxito de sus libros, fuera del círculo estrecho de los especialistas, hay que atribuirlo en gran parte a su arte del estilo, lo mismo que el de sus cursos en el Colegio de Francia a su arte de la palabra. Pero este arte engañó seguramente a todos los que se dejaron seducir por la música de sus frases, y a los que la claridad de su exposición ofreció la ilusión de un pensamiento fácil[14]. Contrariamente a las doctrinas

[10] "Para mí—declaraba, cuando todavía era un joven profesor en el liceo de Clermont, a su amigo el matemático Constantin—solo cuenta una cosa, solo una cosa me interesa: la verdad. No quiero conocer otra cosa." (Cf. *Conversaciones con Bergson*, pág. 184 de la ed. esp.).

[11] Cf. el final de la introducción a *La pensée et le mouvant*, páginas 111-13 (97-98) (págs. 1111-112 en la ed. esp.), y la famosa carta al padre De Tonquédec *(Ecrits et paroles*, II, 365-66).

[12] Bergson, en efecto, había cursado matemáticas brillantemente con Desboves, el cual, consternado de que las abandonase por la filosofía, le dijo un día: "Es un acto de locura: ¡podría ser usted un matemático y no será más que un filósofo!" (Cf. *Conversaciones con Bergson*, pág. 89 de la ed. esp.).

[13] "M. Bergson—escribió A. Thibaudet *(Le bergsonisme*, pág. 8)—se contentaba con pensar en voz alta delante de nosotros."

[14] Permítasenos citar aquí el testimonio lúcido de un hombre de gran cultura y de juicio perspicaz que, a pesar de su valor excepcional, permaneció modestamente en la cátedra secundaria de un liceo de provincias, en el que tuvimos la suerte de contarle como colega al comienzo de nuestra actuación docente: Léopold Bordes. "Tengo sobre mi mesa—nos escribía sobre las *Deux sources* el 4 de enero de 1934—el libro de Bergson y lo leo a pequeños sorbos como si degustase un pequeño vaso de armagnac. Lo admiro todo, y más que nada el estilo, esa limpidez calma y plenamente depurada que es el lenguaje del puro espíritu. Hay pasajes en los que las ideas me hechizan y me dan casi el pequeño escalofrío de lo bello." Y luego añadía, como espíritu reflexivo que era, gran conocedor del arte, pero no especialmente versado en filosofía: "Tengo la penosa impresión de que no

que se precian de hacer uso de un vocabulario esotérico, no dejó nunca de profesar que "no hay idea filosófica, por profunda o sutil que sea, que no pueda expresarse en la lengua de todo el mundo" [15]. Pero al mismo tiempo no dejó tampoco de denunciar el carácter utilitario de los conceptos usuales y de proclamar la necesidad para la filosofía, a la que plantean falsos problemas, de sustituirlos por conceptos nuevos [16]; toda su obra es una invitación a deshacerse de las ideas hechas para pensar a medida [17]. ¿Cómo expresar, pues, sin extraviar al lector, con palabras antiguas ideas nuevas? Para lograrlo y tener éxito hay que violentar el lenguaje que se emplea, forzando el sentido de las palabras para modelarlas sobre el pensamiento [18]. La cosa es posible porque, si el discurso que formula este pensamiento está compuesto de palabras discretas, su sentido no resulta de la yuxtaposición de estas palabras, sino de su combinación y del ritmo del movimiento que manifiestan [19]. Pero esto supone que estas palabras no reciben una significación única e invariable, como si fuesen simples fichas; su valor dependerá de su contexto, lo mismo que el de las notas de una melodía depende de la serie en la que se funden, o el de los colores de un cuadro del

capto plenamente sus ideas y de que lo más noble y lo más profundo de la obra se me escapa. Tengo la intuición de que las palabras tienen resonancias lejanas que no acierto a comprender, de que los pensamientos evocan otros familiares a los iniciados y que yo verdaderamente no puedo alcanzar. En una palabra, me parece que soy un intruso en el templo."

[15] Discurso al Comité Francia-América, junio de 1913 *(Ecrits et paroles,* II, 386), véase toda la pág. 386 y el comienzo de la pág. 387. La misma declaración cinco años antes en una respuesta a E. Borel *(ibid.,* II, 284): "La filosofía, en sus más profundos análisis y en sus más altas síntesis, está obligada a hablar la lengua de todo el mundo." Cf. *Deux sources,* páginas 183-84 (182).

[16] El texto esencial se encuentra en *La pensée et le mouvant,* págs. 97-107 (84-93) (págs. 1116-124 en la ed. esp.). Pero el tema es constante y aparece ya en las primeras líneas del *Ensayo.*

[17] Volveremos sobre este punto cuando examinemos la significación verdadera del pretendido antiintelectualismo bergsoniano.

[18] Véase *Les deux sources,* pág. 43 (43-44): "...si estas ideas encuentran palabras preexistentes para expresarlas, esto supone para cada una la idea de una buena suerte inesperada; y, a decir verdad, lo más corriente ha sido el ayudarla, forzando el sentido de la palabra para que se modelase sobre el pensamiento..." *Ibid.,* págs. 271-73 (268-70), sobre los dos métodos de composición literaria: "...Habrá que violentar las palabras, forzar los elementos. Aun así, el éxito no estará nunca asegurado; el escritor se pregunta a cada instante si podrá llegar hasta el fin; de cada éxito parcial da gracias al azar, como un hacedor de juegos de palabras podría dárselas a las que encontrase en su camino dispuestas para prestarse a su juego." Cf. el final de la *Introducción a la metafísica (La pensée et le mouvant,* págs. 254-55 o 225-27 (págs. 1111-112 en la ed. esp.).

[19] Véase el análisis de la estructura de una frase en *Matière et mémoire,* págs. 132-33 (138-39) (págs. 341-43 en la ed. esp.), y en *L'énergie spirituelle,* págs. 47 a 50 (44-47) (págs. 873-76, especialmente, en la ed. esp.).

juego de los matices con los que se armonizan o hacen contraste. Cada una de las palabras ofrecerá, pues, toda una gama, o todo un espectro, de sentidos diferentes, aunque enlazados por un hilo continuo [20]. Será preciso, por tanto, que el lector haga un esfuerzo, semejante al del autor, para arrancarse a la rutina de sus hábitos de pensamiento; si vuelve a caer en la vieja costumbre de los sentidos usuales, cometerá un contrasentido en el momento mismo en que tenga la ilusión de comprender. Nadie podría dispensarle de este esfuerzo; el escritor puede tan solo guiarle presentándole para ello una serie de imágenes variadas, pero convergentes, que le indicarán la dirección a seguir [21] (*188).

Las dificultades de la expresión nos hacen entrar así a la vez en las que tienen su razón de ser en el fondo del pensamiento. También estas dieron lugar a graves errores. Todo el mundo conoce la famosa comunicación sobre *La intuición filosófica,* en la que Bergson, para responder a las críticas de René Berthelot, y amparado en un comentario de Berkeley, definió el método que conviene emplear para interpretar su pensamiento (*189). Una doctrina filosófica verdaderamente nueva no es un *puzzle,* obtenido por un hábil ajuste de piezas tomadas de doctrinas anteriores; es el desenvolvimiento de una intuición simple, aunque inagotable, de tal suerte que un filósofo no dice nunca más que una sola cosa y su mensaje es independiente de las doctrinas anteriores y contemporáneas; hubiese dicho lo mismo de haber vivido unos siglos antes *(Pensamientos y movimientos,* págs. 135-42 ó 117-23). El texto es formal, está confirmado por otros, fija una regla, fuera de la cual una interpretación que de él se diese no podría pretender su autenticidad; pero dio lugar a muchos contrasentidos, e importa, para no abusar de él, no privarle de las aclaraciones que rodean estas afirmaciones fundamentales.

Un filósofo digno de este nombre no ha dicho nunca más que una sola cosa (págs. 141 ó 122-23, y en la ed. esp., especialmente, págs. 1142-146). Pero para decirla tuvo que hablar durante toda su vida, sin acertar nunca a decirla verdaderamente (págs. 137 ó 119 y 141 ó 123). Su intuición ha tenido que ser simple; es tan rica que él mismo no descubre su contenido más que de una manera

[20] Véase en *La pensée et le mouvant,* págs. 37-38 (29-30) (págs. 1050-053 en la ed. esp.) la respuesta a Höffding, que había señalado cuatro sentidos de la palabra intuición. Cf. en *Les deux sources* las observaciones sobre el sentido de la palabra religión, págs. 227-30 (225-28).

[21] Sobre el papel de las imágenes en la expresión bergsoniana, véase E. Bréhier: *Images plotiniennes, images bergsoniennes (Etudes bergsoniennes,* II, 1949, págs. 107-28). La imagen tiene en Bergson dos papeles claramente diferentes: puede simplemente ser un adorno literario y una ilustración del pensamiento; pero tiene también una función esencial, en la cual es irreemplazable, como modo de comunicación de la intuición.

progresiva, y no lo descubre deduciendo perezosamente, según las reglas de una lógica rectilínea, las consecuencias de sus primeras afirmaciones; por el contrario, lo advierte precisamente ampliando su campo de experiencia, a fin de resolver a la luz de su visión original, o mejor siguiendo la huella de su impulso, problemas nuevos cuyas soluciones requieren una laboriosa puesta a punto y le obligan a variar la curva anterior de su pensamiento [22]; en fin, la somete por medio de este trabajo a una verificación, sin la cual su autenticidad resultaría dudosa [23]. Por otra parte, si su mensaje trasciende todas las doctrinas de su época (comprendida también la suya), este mensaje no puede expresarse más que en función de estas doctrinas; y para comunicarlo viene obligado a tomar posición con respecto a ellas y a formularse en su lenguaje [24]. De donde resulta: 1.º, que el sentido o la intención de estas fórmulas solo puede ser aprehendido si se las reemplaza en su contexto histórico; y 2.º, que estas fórmulas no deben ser tomadas aisladamente, sino confrontadas entre sí, dependiendo el alcance exacto de cada una de ellas de las que, precediéndola, llevaron a enunciarla y de las que, siguiéndola, vinieron a completarla, aclarándola y, en caso de necesidad, rectificándola.

Se comprende, en estas condiciones, cómo el pensamiento de Bergson pudo recibir de parte de sus contemporáneos interpretaciones que él mismo hubo de rechazar [25]. Ello fue debido, en primer lugar, a la precipitación de sus lectores, que, conocedores de sus libros a medida de su publicación, se apresuraron, no obstante sus propias advertencias, a prolongar su doctrina según sus tangentes

[22] *La pensée et le mouvant*, págs. 139 ó 121 (pág. 1133 en la ed. esp.). Cf. en la introducción, págs. 91-94 (78-81) sobre *Matière et mémoire*, y 111-13 ó 97-98, sobre el carácter progresivo del método (especialmente pág. 1111 en la ed. esp.).

[23] Véase pág. 157 (137-38) (pág. 1148 en la ed. esp.): "Es preciso, pues, que la filosofía pueda moldearse sobre la ciencia. Una idea de origen que se titulase intuitiva no llegaría, al dividir y subdividir sus divisiones, a recubrir los hechos observados fuera y las leyes por las que la ciencia las enlaza entre sí; si no fuese capaz, incluso, de corregir ciertas generalizaciones y de enderezar ciertas observaciones, resultaría fantasía pura, no tendría nada de común con la intuición."

[24] Véase pág. 141 (123) (pág. 1135 en la ed. esp.): "...Un pensamiento que aporta algo nuevo en el mundo está obligado a manifestarse a través de las ideas ya hechas que encuentra ante sí y que arrastra en su movimiento..."

[25] Toda la introducción a *La pensée et le mouvant* es una protesta, a veces amarga (así págs. 41-42 ó 33, 109 ó 95, 112-13 ó 98; en la ed. española, a partir de la pág. 1086), contra ciertas interpretaciones y un esfuerzo para corregirlas. Véase, sobre todo, en *Ecrits et paroles* sus respuestas a F. Le Dantec (II, 264-67) y a E. Borel (II, 280 a 285), así como sus observaciones a una encuesta de Binet respecto a su influencia sobre los alumnos de los liceos (II, 277-78).

sucesivas, en lugar de esperar las inflexiones que habría de sufrir según las indicaciones de la experiencia [26]. Pero también hay que atribuirlo al hecho de que, comprometidos en las disputas de su tiempo, enrolaron a Bergson en uno de los campos, bien para solicitar su apoyo o, por el contrario, para incluirlo entre sus adversarios, en lugar de tratar de reconocer lo que él aportaba de original y de superior a sus oposiciones. De ahí una serie de errores y de malentendidos que obligaron al maestro a endurecer sus posiciones para defenderse [27], pero también le llevaron, en razón de su cortesía y de la gratitud que siempre experimentó por los que se interesaban por sus trabajos, a dejarse comprometer, al menos a los ojos de los que no demostraban bastante finura o atención para captar las reservas, siempre muy sinuosas, con las que rodeaba sus cumplidos [28]. Estos errores y estos malentendidos pesan todavía en demasía sobre la interpretación de su obra. Pero otros más han venido a añadírseles. Las generaciones nuevas no conocen ya, o conocen mal, el contexto en el que se inscribió y en función del cual se expresó; pues, en efecto, se han vuelto ciegas a las dificultades que hubo de superar tan penosamente, y no comprenden, por consiguiente, los rodeos que hubo de dar para alcanzar sus metas. Además, fascinadas por su propia aportación y ansiosas de enaltecerla, desconocen fácilmente lo que le deben y exageran críticas o retoques que, a un observador imparcial, se aparecerán como mínimos [29].

Resulta de aquí que la filosofía de Bergson, por reciente que sea, incluso para los que conocieron al hombre y vivieron su tiempo, debe ser también, lo mismo que las que le precedieron, tratada según las reglas de un estricto método histórico. Y resulta igualmente de aquí que ninguna interpretación de ella puede ser válida si no tiene sumo cuidado en fechar los textos en los que se funda y en colocar de nuevo cada uno de ellos en el movimiento del pensamiento cuyas expresiones sucesivas ellos mismos nos dan a

[26] Cf. "La intuición metafísica", en *La pensée et le mouvant*, pág. 139 (121) (pág. 1133 en la ed. esp.).

[27] El ejemplo típico se encuentra en el artículo de Jacob en la *Revue de métaphysique* de 1898, que le conmina para que renuncie a sus tesis esenciales o reconozca que rompía con la tradición filosófica anterior. Cf. más adelante, pág. 520, nota 1.

[28] Se ve fácilmente cómo esta actitud traiciona la sensibilidad que hemos advertido anteriormente y que pinta tan bien el discurso sobre la cortesía. Aflora así mismo en un texto de *L'énergie spirituelle*, págs. 24-25 (23-24) (págs. 856-57 en la ed. esp.).

[29] Recogemos aquí las observaciones que presentamos en el Congreso Bergson *(Actes*, págs. 157-58). Cf. el comentario que dio de ellas en su exposición de síntesis Ch. Perelman *(Actes: discussions*, págs. 307 y sgs.).

conocer, lo que supone tener siempre presentes en el espíritu el orden y la cronología de sus obras.

La cosa es extraordinariamente fácil, porque Bergson, deseoso de no entregar los resultados de sus investigaciones más que cuando había alcanzado a darles una forma para él definitiva, redujo voluntariamente el número de sus escritos. Algunos de ellos son todavía algo así como *excursus,* que no entran en su línea de progresión, aunque abren perspectivas a su alrededor y proyectan una cierta luz sobre su misma andadura; queremos hablar, p. ej., de *La risa* (Le rire, 1900) y de *Duración y simultaneidad* (Durée et simultanéité, 1922). Cuatro libros tan solo, pero que son grandes libros, jalonan su exploración: el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889), *Materia y memoria* (Matière et mémoire, 1896), *La evolución creadora* (L'évolution créatrice, 1907) y *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Les deux sources de la morale et de la religion, 1932) *. Los otros son compilaciones de ensayos que se inscriben al margen o en su intervalo y que fueron reunidos más tarde, no sin haber sido revisados y de una manera bastante profunda, en dos volúmenes: *La energía espiritual* (L'énergie spirituelle, 1919) y *Pensamiento y movimiento* (La pensée et le mouvant, 1934). A los que se añaden, finalmente, discursos, cartas y publicaciones dispersas, agrupados después de su muerte en tres volúmenes bajo el título de *Escritos y palabras* (Ecrits et paroles), que aportan explicaciones, a veces importantes, pero nada esencialmente nuevo. Ahora bien: cada una de las cuatro grandes obras, alrededor de las cuales gravitan todas las demás, vino a insertarse naturalmente en la actualidad filosófica de su época, a la que, sin embargo, sobrepasaba, como él mismo nos advierte en la conferencia sobre *La intuición filosófica.*

El *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* que fue su tesis principal de doctorado[30], se compuso en un momento en que el problema de la libertad humana y de su conciliación, o de su incompatibilidad, con el determinismo, que se aparecía entonces como la condición de toda ciencia, constituía el centro de la controversia filosófica; y alineó a su autor entre los defensores de la libertad. Pero le colocaba entre estos en una posición singular,

* El *Essai sur les données immédiates de la conscience, Matière et mémoire* y *L'évolution créatrice* fueron recogidos íntegramente en las ediciones hispanoamericana y española de Aguilar, según se indica en la pág. 500. *(N. del T.)*

[30] La tesis complementaria era, según la costumbre de la época, una tesis latina, *Quid Aristoteles de loco senserit.* Como el mismo Bergson nos cuenta, la había escrito en una lengua puramente ciceroniana, pero, añade, el tribunal no se apercibió de ello.

porque pretendía hacer desvanecer no solamente las objeciones formuladas contra la libertad, sino también "las definiciones que se dan de ella y, en cierto sentido, el problema mismo de la libertad" (Introducción, págs. VIII o VII-VIII, pág. 50 en la ed. esp.). Abordaban igualmente una cuestión, en apariencia mínima, pero de alcance lejano, y que era por entonces ásperamente debatida, la de la medida de las sensaciones por la psicofísica, de la que él hacía una acerada crítica; y fue en este punto vivamente elogiado por el tribunal. Contenía, en fin, una crítica de la noción matemática del tiempo, que este mismo tribunal no comprendió en absoluto, con gran desilusión del doctorando, para quien este capítulo era el capítulo esencial[31]. Ya su título indicaba que apuntaba más allá de los dos problemas de la libertad y de la intensidad de los estados psicológicos, que no eran para él más que un campo de experiencia favorable para la demostración de un método de introspección directa apto para renovar la psicología[32].

Materia y memoria, que fue la obra siguiente, con siete años de intervalo, era, como lo observó muy bien V. Delbos, de un estilo sensiblemente diferente, porque, si manifestaba la misma sutileza dialéctica, concedía también un amplio margen, al lado de la introspección, a la discusión de las doctrinas y a la de los datos de la ciencia[33]. Pero no por ello se apartaba menos de las corrientes psicológicas de su época. Porque, al tratar de la teoría fisiológica de la memoria, entonces corrientemente admitida, que relacionaba la memoria con el hábito y situaba una y otro en el cuerpo, y de la de las localizaciones cerebrales aceptada en psicofisiología, les oponía una teoría psicológica nueva que distinguía la verdadera memoria, o memoria pura, que es una función del espíritu, de la memoria-hábito, que no es más que su instrumento o simulacro, y consideraba el cerebro como una totalidad orgánica cuyo funcionamiento solo puede ser comprendido si se ponen en relación todos los elementos y todos los procesos con el conjunto. Ponía en cuestión el paralelismo psicofísico, que era la hipótesis de trabajo de la psicología experimental, para sustituirlo por una hipótesis según la cual el sistema nervioso no es más que un aparato sensorio-motor y el cuerpo un instrumento de acción, cuyo papel en la vida mental se limita a circunscribir al campo de la acción la vida del espíritu. Y desembocaba así en un nuevo espiritualismo, ligado a

[31] Véase sobre este punto las confidencias de Bergson mismo a Ch. Du Bos, recogidas en el *Diario* de este *(Journal,* 1921-1923, París, Corrêa, 1946) con fecha 22 de febrero de 1922 y reproducidas en las notas históricas de la edición del centenario, págs. 1541-543.

[32] Como lo indica la introducción y como lo manifestará Bergson a Giovanni Papini el 4 de octubre de 1903 *(Ecrits et paroles,* I, 204).

[33] Cf. *Revue de méthaphysique,* mayo de 1897, pág. 353.

una teoría de la materia que no se veía exactamente si convenía enmarcarla con la etiqueta del realismo o con la del idealismo, haciendo a la vez verosímil, aunque sin darla como cierta, la supervivencia del alma. El libro, realmente difícil y, para el juicio de la mayoría, oscuro, alcanzó gran resonancia más allá del círculo de los especialistas, que lo discutían ásperamente, y entre los cuales, sin embargo, sus ideas se abrían paso poco a poco y como clandestinamente.

La evolución creadora, que puso el sello once años más tarde a la gloria literaria del autor, pero que, por esto mismo, sirvió de argumento a los que no querían ver en él más que a un poeta, le colocaba entre los filósofos en una posición muy poco confortable. Al abordar el problema de la vida, adoptaba la hipótesis transformista, todavía sospechosa a los ojos de algunos tradicionalistas, y se mostraba severo hacia el finalismo clásico; pero lo hacía para rechazar con más vigor aún el mecanicismo, generalmente asociado al evolucionismo, situando en el origen de la vida un impulso vital, salido de una conciencia, o mejor de una supraconciencia, que se esforzaba por superar las resistencias de la materia para hacer de ella un instrumento de libertad. Volvía a colocar al hombre en la serie animal y buscaba la clave de su estructura mental en su organización vital; pero lo hacía también para llegar a establecer entre nuestra especie y todas las demás una diferencia radical y para abrir ante ella las perspectivas de un destino espiritual. Reconocía en el origen y en el desenvolvimiento del universo una potencia creadora, sin decir de una manera clara si debía considerársela como inmanente o como trascendente a sus efectos. En fin, fundamentaba en esta teoría de la vida una teoría del conocimiento que pretendía salvar a la metafísica del descrédito a que la conducía el cientismo; pero para ello procedía a una crítica de la inteligencia y apelaba a una facultad superior, la intuición, que acercaba singularmente al instinto, de tal suerte que chocaba a la vez con los positivistas, los herederos del criticismo kantiano y los defensores de la metafísica tradicional, todos ellos coincidentes en la acusación de antiintelectualismo o de irracionalismo.

Universalmente admirado, pero combatido a derecha e izquierda, Bergson venía obligado desde entonces a dar a conocer su pensamiento sobre la moral y sobre la religión. Pero, inflexible en la norma que se había impuesto de no pronunciarse sobre una cuestión hasta no poder ofrecer de ella una solución sólidamente fundada, demorado más de la cuenta por las obligaciones que la guerra y sus consecuencias le hicieron aceptar, y luego por la enfermedad que comenzó a sufrir a partir de los primeros días de 1925, tardó esta vez más de veinticinco años en formular su respuesta. La

cual está patente en *Las dos fuentes,* que presentaron en una atmósfera apacible una filosofía de la moral y de la religión que desemboca en el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios y se abre, para terminar, a perspectivas sobre la crisis de nuestra civilización y sobre el futuro de la humanidad. Una vez más, la solución bergsoniana se inscribía en el contexto de las soluciones de su tiempo, pero negándose a encerrarse en sus cuadros. Guardándose muy bien de construir o de proponer una moral propia para tratar, ante todo, de explicar y de comprender la moral, tal como es dada al hombre y se presenta al filósofo, bajo formas diversas, a través de la historia, afirmaba con la escuela sociológica de Durkheim el papel considerable que juega en ella la presión social; pero lo hacía para buscar su fundamento más allá de la sociedad en la naturaleza humana, de la que la sociabilidad no es más que un aspecto, y para señalar claramente sus límites, reconociendo otra fuente de la moral en la mística, que tiende a transfigurarla. De igual modo, se detenía largamente en las religiones inferiores, que estudian los etnólogos, y subrayaba su carácter natural; pero lo hacía así mismo para descubrir sus raíces en la estructura del ser humano y para distinguir en él otro tipo de religión, que puede tomar su forma y que está siempre expuesto a dejarse contaminar por ellas, pero que sustituye una reacción de defensa vital por una especie de divinización del hombre bajo la acción de una gracia divina. Luego, a la luz de la experiencia mística, de la que esta religión es una vulgarización, se elevaba a la noción cristiana de un Dios, que es Amor, y de una creación que es una "empresa de Dios para crear criaturas, para asociarse seres dignos de su amor" (pág. 273 ó 270); pero se guardaba de fundamentar esta conclusión en la sola convicción de las almas que gustaron de esta experiencia, y la formulaba únicamente después de haber sometido su testimonio a una severa crítica, a la vez externa e interna, que examinaba su credibilidad y confrontaba su contenido con las conclusiones de la investigación filosófica. En fin, cuando pasaba a los problemas que sus progresos científicos y técnicos plantean a la humanidad de nuestros días, buscaba la solución superando el conflicto entre la mística y la mecánica para hacer de esta la derivada y el instrumento de aquella.

Tal ha sido, en sus líneas generales, a través de sus cuatro obras fundamentales, el itinerario filosófico de Henri Bergson. Pero, antes de seguirlo paso a paso y de indagar su intención profunda, hoy nos es ya posible, e incluso útil, prolongarlo en uno y otro sentido, remontando hasta su punto de partida y precisando su punto de llegada. El mismo juzgó necesario, para hacerse comprender mejor,

revelar el punto de partida, primero en privado en su correspondencia y en su conversación, luego públicamente en la primera parte de la introducción a *Pensamiento y movimiento.* Escribiendo el 9 de mayo de 1908 a William James, que le había pedido su *curriculum vitae* para una conferencia que se proponía consagrarle en Oxford, le contestaba que no había conocido en el curso de su carrera ningún acontecimiento "*objetivamente* destacable". Y luego añadía:

> Pero, subjetivamente, no puedo por menos de atribuir una gran importancia al cambio sobrevenido en mi manera de pensar durante los dos años que siguieron a mi salida de la Escuela Normal, de 1881 a 1883. Había permanecido imbuido, hasta entonces, de las teorías mecanicistas, a las que había sido llevado desde muy joven por la lectura de Herbert Spencer, el filósofo al que me adhería casi sin reservas. Mi intención era consagrarme a lo que se llamaba entonces "la filosofía de las ciencias", y con este fin, ya a mi salida de la Escuela Normal, me apliqué al examen de algunas de las nociones científicas fundamentales. Tal ocurrió con la noción de tiempo, según la consideración que merece en mecánica o en física, la cual transformó todas mis ideas. Me di cuenta, con gran sorpresa mía, que el tiempo científico no *dura,* que no habría nada que cambiar en nuestro conocimiento científico de las cosas, si la totalidad de lo real se hubiese desplegado de una vez en la instantaneidad, y que la ciencia positiva consiste esencialmente en la eliminación de la duración. Este fue el punto de partida de una serie de reflexiones que me llevaron gradualmente a rechazar casi todo lo que había aceptado hasta entonces y a cambiar completamente de punto de vista. Resumí en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (págs. 87-90, 146-49, etc.) estas consideraciones sobre el tiempo científico, que determinaron mi orientación filosófica y a las que se refieren todas las reflexiones que he podido hacer después... [34].

El hilo de estas reflexiones está, en efecto, someramente indicado en las primeras páginas de *Pensamiento y movimiento,* que exponen sobre todo cómo ellas le llevaron a rechazar, primero el asociacionismo, luego el relativismo kantiano, por el cual nunca se había sentido atraído, pero que era por entonces corrientemente admitido en la enseñanza universitaria francesa [35]. Así, no partió, como creyeron sus primeros lectores, de la psicología, porque para esto antes habría tenido que ser llevado a ella [36]. Su punto de partida

[34] *Ecrits et paroles,* II, 294-95. Los pasajes del *Essai* citados en este texto lo son en la paginación primitiva. Se encontrarán declaraciones semejantes en otras cartas y en las confidencias dadas a conocer por diversos autores.
[35] *La pensée et le mouvant,* págs. 7-31 (1-23) (págs. 1025-045 en la ed. española).
[36] Como lo expuso él mismo en una carta del 10 de julio de 1905 al director de la *Revue philosophique (Ecrits et paroles,* II, 238-40) y en las confidencias ya señaladas a Ch. Du Bos *(Journal,* 1921-1923, París, Correa,

lo constituye una rebelión contra la filosofía de Spencer y contra todo lo que ella implicaba, y se comprende que en su conferencia sobre *La intuición filosófica* haya caracterizado la intuición en primer lugar por su poder de negación [37].

En cuanto a su conclusión, no tendríamos sobre ella otro testimonio escrito que *Las dos fuentes,* si no dispusiésemos de un pasaje de su testamento que ha sido hecho público [38]:

> Mis reflexiones me condujeron cada vez más cerca del catolicismo, en el que veo la culminación completa del judaísmo. Me habría convertido si no hubiese visto prepararse en estos años (en gran parte, ¡ay!, por la falta de un cierto número de judíos desprovistos de sentido moral) la formidable ola de antisemitismo que va a desplegarse sobre el mundo. He querido permanecer entre los que serán mañana los perseguidos. Pero espero que un sacerdote católico tenga a bien, si lo autoriza el cardenal arzobispo de París, venir a rezar sus oraciones en mis funerales. En caso de que esta autorización no fuese concedida, convendría dirigirse a un rabino, pero sin ocultarle y sin ocultar a nadie mi adhesión moral al catolicismo, así como el deseo expresado por mí en primer lugar de contar con las oraciones de un sacerdote católico.

Cuando Bergson escribe estas líneas, no es el filósofo el que habla: es el hombre; y ya hemos indicado el cuidado que tuvo siempre de ocultarse tras su obra y de no dar una convicción personal, por firme que pudiera ser, para una conclusión científica adquirida [39]. Pero si toda convicción personal no es una conclusión científicamente válida, las conclusiones científicas pasan, natural-

1946, de fecha 22 de febrero de 1922). Es un punto en el que se distingue de W. James, como veremos más adelante.
[37] *La pensée et le mouvant,* págs. 138-39 (120-21) (págs. 1132-133 en la edición esp.).
[38] Este texto, fechado el 8 de febrero de 1937, zanja de manera decisiva el problema de la conversión y del bautismo de Bergson, sobre el cual, en los últimos años de su vida e inmediatamente después de su muerte, corrieron noticias incontroladas. Lo citamos según la publicación de su ejecutor testamentario, Floris Delattre, en la *Revue philosophique* (1941, pág. 136). Se le suprime frecuentemente, por un sentimiento de delicadeza, el paréntesis que presenta. Pero nos parece preferible reproducirlo en su integridad, porque no puede dudarse que fue cuidadosamente sopesado. E incluso conviene poner en guardia contra la interpretación abusiva que pudiera sugerir una lectura superficial de él. Porque aunque el contexto no excluyese esta interpretación, no podría en manera alguna ser tomado como una crítica de la comunidad judía en su conjunto; solo apunta a algunos de sus miembros, de los que todos los demás no podrían sentirse solidarios.
[39] Tal es el sentido de la carta de 1912 al padre De Tonquédec *(Ecrits et paroles,* II, 365-66), como Bergson mismo lo explicó a J. Guitton el 21 de enero de 1927 y a J. Chevalier el 2 de marzo de 1938 *(Conversaciones con Bergson,* págs. 351-53 en la ed. esp.).

mente, en el que las adquirió, al estado de convicciones personales, cuyo vigor se afirma con sus propios compromisos. Así, la posición que Bergson toma en presencia de la muerte no atestigua solamente una escrupulosa honestidad intelectual a la vez que una gran generosidad de alma. Pone, por así decirlo, el sello de su vida sobre su obra; el sello de una vida consagrada enteramente al servicio de la verdad, y que, habiendo partido del evolucionismo mecanicista y seguido dócilmente el camino de la experiencia, terminó por encontrar, o por reencontrar, a Dios[40].

2. Los primeros resultados. La indivisibilidad del cambio. La intuición de la duración y sus implicaciones. La denuncia del asociacionismo y los diversos planos de la libertad. La confusión de los problemas en "Materia y memoria". La concepción de la materia. La distinción y la unión de las dos memorias. La percepción pura. Una nueva fórmula de la relación del cuerpo con el espíritu.

Acabamos de dibujar la curva del pensamiento bergsoniano, tal como se ofreció, segmento por segmento, a la mirada de sus contemporáneos. Pero no hemos obtenido así de ella más que una visión exterior y discontinua. Nos es necesario ahora (y he aquí lo difícil), para penetrar en su sentido, descubrir el hilo continuo que enlaza sus porciones sucesivas, y para medir su alcance, precisarla en sus detalles, puesto que, en el sentimiento de su autor, procede toda entera de un impulso único y encuentra su justificación en su fecundidad.

Se dice corrientemente que la filosofía bergsoniana es una filosofía de la intuición; y esto es verdad, sin duda, a condición de que lo entendamos bien. Porque, como veremos, solo progresivamente llegó a la noción de intuición. Fue primero, y continuó siéndolo antes que nada, una filosofía de la duración. Bergson mismo lo declaró repetidas veces de la manera más categórica[41]. El nudo

[40] Véase sobre este punto J. Chevalier, "Comment Bergson a trouvé Dieu", en *Cadences*, II, Plon, 1951, págs. 70-88, así como las *Conversaciones con Bergson*, págs. 351-65, con la nota 2 de la pág. 354 en la ed. esp. Decimos: *o reencontrar*, porque una carta de filicitación del nuevo año dirigida a sus padres el 31 de diciembre de 1865, cuando tenía tan solo seis años, y que figuró en la Exposición Bergson de la Biblioteca Nacional, en junio de 1959, hace pensar que Bergson niño había recibido una educación religiosa.

[41] Sobre todo en una carta al filósofo danés Höffding, publicada a continuación de la obra que este le había consagrado *(La philosophie de Bergson*, Alcan, 1916, págs. 157-65), y que podrá encontrarse en los *Ecrits et paroles*, III, págs. 455-58: "A mi parecer, todo resumen de mis puntos de vista los deformará en su conjunto y los expondrá, por esto mismo, a una multitud de objeciones, si no se tiene en cuenta, ante todo, y no se vuelve sin cesar a lo que yo considero como el centro mismo de la doctrina: la intuición de la duración... La teoría de la intuición, sobre la que insiste usted mucho más que sobre la de la duración, se desenvolvió a mis ojos mucho después de esta: deriva de ella y solo por ella puede ser comprendida..." (pág. 456). Cf. el *Bergson* de J. Chevalier (Plon), págs. 71 y sgs., donde se encontrará un análisis muy sugestivo de la intuición bergsoniana, comparada a "un bulbo cuyas hojas, semejantes a vainas, se encajan unas en otras alrededor de la yema central de la que saldrá el tallo aéreo"; para descubrir esa yema central sin pretender encerrarla en una fórmula, habrá que separar una a una las envolturas sucesivas (pág. 74).

de la doctrina, el "centro de fuerza" del que parte "el impulso que nos da la intuición misma"[42], es la propia intuición de la duración. De ella partió el filósofo[43], y a ella hubo de volver, a cada dificultad y a cada problema nuevos, para cobrar en ella nuevas fuerzas[44]; y bajo su luz hemos de colocarnos para comprender en su sentido auténtico todas sus afirmaciones[45]. Pero esta intuición no surgió repentinamente y sin esfuerzo; brotó de una reflexión sobre la naturaleza del movimiento, suscitada por el estudio de la mecánica, cuyos resultados tomaron cuerpo por la crítica de los argumentos de Zenón de Elea[46]. Puede decirse, pues, que procede de una intuición, o de una percepción, del cambio; y es altamente significativo a este respecto que la última obra de Bergson, la compilación de sus ensayos sobre el método, se titule *La pensée et le mouvant*[47]. Cuando, bajo la presión de las críticas que pretendían oponerlo a toda la tradición filosófica anterior, reflexionó sobre la historia del pensamiento occidental para situar en ella su propio

[42] Según las expresiones de *La intuición filosófica*, pág. 152 (132) (página 1144 en la ed. esp.).

[43] Cf. la carta a James, citada en las págs. 516-17. Se cuenta que Bergson, apremiado por una de sus admiradoras que le pedía que resumiese su filosofía en unas cuantas fórmulas, le contestó simplemente: "He dicho que el tiempo existía y que no era el espacio" (R. M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, págs. 51-52).

[44] Véase, p. ej., en *L'évolution créatrice* el comienzo, págs. 1-8 (1-7) (páginas 475-81 en la ed. esp.).

[45] Véase la carta a Höffding ya citada.

[46] Cf. *La pensée et le mouvant*, págs. 8-10 (2-4) (págs. 1031-033 en la ed. esp.), la carta ya citada a James, así como J. Chevalier, *Bergson*, págs. 49-51, y las indicaciones de las notas históricas de la edición del centenario, págs. 1541-543, sobre todo el resumen del *Diario* de Ch. Du Bos. Es digno de hacer notar el hecho de que Bergson vuelva sobre los argumentos de Zenón de Elea en todas sus obras.

[47] Véase especialmente en esta obra las dos conferencias sobre *La percepción del cambio* (págs. 1153-183 en la ed. esp.), que presentan toda la filosofía nueva bajo este aspecto, especialmente los primeros y los últimos párrafos, así como el final de la primera conferencia (págs. 1164-165 en la ed. esp.). Adviértase que la percepción del cambio es denominada aquí intuición del cambio.

esfuerzo, esta historia se le apareció como la de las dificultades que el espíritu humano experimentó para pensar verdaderamente el devenir, y este esfuerzo como una tentativa para superar esas mismas dificultades [48]. Es este también uno de los puntos sobre los que se centró el ataque a su filosofía; su doctrina fue calificada de movilismo y considerada como un retroceso que nos lleva a la cosmogonía de Heráclito [49]. Es indispensable, por tanto, para que no caminemos en falso, fijar con precisión su orientación en este punto.

Si, pues, no queremos detenernos en la letra de sus fórmulas, aislándolas de su contexto fundamental, sino referirlas a los análisis que expresan, llegaremos a percibir claramente que apuntan a tres hechos esenciales [50]. El primero y el más fundamental (porque es el que nos revela los otros dos) es la indivisibilidad del cambio. El movimiento puede, en efecto, dividir el espacio que recorre en un cierto número de saltos, de pasos o de etapas, que introducen en él una discontinuidad; cada uno de estos pasos o de estos saltos es en sí mismo indivisible. Esta indivisibilidad es lo que le separa

[48] Véase el capítulo cuarto de *L'évolution créatrice*, que concluye definiendo la filosofía, referida a su función propia, como "la profundización del devenir en general" (pág. 399) (369) (pág. 831 en la ed. esp.). La ojeada sobre los sistemas no es, como lo indica la nota preliminar, página 295 (272) (pág. 740 en la ed. esp.), más que el resumen de los puntos de vista desenvueltos de 1900 a 1904 en los cursos del Colegio de Francia, y cuyo tema está esbozado en la última parte de la *Introducción a la metafísica*, especialmente en el § IX, págs. 245-53 (217-225) (páginas 1220-229 en la ed. esp.). Creemos que constituye una respuesta al requerimiento de Jacob que, en un vigoroso artículo de la *Revue de métaphysique et de morale* (marzo de 1898, págs. 170-201), sobre "La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui", condenaba la segunda, que, según él, tenía a Bergson como su principal representante (pág. 177, cf. pág. 201) y la apremiaba para que confesase, si no quería renunciar a sus tesis principales, que había "roto con la gran tradición de un Platón, de un Aristóteles, de un Descartes y de un Leibniz" (pág. 186). Véase L. Husson: *L'intellectualisme de Bergson*, págs. 36-54.

[49] Véase, p. ej., J. Benda, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, París, Mercure de France, 1912, y, en otro sector de opinión, J. Maritain, *La philosophie bergsonienne* (Rivière), 2.ª ed., págs. 196-204, 371 y 398. El reproche está ya formulado en el artículo de Jacob, citado en la nota precedente, y por Rauh en un artículo de la misma *Revue de métaphysique* de noviembre de 1897, págs. 659-81, y enero de 1898, páginas 29-51, sobre *La conscience du devenir*. Se encontrará la respuesta de Bergson en la introducción a *La pensée et le mouvant*, págs. 109-11 (95-97) (págs. 1109-111 en la ed. esp.).

[50] Sobre lo que sigue, véase especialmente: *Essai*, págs. 84-91 (82-89) (páginas 128-34 en la ed. esp.); *Matière et mémoire*, págs. 207-24 (209-26) (págs. 410-25 en la ed. esp.); *L'évolution créatrice*, págs. 323-41 (298-315) y 356-63 (328-35) (págs. 764-80 y 792-800 en la ed. esp.); la introducción a *La pensée et le mouvant* ya citada, y en la misma obra, la *Introducción a la metafísica*, así como la segunda conferencia sobre *La percepción del cambio*, págs. 179-99 (157-76) (págs. 1166-183 en la ed. esp.).

de su trayectoria, que es, lo mismo que toda extensión, indefinidamente divisible; porque no consiste, como ella, en una sucesión de puntos, sino en el paso de un cierto punto de partida a un cierto punto de llegada. Esta misma indivisibilidad nos trae una solución a la aporía de los eleatas. El artificio del razonamiento por el que Zenón hace el movimiento lógicamente inconcebible consiste en imponerle una ley de descomposición que no es la suya. Es claro que Aquiles no alcanzará a la tortuga si se le obliga a caminar a paso de tortuga; y esto es precisamente lo que se hace al medir su avance con la misma unidad. Pero la verdad es que se desplaza según otro ritmo, porque quizá no alcanza a la tortuga, pero la sobrepasa. Desde el momento que se distingue así el movimiento del espacio, es fácil comprobar que se supera el concepto de relatividad, porque se deja de reducirlo a una simple variación de distancia, por definición recíproca (puesto que el alejamiento entre dos objetos será el mismo, sea cual sea el que se haya desplazado), para poner el acento sobre el cambio de aspecto, de estado o de cualidad, de los que esta variación es el efecto o el signo. Hay, pues, movimientos reales que son transformaciones mejor que transportes [51].

Estas observaciones son simples; y si Bergson se hubiese atenido exclusivamente a ellas, se le habría reprochado tan solo, después de veinte siglos de especulación, el reducir el pensamiento científico y filosófico a las evidencias del sentido común. Lo que precisamente produjo escándalo fue el contenido metafísico que extrajo de estas evidencias. Si el movimiento, lejos de dar cuenta del cambio, como quería el mecanicismo, no es más que una forma secundaria de él, es necesario, para aprehender su naturaleza profun-

[51] Sean dos móviles, A y B, primero vecinos, que se apartan el uno del otro. Su desplazamiento es puramente relativo para el geómetra, que se limita a medir sus distancias sucesivas, porque puede atribuirse a uno de los dos, o al otro, o a los dos conjuntamente (por relación a un punto de referencia que se supone inmóvil), sin modificar en nada esta medida. Pero hay algo absoluto: se trata del cambio de la distancia, que implica una modificación en la configuración o en la estructura del sistema constituido por los dos móviles. Considerados en el interior del sistema, los movimientos son relativos, pero la transformación del sistema es "una realidad verdadera y en cierto modo independiente" [*Matière et mémoire*, página 224 (226) (pág. 425 en la ed. esp.)]. Bergson dice en este pasaje que "el movimiento real es antes el transporte de un estado que de una cosa". Nos parece más claro reservar la palabra transporte, conforme al uso corriente, para el desplazamiento de una cosa, y hablar de transformación. La expresión de transporte de un estado se encuentra en el texto precedida y explicada por las de modificaciones, perturbaciones, cambios de tensión y de energía, que nosotros evitamos aquí porque implican la concepción de la materia que el contexto deduce de este análisis del movimiento, pero que en este punto de nuestra exposición es necesario reservar. Lo que es cierto, de cualquier manera que se lo exprese, es que "algo pasa efectivamente" [*Matière et mémoire*, pág. 217 (219) (pág. 418 en la ed. esp.)].

da, renunciar a buscar por debajo de él un objeto inerte e invariable, al que vendría a añadirse como un accidente: es inherente al móvil, y este forma una unidad con él. Y si el cambio es una transformación, es preciso, para pensarlo, renunciar a buscar por debajo de él cosas estables sobre las que estados sucesivos y discontinuos vendrían a enhebrarse, a la manera de esos anillos que los niños desenganchan con su varilla, dando vueltas con sus caballos de madera [52]. Es preciso, pues, extraer de este movimiento la movilidad, y de este cambio la mutabilidad, que constituyen su esencia. Esta movilidad y esta mutabilidad son la verdadera realidad; no existe otra cosa que una continuidad indivisible de cambio [53]. Esta afirmación, repetida con frecuencia en formas diversas, pareció a los críticos de nuestro filósofo, y también (por qué no decirlo) a algunos de sus admiradores, disolver las existencias en un flujo inaprensible. Pero fue tan solo porque, contrariados o seducidos por este aspecto de la doctrina, no vieron la cara opuesta. Basta leer para ello las primeras páginas de *La evolución creadora*. Se verá ahí que si la existencia, tal como la aprehendemos en nosotros, es cambio, no por ello es evanescente; porque este cambio no consiste en una supresión ni en una sustitución, sino en un enriquecimiento o en un aumento, que conserva, condensa y prolonga el pasado, añadiéndole algo nuevo para integrar uno y otro en lo actual; nuestro ser presente encierra, aunque sobrepasándola, nuestra historia entera [54]. Ahora bien: nos lo repite este texto y la *Introducción a la metafísica* nos lo había dicho ya [55], es por analogía con esta existencia como debemos, *mutatis mutandis,* aplicarnos a concebir todas las demás, que difieren de ella por su plenitud y por su grado de concentración. En todas, aunque en una forma más o menos flexible, la indivisibilidad del cambio implica la conservación del pasado en el presente. Por consiguiente, la idea del cambio no excluye la idea de sustancia; la determina y la hace a la vez más flexible. Desde el instante que el pasado forma cuerpo con el presente, hay una sustancialidad del cambio [56]. Si el equívoco surgió

[52] *L'évolution créatrice*, págs. 352-53 (325) (pág. 790 en la ed. esp.).

[53] Véase en particular en la segunda conferencia sobre *La percepción del cambio* las págs. 185-89 (163-67) (págs. 1171-174 en la ed. esp.). La idea de que es preciso extraer del movimiento la movilidad que es su esencia se encuentra expresada en el *Essai*, pág. 85 (83) (pág. 128 en la ed. española), y de nuevo en *Matière et mémoire*, pág. 217 (129) (págs. 337-38 en la ed. esp.).

[54] *L'évolution créatrice*, págs. 1-8 (1-7) (págs. 482-88 en la ed. esp.).

[55] *La pensée et le mouvant*, págs. 233-38 (207-11) (págs. 1211-214 en la ed. esp.).

[56] El texto esencial sobre este punto se encuentra en *La percepción del cambio*, págs. 189-96 (167-73) (págs. 1174-180 en la ed. esp.). La expresión de sustancialidad del cambio aparece un poco antes, pág. 187 (165)

en este punto fue debido, sin duda, como se dice en una preciosa nota añadida a *Pensamiento y movimiento* [57], a que, al leer los textos, se permaneció en la óptica del tiempo espacializado, en lugar de hacer el esfuerzo necesario para comprenderlos a la luz de la noción de duración.

Nos vemos llevados así a esta noción, clave de bóveda de toda la doctrina. Presenta, también, una pluralidad de aspectos complementarios. Tal como se desprende en su origen de una crítica del tiempo matemático, se define por la interpenetración de sus elementos [58]. La ciencia y ya, desde luego, el sentido común, se representan el tiempo bajo la forma de una línea continua, indefinidamente divisible, cuyas partes son exteriores unas a otras, y medible. Ahora bien: esta representación no es más que una figuración simbólica, porque supone que el espíritu abarca de una vez los momentos que distingue, y, por tanto, que, tratándolos como coexistentes, los proyecta en el espacio, o, si se prefiere, que sustituye su curso mismo por el trazado en el espacio de las posiciones sucesivamente ocupadas por un móvil. Traduce, por tanto, la sucesión en simultaneidad. Para dar su sentido a esta traducción, se necesita una conciencia que retenga el pasado sin permanecer en él, es decir, que lo prolongue en el presente para organizarlo con él, porque tiene la experiencia de la duración, que es esencialmente enlace del presente con el pasado, "continuación de lo que no es ya en lo que es" [59]. Esta duración es como una frase musical cuyas notas se funden las unas en las otras. Para pensarla hay que distinguir de la multiplicidad numérica, que es multiplicidad cuantitativa de unidades homogéneas alineadas en el espacio, una multiplicidad cualitativa que consiste en la implicación mutua de elementos heterogéneos. Esta segunda multiplicidad no es, como la primera, la de una suma que pueda obtenerse por adición, sino la de una totalidad, anterior y superior a los elementos que el análisis solo podrá extraer sistematizándolos [60]. Tal es su carácter fundamental. Pero otros dos vienen a añadírsele, o mejor a formar

(pág. 1173 en la ed. esp.). Está desenvuelta, pág. 197 (174) (pág. 1181 en la ed. esp.) donde se dice, de una parte, que "la sustancia es movimiento y cambio", y de otra, que "el movimiento y el cambio son sustanciales". *L'évolution créatrice* decía ya, pág. 4 (485 en la ed. esp.) que "no hay trama más resistente ni más sustancial" que el tiempo.

[57] Pág. 185 (163) (pág. 1171 en la ed. esp.).

[58] Para lo que sigue, véase el *Essai*, cap. II, espec., págs. 57-97 (56-96) (págs. 1074-110 en la ed. esp.) y 104-06 (102-04) (págs. 1116-118 en la ed. esp.), y también *Durée et simultanéité*, cap. III, págs. 54-90.

[59] *Durée et simultanéité*, pág. 62. Véase el conjunto del pasaje (páginas 54-62).

[60] Cf. sobre este punto la "Introducción a la metafísica", en *La pensée et le mouvant*, págs. 206-33 (182-207) (págs. 1188-211 en la ed. esp.).

cuerpo con él: la *invención* y la *tensión.* El primero aparece en el capítulo III del *Ensayo* en la demostración de la libertad; pero no revelará todas sus implicaciones más que en *La evolución creadora,* donde ofrecerá, como el título mismo lo indica, el tema central. La noción de la causalidad que las ciencias de la naturaleza aplican en la óptica del tiempo especializado no podría ser válida en la de la duración, porque implica la distinción, imposible en una duración que se dilata en su avance, de fenómenos elementales, susceptibles de repetirse, entre los que pueden establecerse equivalencias. En la duración no tenemos ya trato alguno con las *cosas,* que permanecen idénticas a sí mismas, aunque puedan componerse o descomponerse de manera variable, e incluso desplazarse, pero con "un progreso indivisible y global"[61]. El tiempo verdadero, dirá *La evolución creadora,* "es invención, o no es absolutamente nada"[62]. Invención es, incluso, un término poco expresivo. Tomando esta palabra en el sentido que toma al nivel de la experiencia humana, debemos hablar de *creación*[63]. Se puede, pues, decir de la duración, a condición de guardarse de la burda interpretación que tendería a erigirla en entidad explicativa, que es creadora. Pero la creación, lo mismo que la implicación mutua, implica una tensión. Ahora bien: una tensión es susceptible de grados; y así, la noción de tensión permite extender el alcance de la noción de duración, llevándonos a distinguir diversos órdenes de realidad, pero también a comprender cómo pueden articularse entre sí sin reducirse unos a otros. Es ella, como veremos, la que ofrecerá en *Materia y memoria* la solución de los problemas planteados por la distinción entre el espíritu y la materia, por la unión del alma con el cuerpo y por la inserción de la libertad en el mundo, luego en *La evolución*

[61] *Durée et simultanéité,* pág. 62. La oposición entre las *cosas* y los *progresos* es uno de los temas del *Essai.*

[62] *L'évolution créatrice,* pág. 369 (341) (pág. 805 en la ed. esp.). Esta fórmula aparece subrayada.

[63] Véase *L'évolution créatrice,* págs. 260-62 (240-42) (págs. 709-11 en la ed. esp.), donde se dice que esta idea "se confunde con la de crecimiento". Es precisamente en esta obra donde aparece en primer plano; pero la palabra se encontraba ya en *Matière et mémoire,* pág. 249 (251) (página 446 en la ed. esp.) y en la carta dirigida en 1903 a L. Brunschvicg para precisarle la concepción de la libertad en el *Essai (Ecrits et paroles,* pág. 195). Como lo explica muy bien M. Gouhier *(Bergson et le Christ des Evangiles,* págs. 118-23), las perspectivas de Bergson son, en este punto, inversas a las de los filósofos anteriores: la idea de creación que apuntaba, conforme a su origen religioso, a un acto específicamente divino, aunque pudiendo calificar seguidamente, por analogía y en un sentido relativo, actos humanos, expresa para él un hecho de experiencia, a partir del cual se elevará a una actividad de orden superior, e incluso, en *Las dos fuentes,* trascendente: "Constata que existen criaturas antes de preguntarse si existe un Creador, y este último sólo podrá aparecer en la cima de una jerarquía de criaturas."

creadora, por una marcha de sentido inverso, el camino para elevarse hasta la concepción del principio de la vida[64]. Es verdad que no aparecerá explicada más que en estas dos obras, pero se verá entonces que es ella la que expresa el carácter primordial. La expresión más plena de la intuición de la duración es probablemente la que *La evolución creadora* nos presenta en el momento decisivo en que el filósofo recobra su impulso para intentar esbozar conjuntamente la génesis ideal de la materia y la de la inteligencia humana[65].

Se ve en todo caso a través de este breve análisis que esta intuición, como lo subrayan las confidencias de *Pensamiento y movimiento,* reveló todo su contenido solo de una manera progresiva, aplicándose a los problemas sucesivamente considerados a su luz[66]. Es el momento de ver también cómo, a su vez, iluminó estos problemas, puesto que la ambición de nuestro autor no fue otra que la de constituir una filosofía capaz, al igual que la ciencia, de ofrecernos la solución precisa de problemas particulares[67].

Estos problemas se nos aparecen formando haces, y cada una de las cuatro grandes obras resuelve conjuntamente varios, mostrando la solidaridad existente entre ellos. Muchos de los equívocos a que sus conclusiones dieron lugar provienen precisamente de que se aisló algunas de sus conclusiones, cuando su sentido auténtico se revela tan solo a través de su complementariedad. El *Ensayo* se presenta en su Introducción como una demostración (en el sentido físico y no matemático) de la libertad; pero su título le asigna un objeto mucho más amplio: poner en cuestión la psicología entonces reinante; y estos dos objetos forman realmente uno solo, porque el problema de la libertad es considerado aquí como la ilustración más tópica de los extravíos de la psicología[68]. Se trata, según una excelente fórmula de M. Jankélévitch[69], de denunciar la

[64] Para la aplicación a la materia, véase en *Matière et mémoire,* páginas 225-33 (226-35) y 275-77 (276-79) (págs. 425-32 y 467-69 en la ed. española). La marcha inversa está ya considerada en la "Introducción a la metafísica", inserta en *La pensée et le mouvant,* especialmente págs. 237-38 (210-11) (págs. 1214-215 en la ed. esp.), así como en la Introducción a la misma obra, pág. 61 (50-51) (págs. 1068-069 en la ed. esp.).

[65] *L'évolution créatrice,* págs. 218-20 (201-03) (págs. 672-74 en la ed. española).

[66] Cf. *La pensée et le mouvant,* págs. 39-41 (31-32), 90-94 (78-81) y 156-58 (136-38) (págs. 1051-052, 1093-096 y 1147-149 en la ed. esp.).

[67] *Ibid.,* págs. 1-2 y 157 (137-38) (págs. 1148-149 en la ed. esp.).

[68] *Essai,* pág. VII (3) (pág. 53 en la ed. esp.), donde el problema de la libertad es dado como un ejemplo, y 184 (180) (pág. 221 en la ed. española), donde es presentado como el equivalente de lo que fueron para los antiguos los sofismas de la escuela de Elea.

[69] Véase Jankélévitch: *Bergson* (P.U.F.), 1.ª ed., pág. 4.

extensión abusiva a las realidades espirituales de un método que no tiene sentido más que con relación a las realidades materiales. La vida mental, tal como es dada a una conciencia atenta, contrasta con los fenómenos materiales por tres rasgos fundamentales. Está constituida por estados heterogéneos, que no son cantidades susceptibles de ser medidas, ni siquiera, hablando con propiedad, magnitudes susceptibles de aumentar o disminuir. No yuxtapone, no asocia ni combina estos estados a la manera de los cuerpos, sino que los funde unos en otros de manera que forma con ellos un conjunto original en el que toman un valor nuevo. En fin, sus fases sucesivas no se determinan las unas por las otras como los movimientos que miden los físicos, sino que cada una de ellas, aun prolongando las que le preceden, añade a ellas "algo absolutamente nuevo", manifestando sobre ellas un progreso "como el fruto sobre la flor" [70]. Ahora bien: las exigencias de la vida social, que nos obliga a buscar entre nuestras existencias personales un común denominador, unidas a las del lenguaje, que no puede expresar nuestras ideas y nuestros sentimientos más que distinguiéndolos unos de otros, nos obligan en el uso corriente a representarnos nuestra vida interior en formas tomadas del mundo exterior, y sustituyen así su aprehensión directa por una figuración simbólica. Las dificultades de la psicología provienen de que es víctima de esta traducción, que, tomada al pie de la letra, la introduce en falsos problemas. Para escapar a ellos, debe tratar de buscar bajo sus expresiones la realidad que recubren, es decir, corregir, rectificar la introspección atravesando por medio de una aguda crítica de las nociones o de las imágenes de que hace uso para expresarse la pantalla que el lenguaje y la vida social interponen entre la conciencia y sus datos inmediatos.

El *Ensayo* tendía, pues, a renovar a la vez, y el uno por la otra, el método de la psicología y la concepción que esta ciencia se forjaba de su objeto. No podremos apreciar su alcance si no estamos en posesión de las explicaciones complementarias que fueron ofrecidas por los trabajos posteriores. Pero desde ahora, y para prevenir todo error, hemos de disipar los malentendidos cometidos por los lectores que, sin contar con estos trabajos o, más tarde, sin arrojar la luz precisa sobre sus antecedentes, buscaron en este primer libro la solución completa y definitiva de los problemas que abordaba. Estos malentendidos son especialmente graves en lo que respecta a los capítulos II y III [71]. El segundo nos lleva a distinguir dos aspectos de la vida consciente, que responden a las dos formas de multiplicidad y a la oposición de la duración real al tiempo matemático; un *yo* compuesto de estados distintos, estables e impersonales, cuya imagen está tomada por la psicología asociacionista del lenguaje y de la vida social, y el *yo* vivo, coincidente con una serie dinámica de estados que se penetran unos a otros y que la conciencia puede reencontrar por un vigoroso esfuerzo de análisis [72]. Ahora bien: es capital hacer notar aquí que esta distinción tiene una doble significación: se aparece primero como la de un *yo* semejante al *yo* real, por ser el *yo* subdividido algo así como la sombra, o el fantasma, del *yo* verdadero proyectado en el espacio homogéneo [73]; pero es también la de un *yo* superficial a un *yo* fundamental o profundo. Porque "el *yo*, en tanto que percibe un espacio homogéneo, presenta una cierta superficie", sobre la que se constituye "una corteza exterior de hechos psicológicos claramente dibujados, separados unos de otros, fijos por consiguiente"; y "el mismo mecanismo por el que nos explicábamos nuestra conducta terminará por gobernarla". En otros términos, nuestra vida psicológica se representa en niveles diferentes, o, para emplear un vocablo que no es del lenguaje bergsoniano, pero del que autores recientes hicieron amplio uso, de una manera más o menos auténtica. Hay en nuestro pensamiento ideas hechas que flotan en la superficie de nuestra conciencia como hojas muertas sobre el agua de un estanque, y en nuestra actividad una parte no despreciable de automatismo, a la que se aplica la teoría asociacionista [74]. La libertad, lo mismo que la invención intelectual, admite grados; solo se realiza en la medida en que el conjunto de nuestras ideas y de nuestros sentimientos, de nuestras inclinaciones y de nuestras aspiraciones se funden entre sí de tal manera que el acto realizado compromete y expresa nuestra personalidad entera [75].

Pero es precisamente aquí, en esta definición de la libertad, a la que aboca el capítulo III, donde se produjo el contrasentido mayor [76]. Las expresiones empleadas por Bergson hicieron pensar que, al medirse la libertad por el grado de profundidad y de integración de los móviles y de los motivos que distingue el análisis, y no por su grado de reflexión o de racionalidad, no era otra cosa

[70] Estas fórmulas fueron tomadas de la exposición retrospectiva que *Matière et mémoire* da, pág. 205 (207) de las conclusiones del *Essai*.

[71] Reservamos el decir algo sobre el primero para otro párrafo posterior (págs. 561-62).

[72] *Essai*, págs. 97-106 (96-104) (págs. 143-49 en la ed. esp.).

[73] *Essai*, págs. 97-104 (96-102) (págs. 143-47 en la ed. esp.).

[74] *Ibíd.*, págs. 125-31 (123-28) y 182 (178) (págs. 167-72 y 220 en la edición española).

[75] *Ibíd.*, págs. 132 (129-30) y 167-69 (165-66) (págs. 173-74 y 207-08 en la ed. esp.).

[76] Para el desenvolvimiento de lo que sigue, véase L. Husson, "Les aspects méconnus de la liberté bergsonienne", en *Les études bergsoniennes* (A. Michel), vol. IV, págs. 159-201.

que nuestra espontaneidad, de tal suerte que las pasiones y los vicios enraizados en el corazón del ser la realizarían mucho mejor que los actos razonados o virtuosos verificados con esfuerzo[77]. Pero esto solo sería verdad si la investigación se cerrase con el *Ensayo.* Es exacto que la noción de la libertad engloba en este estadio del estudio la causalidad psicológica entera[78]; pero no debemos concluir de ello que esta definición genérica excluye toda especificación ulterior. Porque *Materia y memoria,* distinguiendo en la libertad una infinidad de grados, que corresponden a las diversas intensidades de la memoria que se manifiestan en la estructura misma del organismo por la complejidad creciente del sistema nervioso[79]; luego *La evolución creadora,* precisando la diferencia radical que separa el hombre del animal[80], y, en fin, *Las dos fuentes,* exponiendo cómo el hombre, para escapar al capricho, tiene necesidad de ser disciplinado por la obligación social y cómo la moral abierta y el misticismo pueden liberarlo a la vez de esta obligación y de este capricho haciéndole dar un salto fuera de la naturaleza[81], recortaron poco a poco los diversos tipos de libertad moral en el cuadro del libre albedrío propuesto por el *Ensayo.* El *Ensayo,* por su parte, no habría podido hacerlo sin faltar a la regla que Bergson se impuso siempre de no "enunciar nunca una conclusión que sobrepase de algún modo las consideraciones empíricas en las que se funda"[82]. Era suficiente, para rechazar el determinismo, mostrar que implicaba una concepción errónea de la causalidad psíquica en general. El momento de diversificar esta causalidad vendría dado más tarde.

Pasemos a *Materia y memoria.* Es, con mucho, el libro más difícil; pero es también, sin duda, el libro decisivo, el que amplió las perspectivas, primero estrechas, de la doctrina. Es en todo caso—y Bergson mismo lo subrayó—el libro en el que el embrollo de los problemas es más considerable; pero este embrollo o confusión le resulta esencial, y una de las razones por las que es reputado de oscuro y por las que produjo tantos equívocos estriba

[77] Véase, p. ej., entre muchas otras críticas, M. Pradines: *Traité de psychologie générale,* P.U.F., t. III, págs. 372-73, 376, 380, del que están tomadas varias de nuestras fórmulas.

[78] Como Bergson mismo escribió a L. Brunschvicg *(Ecrits et paroles,* página 195): "O la libertad no es más que una palabra vacía, o es la causalidad psicológica misma."

[79] *Matière et mémoire,* págs. 247-48 (249-50) y 277-79 (279-80) (páginas 444-45 y 469-71 en la ed. esp.).

[80] *L'évolution créatrice,* págs. 198-200 (183-86) y 286-87 (264-65) (páginas 655-59 y 732-34 en la ed. esp.).

[81] *Les deux sources,* caps. I y III.

[82] Carta al reverendo padre De Tonquédec del 12 de junio de 1911 *(Ecrits et paroles,* pág. 365).

precisamente en que se han extraído de él con demasiada frecuencia las tesis más fáciles, o las más sorprendentes para sus lectores, sin conceder una atención suficiente a las demás. El subtítulo nos advierte ya que se trata de un estudio de la relación del cuerpo con el espíritu; y tal es, en efecto, su problema central[83]. Pero inicialmente este problema es abordado y tratado en función de otro, que lo impuso, que le ofreció el punto de partida—la consideración de los cuerpos vivos como centros de acción—y que, en fin, luego de haber permanecido como una filigrana a través de toda la investigación, pasa en las últimas páginas a primer plano: el problema de la libertad incompletamente resuelto por el *Ensayo;* porque este *Ensayo* no explica cómo la libertad, reconocida por él, puede conciliarse con el determinismo de los fenómenos naturales, o, en otros términos, cómo la causalidad psicológica, que implica contingencia, puede insertarse, por intermedio de un ser encarnado, en un mundo en el que reina la causalidad física, regida por la necesidad[84]. Ahora, para dar un fundamento positivo a su solución, Bergson constriñe el problema haciendo recaer especialmente su análisis sobre el punto en el que esta solución se encuentra, en el estadio de la ciencia, con el obstáculo más temible: la localización cerebral de la memoria, e incluso de una manera todavía más precisa, la de las enfermedades de la memoria de las palabras, las afasias[85]; se ve llevado así a centrar su estudio sobre la memoria. Pero esto no es todo; la fórmula psicológica de la relación psicofísica envuelve una concepción de las relaciones entre el alma y el cuerpo, de la que da una justificación, y sin la que, por lo demás, correría el riesgo de permanecer opaca para la inteligencia[86]; y esta concepción implica así mismo una teoría de la materia, que tiene como contrapartida, pero también como propedéutica, una teoría de la percepción[87]. El círculo se cierra aquí, porque la percepción nos conduce a la relación psicofísica, de la que constituye una ilustración privilegiada, puesto que nos ofrece el ejemplo de una operación mental colocada bajo la dependencia directa de fenómenos nerviosos, y también a

[83] Cf. el comienzo del cap. IV, pág. 198 (200) (pág. 402 en la ed. española).

[84] Véase el final del cap. IV, págs. 247-49 (249-51) (págs. 443-45 en la ed. esp.) y el de la conclusión, págs. 277-79 (279-80) (págs. 469-71 en la ed. esp.).

[85] Véase *La pensée et le mouvant,* págs. 91-92 (79) (págs. 1094-095 en la ed. esp.), así como en *Ecrits et paroles,* págs. 144-45, y cf. la introducción de las seis primeras ediciones (págs. 1490-491 de la edición del centenario).

[86] Véase el comienzo del cap. IV en *Matière et mémoire,* págs. 197-201 (199-203) (págs. 401-05 en la ed. española).

[87] *Ibíd.,* págs. 206-07 (208-09) (págs. 409-10 en la ed. esp.), así como las dos introducciones, y en *La pensée et le mouvant,* págs. 94-97 (81-83) (págs. 1096-099 en la ed. esp.).

la solución del problema de la libertad, porque en los seres vivos la facultad de percibir está ordenada a la facultad de actuar. Pero esto no deja de producir, si nuestra cuenta no miente, seis problemas diferentes. La construcción del libro no se aparece, sin embargo, como menos simple, una vez señalados sus diferentes ejes, aunque Bergson, introduciendo a su lector *in medias res,* según un método que le es familiar [88], haya desdeñado el indicarle su plan al comienzo de la obra. Esta se regula sobre el esquema del método experimental, tal como lo había trazado Claude Bernard, aplicándose a prolongar su aplicación en el orden metafísico. Comienza por despejar en el capítulo I de una reflexión sobre la percepción la hipótesis fundamental, cuya puesta a punto y verificación será exigida en el capítulo II a la teoría de la memoria, en tanto que el III desenvolverá sus consecuencias no solamente completando esta teoría, sino también iluminando sus diversas funciones mentales, y el IV se aplicará a clarificar sus implicaciones metafísicas [89].

Este orden se justifica por las exigencias del método bergsoniano, que, para alcanzar su fin, debe a la vez apoyarse en el análisis de los hechos positivos y conducir el espíritu del lector por medio de una propedéutica *sui generis* para formarse una nueva representación de las cosas. Para orientarse en la obra realizada y alcanzar su significación, podría procederse también de otra manera, tratando de descubrir cómo las conclusiones a las que llega resultan de una proyección sobre los hechos a causa de la intuición de la duración [90]. La imagen mediadora es—Bergson nos lo dice en las dos introducciones—la de los planos de conciencia a la que abocaba la distinción verificada por el *Ensayo* de los diversos grados de concentración y de profundidad en los que puede representarse la vida mental [91]. Esta imagen establece un paso de la representación (o de la intención) al movimiento, del espíritu a la materia, extendiendo al movimiento local y a la materia la intuición de la duración, afirmada primeramente por oposición a las representacio-

[88] Es lo que hace en sus cuatro grandes obras, formulando en las tres primeras su propósito por medio de un prólogo o de una introducción. Pero si las introducciones del *Ensayo* y de *La evolución creadora* ilustran al lector sobre el plan de la obra, ni uno ni otro de los prólogos sucesivos de *Materia y memoria* se toman esta precaución: se limitan a plantear y a comentar los problemas. ¿Es por ello por lo que Bergson juzgó necesario hacer seguir el libro de un resumen?

[89] Véase el final del cap. I y, en la conclusión, el comienzo del § 6, página 263 (265) (págs. 457-58 en la ed. esp.).

[90] Cf. *La pensée et le mouvant,* págs. 92-94 (80-81) (págs. 1095-096 en la edición esp.).

[91] Primera introducción, comienzo (1490); segunda introducción, pág. IX (7) (págs. 56-57 en la ed. esp.). Cf. en el *Essai,* págs. 102-04 (100-02) y 124-31 (122-28) (págs. 144-47 y 166-72 en la ed. esp.), así como lo dicho en las págs. 526-27.

nes que nos da la ciencia. Porque lleva al espíritu a concebir el movimiento como el desarrollo en el espacio de un cambio que se ofrece a la conciencia bajo la forma condensada de un acto, de una intención o de una cualidad, y la pura espacialidad, de la que resulta la impenetrabilidad de la materia, como un límite nunca alcanzado, puesto que hay en los cuerpos una cohesión y una especie de interacción entre ellos [92]. Ahora bien: esta representación nos ofrece, con la idea de tensión, la clave de todos los problemas que hemos enunciado. El espacio no es ya una propiedad de las cosas una especie de materia o de trama en la que se recortarían las distintas magnitudes; es tan solo el esquema de la divisibilidad infinita que tendemos, por decirlo así, por debajo de la materia para recortarla en objetos independientes que ofrecen una presa a nuestra acción [93]. La materia no es extensa; se extiende. Las cualidades sensibles que percibimos en ella se obtienen por la condensación, según nuestro ritmo de duración, de las conmociones casi instantáneas que se suceden en ella [94]. Los cuerpos vivos, realidades materiales, no podrían cobijar ni engendrar representaciones; no son más que centros de acción [95]. No podrían, pues, almacenar más que mecanismos motores, es decir, hábitos, pero no recuerdo alguno; y su papel en la memoria no puede ser otro que articular estos recuerdos en movimientos: gestos o lenguaje [96]. En fin, el proceso por el cual la conciencia alcanza a liberarse del determinismo y a insertar su acción en el mundo material consiste en la condensación que se opera en ella, por intermedio de la coordinación de los movimientos que el sistema nervioso realiza en el organismo, de los cambios que su desenvolvimiento escalona en el tiempo y dispersa en el espacio. Los cuerpos materiales están sometidos al determinismo, porque su extensión los reduce a recibir, sufrir y transmitir los movimientos que se producen en un punto del espacio y en un instante dado del tiempo. La potencia de acción de los seres vivos radica en su capacidad de reunir de algún modo en una percepción cargada de memoria todo un conjunto de impulsos re-

[92] Véase el cap. IV y cf. las observaciones del *Essai* sobre la impenetrabilidad de la materia, págs. 66-68 (65-67) (págs. 112-13 en la ed. esp.).

[93] *Ibid.,* págs. 233-44 (235-45) (págs. 432-40 en la ed. española), y en la conclusión, el § 9, págs. 273-75 (275-76) (págs. 466-67 en la ed. esp.).

[94] *Ibid.,* págs. 224-33 (226-35) (págs. 425-32 en la ed. española), y en la conclusión, el § 9, 2.°, págs. 275-77 (276-79) (págs. 466-67 en la ed. esp.). Cf. *La pensée et le mouvant,* págs. 89-90 (76-78) (págs. 1092-094 en la ed. española).

[95] Véase el cap. I, nota, págs. 1-4 (11-13), 14-17 (24-27), y el § 1 de la conclusión, págs. 251-52 (253-54) (págs. 233-36, 244-47 y 447-48, respectivamente, de la ed. esp.).

[96] Véase el final del cap. I, págs. 65-71 (77-80) (págs. 288-94 en la edición española).

partidos por la superficie de su cuerpo e incluso sobrevenidos a distancia, para hacer surgir de ellos un acto que, simple en su intención, no se realizará más que analizándose en una serie de movimientos sucesivos[97]. Es decir, ella es proporcional a su memoria, la cual aparece así como la señal de su espiritualidad.

No sería cosa de entrar aquí en el detalle de todas estas soluciones. Pero es indispensable, para una justa interpretación del pensamiento bergsoniano, denunciar el error corriente y ruinoso al que da lugar corrientemente la teoría de la memoria, y aclarar la noción, considerada como misteriosa, de la percepción pura.

Todo el mundo sabe que Bergson distinguió dos memorias: la memoria-hábito, que puede alojarse en el cuerpo, pero no puede consistir más que en montajes de movimientos, y la memoria pura, que nos procura una visión retrospectiva de nuestro pasado y no puede ser otra cosa que una función del espíritu. Pero se olvida con demasiada frecuencia que estas dos memorias no son, en el ser encarnado que nosotros testimoniamos, funciones independientes la una de la otra que se bastarían a sí mismas, sino los componentes de una función compleja que resulta de su concurso: la memoria-hábito puede, en su límite, representar sola, aunque sea generalmente iluminada más o menos confusamente por la memoria pura; pero esta se limita a conservar recuerdos que, cuando menos en el modo de existencia que nosotros conocemos, no pueden ser recordados más que por intermedio del cuerpo y, por tanto, por el juego de los mecanismos motores constituidos por la memoria-hábito[98]. Ahora bien: resulta de aquí que los recuerdos no toman la forma de recuerdos-imágenes sino en la medida en que, por esta llamada, son articulados en movimientos o en esbozos de movimientos; en el estado puro, tal como subsisten en el inconsciente, permanecen como puramente virtuales y no son en modo alguno

[97] Véase en el cap. IV, págs. 247-49 (249-51) (págs. 444-46 en la ed. española), y en la conclusión, págs. 277-79 (279-80) (págs. 469-71 en la edición española), y cf. en el cap. I, págs. 14-19 (24-29) (págs. 244-48 en la edición esp.).

[98] El texto mismo que plantea la distinción, págs. 75-89 (83-96) (páginas 297-307 en la ed. española), deducida del ejemplo de una lección aprendida de memoria, y que es calificado, pág. 81 (89) (pág. 302 en la ed. española), de "bastante artificial", introduce, pág. 78 (86) (pág. 299 en la edición esp.), su enunciado en estos términos: "Llevando hasta el fin esta distinción fundamental, podrían representarse dos memorias teóricamente independientes", y termina, pág. 87 (95) (pág. 307 en la ed. esp.), por presentar estas dos memorias como "dos formas extremas", entre las que hay una serie de "formas intermedias". El cap. II, que somete a discusión las localizaciones cerebrales, no discute que el cerebro tenga un papel en la memoria; trata de mostrar que no es el órgano de la conservación, sino el de la llamada.

individualizados. Es, pues, un contrasentido representarse la memoria pura como un receptáculo de imágenes. Bergson se prestó, sin duda, en numerosos textos a este contrasentido al decir, para rechazar la tesis, entonces generalmente admitida, de una conservación de recuerdos en el cerebro, que estos permanecían en estado inconsciente en el espíritu. La interpretación literal de estas fórmulas, que implicarían un retorno al asociacionismo rechazado por el *Essai*—¡como si el *yo* pudiese ser el "polípero de imágenes" definido por Taine!—, no está excluida solamente por el artículo sobre *El esfuerzo intelectual,* que muestra en el esfuerzo de llamada el desenvolvimiento en imágenes de una representación de conjunto, actualizándose el *esquema dinámico* en la conciencia en virtud de este mismo desenvolvimiento; lo está ya por el capítulo III de la obra, que se aplica a describir el progreso continuo por el cual la imagen solamente virtual que es el recuerdo puro llega a tomar cuerpo obteniendo del organismo sus marchas útiles[99]. La conservación automática del pasado que constituye la memoria pura no es, como lo sugieren ciertas expresiones que no pueden tener más que un sentido figurado, un registro que alinease los acontecimientos o los estados vividos en una especie de espacio interior en el que conservasen una existencia distinta; es la integración del pasado que resulta esencial a la duración. La memoria no es para Bergson una "facultad especial cuyo papel consista en retener el pasado para verterlo en el presente"[100]; en realidad es una con la conciencia, porque la conciencia dura. Hay, en un sentido general de la palabra, memoria dondequiera que hay duración; no, sin duda, una "memoria personal, exterior a lo que ella retiene, distinta de un pasado cuya conservación aseguraría", sino una "memoria interior al cambio mismo", "continuación de lo que no es ya en lo

[99] Véase para más detalles en las *Actes du Congrès Bergson,* tituladas *Bergson et nous,* t. I, págs. 157-62, la comunicación de L. Husson sobre *La portée lointaine de la psychologie bergsonienne,* y t. II, págs. 60-61, las observaciones del mismo con respecto a otras comunicaciones. Las correcciones ofrecidas en el texto definitivo del cap. II entre su publicación en la *Revue philosophique* en marzo y abril de 1896 y la publicación del libro a fines del mismo año, que se encuentran en el aparato crítico de la edición del centenario, son a este respecto muy significativas. No manifiestan en modo alguno, como se ha sostenido (A. Robinet en *Les études philosophiques* de 1960, núm. 3, págs. 375-88), una evolución del pensamiento de Bergson (que, dada su unidad, hubiera exigido una refundición total del libro *in extremis);* pero se ve ahí cómo Bergson trata de prevenir los malentendidos a los que le exponía el lenguaje a él sugerido por el estado de las opiniones.

[100] "La percepción del cambio", en *La pensée et le mouvant,* página 193 (170) (pág. 1177 en la ed. esp.). Véase el conjunto de las páginas 190-96 (167-73) (págs. 1174-180 en la ed. esp.), que es decisivo.

que es"[101]. La memoria, en el sentido más especial que esta palabra toma en el hombre, no es más que la emergencia de esa memoria fundamental en un ser en el que, según la frase profunda de Ravaisson con la que concluye el capítulo III de *Materia y memoria,* la materialidad introduce el olvido, y manifiesta "la fuerza interior que permite al ser separarse del ritmo en el que transcurren las cosas y retener cada vez mejor el pasado para influir cada vez más profundamente el porvenir"; es "síntesis del pasado y del presente en vista del porvenir"[102].

La noción de la percepción pura, aunque tuvo menos éxito que la de la memoria pura, no por eso fue mejor comprendida. El epíteto tiene el mismo sentido en los dos casos. Señala que la función, o la operación, de que se trata no es dada en la experiencia concreta de manera aislada, sino en un complejo del que es preciso extraerla. No es, sin duda, algo abstracto, si se entiende por abstracción un análisis artificial, sino que es el núcleo de una operación que no se reduce a ella. Para obtenerlo hay que despojar la percepción concreta y no retener de ella más que el elemento de base[103]. Habrá que comenzar por retirar de ella los recuerdos, que completan la experiencia presente, enriqueciéndola con la experiencia adquirida[104], luego las afecciones, es decir, los estados agradables o dolorosos que están mezclados a la representación de los objetos exteriores, pero que no forman parte de ellos porque expresan las modificaciones que estos objetos producen en nuestro cuerpo[105].

[101] *Durée et simultanéité,* págs. 55 y 62. Véase el conjunto de las páginas 54-62. La última fórmula es, como hemos dicho ya al citarla por primera vez (pág. 517), la definición misma de la duración, lo que manifiesta perfectamente la identidad profunda de la memoria con la duración.

[102] *Matière et mémoire,* págs. 248 (249-50) y 246 (248) (págs. 445 y 443-44, respectivamente, en la ed. esp.). Véase también las págs. 161-62 (165-66) (págs. 370-72 en la ed. esp.), y en *L'énergie spirituelle,* las págs. 58-61 (55-57) (págs. 883-86 en la ed. esp.), donde se dice explícitamente que la idea de una supervivencia de los recuerdos en el espíritu debe ser interpretada en un sentido metafórico. Bergson, para explicarlo, escribirá a W. James *(Ecrits et paroles,* I, pág. 197) que somos "la totalización o el *Inbegriff*" de nuestro pasado. De hecho, *Matière et mémoire* había invocado, para hacerla concebir (págs. 158 o 162) (págs. 364 o 368 en la ed. española), la supervivencia de nuestro pasado en nuestro carácter; y *L'évolution créatrice* escribirá (págs 6 o 5) (pág. 486 en la ed. esp.) que "nuestro pasado se manifiesta..., íntegramente a nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque solamente una débil parte de él se convierta en representación"—. Puede leerse con gran provecho sobre todo esto el notable artículo de J. Hyppolite, "Aspects divers de la mémoire chez Bergson", en la *Revue internationale de philosophie* de octubre de 1949.

[103] *Matière et mémoire,* págs. 20-22 (30-31) y 260 (262) (págs. 249-50 y 455, respectivamente, en la ed. esp.).

[104] *Ibid.,* págs. 58-60 (67-69) (págs. 282-83 en la ed. esp.).

[105] *Ibid.,* págs. 49-54 (59-63) y 260-62 (262-64) (págs. 275-78 y 455-56, respectivamente, en la ed. esp.).

Se obtendrá así lo que nos atreveremos a llamar (aunque la expresión no figure en el texto de Bergson) la cualidad sensible pura, color o sonido, p. ej. Pero esta cualidad sensible pura es, si damos crédito a los físicos, relativa a nuestra facultad de percibir; donde aprehendemos la luz roja, hay en realidad una sucesión de movimientos extremadamente rápidos, cuatrocientos trillones de vibraciones por segundo. Para descubrir el dato original tendremos, pues, que hacer abstracción de la operación por la que nuestra visión condensa así cuatrocientos trillones de vibraciones sucesivas en un acto de percepción única o, si se prefiere, imaginar que nuestra conciencia puede llegar a relajarse lo bastante para aprehender estas vibraciones una por una[106]. La teoría de la percepción pura consiste simplemente en sostener que nuestra percepción supone y encierra la intuición de este segundo dato original, y se aparece no como una simple conjetura, sino como un postulado inevitable, del que ninguna teoría de la percepción podría prescindir porque, al no ser el sistema nervioso otra cosa que un aparato de conducción sensorio-motor, la impresión recibida por el cuerpo no podría en manera alguna cambiarse en representación[107].

Abocamos así a la idea central, deducida de las primeras páginas, que no cesa de dirigir toda la investigación, y de la que esta misma investigación es su propia justificación: la idea de que el cuerpo es un instrumento de acción, y solamente un instrumento de acción[108]. Esta idea no condena tan solo el epifenomenismo, entonces en boga; rechaza con él el paralelismo, del que había deri-

[106] *Ibid.,* págs. 63-65 (72-74) (págs. 286-88 en la ed. esp.), que debe completarse con las págs. 225-33 (226-35) (págs. 425-32 en la ed. esp.). El ejemplo de la luz roja está dado, págs. 228-30 (230-31) (págs. 428-29 en la ed. esp.). Tal vez podrá objetársele que se apoya en la teoría ondulatoria de la luz, que no tiene, según la crítica nominalista, más que un valor figurativo, y que no podría ser considerada hoy (al menos en la forma en que se la presentaba a fines del siglo XIX) como la última palabra de la óptica. Pero, para que el ejemplo sea válido, no es necesario tomar esta teoría al pie de la letra; basta que se la pueda trasponer al lenguaje de las teorías nuevas, que se han aplicado a integrar de una manera o de otra todas las leyes y todos los fenómenos coordinados por las teorías anteriores o descubiertas gracias a ellas. No supone otra cosa que la posibilidad de resolver la luz, que se aparece a nuestro ojo como una cualidad, en movimientos medibles y numerables, lo que constituye el postulado fundamental de toda física mecanicista.

[107] *Ibid.,* págs. 22-24 (31-34), 27-29 (36-39) y 255-56 (257) (págs. 251-53, 255-57 y 450-51, respectivamente, en la ed. esp.). Cf. 17-18 (27-28) (páginas 247-88 en la ed. esp.). La percepción pura es "el fondo de intuición real y, por decirlo así, instantánea, sobre el cual se abre nuestra percepción del mundo exterior" (págs. 59 o 68) (pág. 283 en la ed. esp.).

[108] *Ibid.,* págs. 197-98 (199-200) y 251-52 (253-54) (págs. 401-02 y 447-48 en la ed. esp.).

vado [109]. Los sustituye por una nueva fórmula de la relación psicofísica, según la cual la actividad mental y la actividad cerebral, aun permaneciendo enlazadas, dejan de ser los duplicados una de otra. El sistema nervioso no es en su totalidad más que un aparato sensorio-motor, destinado a recibir, transmitir y permitir que se produzcan movimientos. La diferencia a este respecto no es de naturaleza, sino solamente de grado, o mejor de complicación, entre el cerebro y la medula espinal. Al subir al cerebro, la excitación no se espiritualiza; realiza tan solo un rodeo, gracias al cual, pasando a través de una encrucijada, puede ser compuesta o coordinada con otras y flexionada en direcciones diversas o dispersas entre sí, de tal manera que, en lugar de traducirse por un movimiento exterior inmediato y estereotipado, aboca a una reacción nueva, o bien se limita a esbozar varias de ellas, que se mitigarán o se prolongarán llegado el momento como consecuencia de incitaciones nuevas [110]. En suma, el cerebro es un órgano de pantomima que diversifica la acción y, gracias a los mecanismos artificiales y simbólicos, cuyo conjunto constituye el lenguaje, articula y hace posible el pensamiento [111].

3. La ampliación de las perspectivas. La ruptura con Kant y la restauración de la metafísica. La teoría de la vida y la génesis ideal de la materia. La teoría del conocimiento: las relaciones de la intuición con el instinto y con la inteligencia. La filosofía de la moral y de la religión. La naturaleza de Dios y el sentido de la creación.

Es aquí donde el bergsonismo, hasta entonces encerrado en el estudio de problemas sin duda importantes e incluso cada vez más amplios, pero, con todo, particulares, toma la amplitud de una revolución filosófica. Porque el alcance de los resultados conseguidos sobrepasa la solución de los problemas planteados para poner las bases de una metafísica nueva, cuyo fundamento hay que buscarlo en el método ya puesto en práctica en el *Ensayo*. Desde el momento que se aparece que nuestro conocimiento espontáneo está todo él orientado hacia la acción y, por consiguiente, dominado por sus exigencias, se comprende perfectamente que no nos dé, no solamente (como lo había mostrado el *Ensayo)* de nuestra propia naturaleza, sino también (como resulta ahora de la teoría de la materia) del mundo exterior, más que una representación artificial, ordenada según los intereses de la práctica y de la vida social, y, por consiguiente, susceptible, si la tomamos como moneda efectiva, de dar al traste con la especulación. Pero se comprende también que esta relatividad no es radical, porque no radica, en efecto, en la estructura fundamental de nuestro espíritu, sino en la limitación que le es impuesta por las necesidades de la vida corpórea; y se entrevé con ello la posibilidad de sobrepasarla tomando conciencia de esta limitación y realizando, gracias a la reflexión de que nos hacen capaces la complicación de nuestro sistema nervioso y la creación del lenguaje, el esfuerzo necesario para liberarnos de ella. Así quedará levantada la hipoteca que el positivismo, de acuerdo con el criticismo kantiano, cargaba en la cuenta de la metafísica, entendida como el conocimiento de lo absoluto [112]. Tal es de hecho la empresa que se anunciaba al comienzo del capítulo IV de *Materia y memoria* [113], que recibe en seguida adhesiones entusiastas, pero que suscita igualmente oposiciones violentas [114], y que iba a confirmarse en dos manifiestos capitales: la comunicación de 1911 a la Sociedad francesa de filosofía sobre *El paralelismo psicofísico y la metafísica positiva* [115] y el artículo, inmediatamente célebre, de la *Revue de métaphysique,* titulado "Introducción a la metafísica" [116]. Manifiestos de tonos sensiblemente diferentes y por ello complementarios, el segundo de los cuales, desgraciadamente para la interpretación de la doctrina (porque, como veremos, constituyó una de las razones, a la vez que uno de los signos, de los malentendidos que Bergson no cesará de deplorar), eclipsó al primero a los ojos

[109] *L'énergie spirituelle,* págs. 39-44 (37-41) y 204-05 (192-94) (págs. 869-71 y 1003-005 en la ed. esp.).

[110] *Matière et mémoire,* págs. 14-17 (24-27) (págs. 244-47 en la ed. esp.).

[111] Véase sobre todo esto la conferencia sobre "El alma y el cuerpo" en *L'énergie spirituelle,* especialmente págs. 44-52 (41-49) (págs. 872-78 en la edición esp.).

[112] Lo absoluto, en el sentido que da a esta palabra la teoría del conocimiento, es decir, según la expresión kantiana, la cosa en sí, y no lo Absoluto, en el sentido ontológico, en el cual este término no conviene más que a Dios. Véase el comienzo de la *Introducción a la metafísica.*

[113] *Matière et mémoire,* págs. 201-03 (203-05) (págs. 405-07 en la ed. española). Este texto es capital: es el punto de emergencia de la teoría de la intuición. Véase L. Husson: *L'intellectualisme de Bergson,* págs. 2-9.

[114] Para medir la amplitud y, si nos es permitido hablar así, el encarnizamiento de esta disputa (surgirá otra, no menos viva, a la que dará lugar *L'évolution créatrice),* basta con ojear las revistas filosóficas, y especialmente la *Revue de métaphysique,* de comienzos de siglo, o bien con seguir paso a paso las primeras discusiones de la Sociedad francesa de filosofía, nuevamente creada. Véase L. Husson: *Ob. cit.,* págs. 36-40.

[115] Sesión del 2 de mayo de 1901 *(Bulletin de la Société,* 1901, páginas 33-71), reproducida, pero amputada, desgraciadamente, de ciertas intervenciones cuyo conocimiento resulta necesario para poner en claro las respuestas de Bergson, en *Ecrits et paroles,* págs. 139-67.

[116] *Revue de métaphysique et de morale,* enero de 1903, págs. 1-36, reproducido con importantes correcciones en *La pensée et le mouvant,* páginas 201-55 (177-227) (págs. 1184-229 en la ed. esp.).

de los contemporáneos[117]. El primero, que traza el programa de la obra a realizar, la presenta como un positivismo nuevo[118], que, continuando sobre las bases de la ciencia del siglo XIX el trabajo efectuado por Descartes sobre la del siglo XVII, hará de la metafísica una ciencia fundada en la experiencia y capaz, como las demás, de constituirse progresivamente por la acumulación de resultados universalmente aceptados. El segundo, que expone sus condiciones definiendo su método, la funda en una crítica del análisis, que le lleva a buscar su base en un conocimiento sintético, que trasciende los conceptos en los que se expresará, y cuyo prototipo, suministrado ya por el *Ensayo,* y que recibe el nombre de intuición, es erigido en término técnico. *La evolución creadora* será como la levadura de esta obra por la aplicación y la justificación detallada de este método.

Este libro es una continuación de *Materia y memoria,* como *Materia y memoria* lo había sido del *Ensayo,* abordando la exploración de un nuevo campo de experiencia para resolver el problema planteado por la investigación precedente[119]. El problema es esta vez el de la significación de la vida[120]; y el campo de experiencia,

[117] Véase, más adelante, págs. 548-52. Bergson mismo colaboró a este olvido concediendo un lugar a la *Introducción a la metafísica* en la compilación de *La pensée et le mouvant,* en tanto no reeditó nunca la comunicación. Creemos que esta diferencia de trato se explica por las confidencias sobre la génesis de su pensamiento y, sobre todo, por las anticipaciones sobre su desenvolvimiento ulterior a las que, violentando su reserva habitual, le habían arrastrado las cuestiones de sus interlocutores. Lo que en todo caso es seguro es que no podría interpretársele como una repudiación de este aspecto de su pensamiento, porque lo reafirmó a continuación con todo vigor, sobre todo en *L'évolution créatrice,* pág. VII (X) (pág. 480 en la ed. esp.), en varias de las conferencias de *L'énergie spirituelle,* páginas 1-5 (1-4) y 61-63 (57-60) (págs. 837-39 y 886-88, respectivamente, en la ed. esp.), en "La philosophie française" *(Ecrits et paroles,* II, páginas 430-31) y en la introducción de *La pensée et le mouvant,* págs. 111-13 (97-98) (págs. 1111-112 en la ed. esp.).

[118] Tal es el título de la memoria presentada por Ed. Le Roy en la primera sesión de trabajo de la Sociedad francesa de filosofía el 28 de febrero de 1901 y publicada por la *Revue de métaphysique* en su número de marzo de 1901, págs. 138-53. Bergson, cierto es, no aparece nombrado en esta memoria, aunque su influencia en ella sea muy sensible; y, a pesar de encontrarse presente en la sesión, no tomó parte en la discusión, como tampoco en la de la segunda sesión, que fue continuación de la primera. Pero habría de mantener en la tercera su famosa tesis sobre *El paralelismo psicofísico y la metafísica positiva.*

[119] Según el método definido por *La pensée et le mouvant,* págs. 111-13 (97-98) (págs. 1111-112 en la ed. esp.).

[120] Como lo dice expresamente la comunicación sobre "El paralelismo psicofísico" *(Ecrits et paroles,* t. I, págs. 139, 145, 151), que lo formula en términos muy precisos. Esto resulta, por lo demás, del título y del texto del cap. III, cuyo final es la verdadera conclusión de la obra, ya que el cap. IV se presenta como una especie de apéndice, aunque se trate de un apéndice esencial.

el de la biología. Si la actividad mental no es un producto de la actividad cerebral, sino que, por el contrario, está limitada por ella, ¿cómo explicar que se encuentren realmente asociadas? Para descubrirlo es preciso examinar los hechos reunidos por las ciencias de la vida. Pero es preciso también en este examen, para tener en cuenta la constatación misma que nos lo impone, guardarnos de las ilusiones a las que nos arrastra la experiencia corriente, recortando y reconstruyendo las cosas en función de las exigencias de la práctica, en lugar de aplicarse a seguir las líneas interiores de su estructura[121]. Es decir, que una teoría de la vida supone la puesta a punto de un método—el que fue ya aplicado al problema de la conciencia y luego al de la materia, pero que se trata de extender de nuevo—por una teoría del conocimiento. Ahora bien: esta teoría del conocimiento implica recíprocamente la teoría de la vida, porque siendo nuestro conocimiento el de un ser constreñido, antes de especular o de soñar, a asegurarse la subsistencia, nos es necesario, para determinar sus condiciones y, por tanto, sus servidumbres, pero también sus recursos, investigar cómo el pensamiento se inserta en la vida, pudiendo el análisis de las limitaciones que esta le impone instruirnos tan solo acerca de las ocasiones y de los medios que tenemos para liberarnos de ella. Así, el problema presenta una doble cara: la teoría del conocimiento y la teoría de la vida son inseparables, y únicamente pueden ser elaboradas de manera conjunta por un proceso circular que las haga progresar indefinidamente la una por la otra[122]. Ellas no serán, por lo demás, las únicas beneficiarias de su asociación. Porque la teoría de la vida nos introducirá en una cosmogonía[123], y la teoría del conocimiento, instruyéndonos sobre las dificultades con que hasta hoy se ha enfrentado la filosofía, nos abrirá el camino por el que hemos de adentrarnos para remontarlas[124].

Tratemos, pues, para cumplir con nuestra tarea de historiador, de seguir uno tras otro los hilos de estas diferentes investigaciones, sin olvidar nunca que no forman por su entrecruzamiento más que un solo tejido. Es, como siempre, la intuición de la duración la que guía el trabajo, experimentándose y precisándose a medida de su ejecución[125]. Las adquisiciones de las ciencias biológicas están

[121] Cf. *Matière et mémoire,* pág. 202 (204) (págs. 405-06 en la ed. española).

[122] Véase sobre esta solidaridad la *Introducción,* págs. I-VIII (V-XI) (páginas 475-81 en la ed. esp.), y en el cap. II, las págs. 193-94 (179-80) (págs. 652-53 en la ed. esp.).

[123] Véase el cap. III.

[124] Véase el cap. IV.

[125] De ella parte la obra, págs. 1-8 (1-7) (págs. 482-88 en la ed. esp.);

coordinadas por la hipótesis transformista, que el filósofo puede tomar como base, sin temer por ello ninguna revisión eventual, a condición, sin embargo, de separar de ella el tema fundamental, que es el de un parentesco ideal, es decir, de un enlace a la vez lógico y cronológico entre las formas vivas, de la imagen de una filiación material, análoga a la que observamos entre individuos de una misma especie, bajo cuya forma nos la representamos[126]. Ahora bien: el transformismo así interpretado hace aparecer en el mundo vivo los caracteres esenciales de la duración, tal como nos son revelados por la experiencia de nuestra existencia consciente; continuidad de cambio, conservación del pasado en el presente; en fin, invención o creación incesante de formas nuevas. De hecho, los datos recogidos por las ciencias biológicas se aclaran, y las dificultades que presenta su interpretación se desvanecen en esta perspectiva. La evolución de las especies vivas, no obstante los esfuerzos ingeniosos que se intentaron para ello, no podría explicarse en la hipótesis mecanicista, porque la vida solo es posible si las variaciones por las que se realiza están suficientemente coordinadas entre sí y de acuerdo, además, con el medio para no amenazar ni el equilibrio interno del ser ni su adaptación a sus condiciones de existencia. Por otra parte, su transmisión y su progreso manifiestan en ella una fuerza o impulso. Pero no podría ser reducida a la medida de nuestra finalidad *humana*, que procede por establecimiento de un plan, fijando de antemano un fin preciso y combinando para alcanzar este fin medios preexistentes, porque las especies, lo mismo que los individuos, no resultan de una *fabricación* que comienza por reunir o construir las piezas con las que efectuará luego el montaje, sino de una *organización* que se opera por desarrollo o disociación a partir de un germen. La unidad no está al final, sino al principio; y la diversidad nace en el curso del desenvolvimiento de las resistencias de la materia que ella informa; la complicación del organismo dibuja los obstáculos que hubo de superar para constituirse[127]. No se puede, pues, comprender la historia de la vida, e

y a ella vuelve, como para recobrar impulso, en los momentos decisivos, p. ej.: págs. 99-100 (91-93, 108-09 (100-01), 218-20 (201-02), 258-61 (238-41) (págs. 569-71, 577-78, 672-74 y 708-11, respectivamente, en la edición española).

[126] *L'évolution créatrice*, págs. 24-28 (23-26) (págs. 503-06 en la ed. española). Pocos lectores parecen haber observado estas prudentes reservas, que manifiestan la circunspección del filósofo. Este debería sentirse satisfecho cuando veinte años más tarde aparecieron los libros de Vialleton, *Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes. Critique morphologique du transformisme* (Doin, 1924) y *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste* (Plon, 1929), cuya crítica minuciosa retuvo su atención.

[127] Véase el cap. I, y en particular la discusión de los hechos de heteroblastia, considerados como una experiencia crucial, que da a la teoría una

igualmente la génesis de un individuo, sino representándose su principio como una fuerza orientada, o un impulso, análogo a nuestras tendencias, que se abre camino a través de una materia rebelde. Esto es lo que expresa la hipótesis del impulso vital, que no es, como lo creyeron los lectores superficiales, una imagen poética, sino la expresión y como el resumen de un conjunto de constataciones, a las que, para no engañarse sobre su significación, hay que referirse siempre[128]. Con ella tenemos la clave que nos abrirá la inteligencia de la vida, guiándonos a través de su historia.

En efecto, si la vida debe ser pensada por analogía con nuestra existencia consciente, debe encerrar en sí una multiplicidad indefinida de elementos que se interpenetren, pero que no podrán actualizarse en formas materiales si no es a condición de especificarse. Debe, pues, desenvolverse en haz, es decir, dividiéndose en una multitud de ramas, siguiendo direcciones divergentes, pero complementarias, que no realizarán sus virtualidades más que analizándolas, y sin que por ello lleguen nunca a aislarlas; y es preciso, por consiguiente, para descubrir su sentido, que se revela por sus creaciones, discernir la diversidad y comprender la solidaridad de las funciones entre las que se descompone. Ahora bien: los documentos que nosotros poseemos, por incompletos que sean, son suficientes para hacer aparecer en su evolución dos bifurcaciones principales. La primera es la que separa el mundo animal del mundo vegetal; la segunda, la que divide el mundo animal en dos líneas que concluyen, la una, en los artrópodos, y la otra, a través de la serie de los vertebrados, en el hombre. Los vegetales toman directamente del aire, del agua y de la tierra los elementos necesarios para la conservación de la vida; están fijos en el suelo; permanecen en el estado de inconsciencia. Los animales se alimentan de las materias orgánicas elaboradas por los vegetales; se desplazan para procurárselas, y crecen y hacen más flexible su movilidad al acceder a la conciencia. Pero buscan la solución del problema de la adaptación por dos caminos diferentes. El más directo, en el que la actividad de relación no es más que la prolongación de la acti-

base científica rigurosa. Bergson tiene gran cuidado en señalar (y la precaución, como lo mostraron las resistencias de los biólogos, no era superflua en el clima que creó el desenvolvimiento de las ciencias de la naturaleza) que su teoría no es una vuelta al finalismo clásico, que empareja con el mecanicismo, como tarado, al igual que él, de un mismo antropomorfismo. Pero añade, pág. 54 (50) (pág. 529 en la ed. esp.), que se aproxima más a la primera doctrina que a la segunda; y esto es lo que le autoriza a emplear, no sin explicarlo, el lenguaje del finalismo, al que recurrirá sin cesar en *Les deux sources* [véase el cap. II de esta obra y la observación que lo cierra, págs. 220-22 (218-20)].

[128] Véanse las explicaciones sobre la "significación del impulso vital" ofrecidas en el cap. II de *Les deux sources*, págs. 116-21 (115-20).

vidad orgánica, es la construcción y la utilización de instrumentos organizados; es el más seguro, pero encierra, por su rectitud misma, al animal en un automatismo que excluye a la vez la conciencia y el progreso. El otro constituye un rodeo; pasa por la fabricación y el empleo de instrumentos no organizados, cuya construcción y uso exigen un esfuerzo y entrañan un riesgo. Pero, como requiere invención, desemboca en el hombre en la reflexión y la libertad. El primero es el del instinto; el segundo, el de la inteligencia. Acercando y confrontando estos diversos modos de existencia nos damos cuenta que la actividad del vegetal es absorbida enteramente por la constitución de una provisión de energía, que los animales consumen; y que la de los animales, incluso la de los inteligentes, permanece cautiva de los mecanismos que ella monta; el movimiento evolutivo solo encuentra salida en el hombre. Todo pasa, pues, como si la vida fuese un inmenso esfuerzo, que no tiene conclusión en nuestro planeta más que en nuestra especie, después de múltiples tentativas y de manera precaria, para realizar seres conscientes y libres [129].

Esta conclusión aporta al problema de la significación de la vida una respuesta positiva, aunque incompleta, que por lo demás no deja sin rectificación el enunciado del problema. La cuestión consistía en saber por qué en el hombre el pensamiento se encuentra asociado a la vida corpórea que lo limita [130]; y la respuesta es que la vida del cuerpo "se encuentra en el camino que lleva a la vida del espíritu" [131]. Ahora bien: esta respuesta supone que la línea de demarcación no se da, como *Materia y memoria* lo había admitido provisionalmente, siguiendo el criterio del dualismo cartesiano que se incorporó a nuestro lenguaje [132], por la oposición entre lo físico y lo moral, entre el pensamiento, o la conciencia, y la vida, sino entre lo inerte y lo vivo [133]. De donde resulta que hay que buscar el origen de la vida del lado del espíritu, en una realidad análoga a nuestra conciencia, pero superior a ella, de la que podemos hacernos una idea lejana por el poder de invención o de creación inherente a nuestra voluntad [134]. Es verdad que esta supraconciencia [135] no da nacimiento a seres vivos si no es trabajando una materia de la que ella hace su instrumento, pero que le opone también una resistencia. Pero esta materia no debe ser colocada enfrente de ella, como una realidad independiente de ella y, por así decirlo, del mismo nivel. Porque sabemos por *Materia y memoria*, y la reflexión sobre las ciencias físicas y sobre su parentesco con la geometría que estudia su cuadro espacial nos confirma, que la extensión, por la que la materia se opone a la conciencia, no es, en lo que a ella se refiere, algo realmente positivo, puesto que se obtiene por un simple relajamiento de la tensión que define la duración [136]; lo físico no es otra cosa que lo psíquico invertido [137]. De hecho, el principio de la degradación de la energía, que es "la más metafísica de las leyes de la física" [138], nos muestra en nuestro sistema solar un mundo que se deshace agotando poco a poco la mutabilidad que contiene [139], y nos obliga así a reconocer en su principio un gesto creador [140], del que su materialidad no es, por decirlo así, más que el reverso, lo mismo que las palabras de que se compone un poema y las letras con las que estas palabras se escriben no son más que la disociación del acto simple por el que el espíritu del poeta concibió su sentido [141].

Tal es, reducida a sus figuras esenciales, la metafísica de *La evolución creadora*. Y he aquí ahora, considerada a su luz, la teoría del conocimiento que en la demostración del filósofo se constituye paralelamente con ella. Si la realidad tiene dos polos: el de la duración pura, más o menos extendida, y el de la espacialidad pura, límite de la extensión, el esfuerzo de nuestro pensamiento para comprenderla puede orientarse en dos direcciones: la de la explicación por análisis, que tratará de descomponerla en elementos más o menos numerosos, cuyas relaciones enumerará, y la de una visión

[129] Constituye el tema del cap. II. Pero la descripción y el análisis del proceso evolutivo está en el texto de este capítulo, de conformidad con el plan de la obra, entrelazada con la crítica del conocimiento que supone y a la vez fundamenta. Para considerar debidamente las diversas constataciones y conclusiones que se recortan en el libro, no es inútil separarlas por abstracción una de otra.

[130] Así había sido formulada ante la Sociedad de filosofía *(Ecrits et paroles*, t. I, 139, 145), y lo fue también indirectamente en el curso de la conclusión del capítulo, pág. 291 (268-69), por la crítica de las posiciones del espiritualismo clásico.

[131] *L'évolution créatrice*, pág. 292 (269) (pág. 737 en la ed. esp.).

[132] Esto se deduce claramente de la discusión de 1901; véase en *Ecrits et paroles*, t. I, pág. 144, donde Bergson presenta el hecho psicológico como la manifestación más alta de la materia, su forma más compleja.

[133] Cf. *L'évolution créatrice*, págs. 215-16 (198-99) (págs. 670-71 en la edición española).

[134] *Ibid.*, págs. 258-61 (238-41) (págs. 708-11 en la ed. esp.).

[135] Este término es empleado en *L'évolution créatrice*, págs. 267 (246), 283 (261) (págs. 716 y 730, respectivamente, en la ed. esp.), y el adjetivo correspondiente, en *Les deux sources*, pág. 267 (264): el sustantivo sin y el adjetivo con un trazo de unión.

[136] *L'évolution créatrice*, cap. III, págs. 218-57 (201-37) (págs. 672-707 en la ed. esp.). Aquí también la metafísica está entrelazada con la teoría del conocimiento. Pero ofrece la cadena, mientras que en el caso precedente era la trama.

[137] *Ibid.*, pág. 220 (203) (pág. 675 en la ed. esp.).

[138] *Ibid.*, pág. 264 (244) (pág. 713 en la ed. esp.).

[139] *Ibid.*, págs. 262-69 (242-48) (págs. 712-18 en la ed. esp.).

[140] *Ibid.*, pág. 269 (248) (pág. 718 en la ed. esp.).

[141] *Ibid.*, pág. 261 (240-41) (págs. 709-11 en la ed. esp.).

sintética o global que aprehenda en su unidad y en su plenitud el conjunto complejo del que la primera extrae estos elementos. El primer modo de conocimiento nos hace que penetremos en su detalle, si no en su fondo, la estructura del mundo material, cuyo carácter acentúa; pero no puede alcanzar más que las manifestaciones exteriores de la existencia consciente y de la vida, cuya naturaleza solo el segundo es capaz de penetrar [142]. Ahora bien: su oposición responde a la de los dos modos divergentes de adaptación, que son la inteligencia, de una parte, y el instinto, de otra. La actividad mental de un ser vivo, que es en su ejercicio espontánea bajo la dependencia de las necesidades biológicas, como la del hombre, que asegura su existencia por la fabricación de objetos artificiales, está orientada hacia la manipulación de la materia. Por consiguiente, no está adaptada al conocimiento de la vida; puede tan solo proceder al análisis de los procesos físico-químicos por los que esta vida se realiza y construir modelos mecánicos que le den un cierto poder sobre ella. Para hacer algo más, ha de operar una convención y proceder en el orden de la especulación como procede el instinto en el orden de la actividad vital. Así, la intuición, preconizada por la *Introducción a la metafísica,* aparece como opuesta, cuando se buscan sus raíces en la actividad vital, a la inteligencia y situada en la línea del instinto [143]. Pero hemos de añadir en seguida que no brota de él directamente, porque implica la reflexión, que el instinto excluye en razón del automatismo con el que alcanza sus fines. No puede separarse de él más que por la mediación de la inteligencia, que, por el contrario, lleva en sí esta reflexión. Es la inteligencia la que, tomando conciencia de sus dificultades y de sus límites, lanza una llamada a la intuición; es ella la que, reuniendo y confrontando pacientemente los hechos, le ofrece los datos de que tiene necesidad para tomar cuerpo; es ella, en fin, la que la precisa, la verifica, la extiende y la comunica, desenvolviéndola en un discurso, que no podría agotarla y que la traiciona si

[142] *Ibid.,* cap. III, págs. 219-57 (202-37) (págs. 673-707 en la ed. esp.). Respondiendo a este propósito, abordamos la teoría del conocimiento por medio de este análisis, que en el texto no viene, en razón del enlace con la teoría de la vida, sino después de la célebre oposición entre el instinto y la inteligencia. Porque los malentendidos que se produjeron tienen su razón de ser, a nuestro parecer, en que no se reflejó su luz sobre esta oposición. Como lo había hecho en *Materia y memoria* respecto a la teoría de la materia, Bergson trata de conducir progresivamente a su lector hacia la visión que ilumina retrospectivamente toda su marcha. Pero aún es preciso que el lector, una vez llegado al final, haga el esfuerzo necesario para corregir, integrándolas en esta visión de conjunto, las impresiones que se formó en el curso de su camino.

[143] Es el paralelo célebre del cap. II, págs. 155-94 (144-80) (págs. 618-53 en la ed. esp.). Pero hay que hacer notar que la crítica del conocimiento intelectual de la vida ya se anticipa en el cap. I.

escapa a su control, pero sin el cual permanecería opaca a sí misma [144]. Esta mediación es posible porque el orden establecido por la inteligencia no es más que una traducción o un calco, y podríamos decir, usando de una metáfora fotográfica, el negativo de lo que la intuición aprehende, resultando el análisis intelectual de una relajación de la intuición, al igual que la extensión resulta también de una relajación de la duración [145].

Esta crítica del conocimiento fundamenta la filosofía nueva, cuyo último capítulo define y justifica su programa, mostrando en una ojeada retrospectiva sobre la historia de los sistemas cómo deberá proceder para resolver las dificultades con las que se enfrentaron las filosofías anteriores [146]. Pero el problema de la significación de la vida no queda completamente resuelto ni en una ni en otra de sus dimensiones, porque subsiste la incertidumbre tanto sobre su origen como sobre su destino. Sabemos que tiene su fuente en una "inmensa corriente de conciencia" que "atravesó la materia para arrastrarla a la organización y para hacer de ella, aunque sea la necesidad misma, un instrumento de la libertad" [147]. Sabemos también que la materia en la que esta corriente se aprehende no deriva de una fuente distinta, sino que no es otra cosa que una conciencia invertida [148] y como la cara opuesta, o el reverso, del mismo gesto creador [149]. Estas constataciones nos condujeron a la idea de un

[144] Véase, sobre todo, págs. 172-73 (159-60), 192-93 (178-79), 197-98 (182-83) y 259-60 (239-40) (págs. 633-34, 652-53, 655-56 y 709-11, respectivamente, en la ed. esp.). Para una discusión más detallada, L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson,* cap. II.

[145] Es lo que se deduce sobre todo de la larga discusión del cap. III sobre las diversas formas de orden. La fórmula de que la dialéctica no es más que una relajación de la intuición se encuentra en la pág. 259 (239) (pág. 709 en la ed. esp.).

[146] Véase el final de la introducción, pág. VIII (XI) (págs. 480-81 en la edición esp.), así como el comienzo, pág. 295 (272) (pág. 740 en la ed. esp.), y al final, pág. 399 (368-69) (págs. 830-31 en la ed. esp.), del cap. IV.

[147] Son los términos mismos de los que hace uso, pág. 20 (19) (pág. 853 en la ed. esp.), para resumir las conclusiones de *L'évolution créatrice,* la conferencia sobre *La conscience et la vie,* con la que se abre *L'énergie spirituelle.* Esta conferencia sirve para iluminar el paso de *L'évolution créatrice* a *Les deux sources,* lo mismo que la comunicación sobre *Le parallélisme psycho-physique* para iluminar el paso de *Matière et mémoire* a *L'évolution créatrice.* Pero es necesario hacer notar que el texto publicado en *L'énergie spirituelle* en 1919 difiere sensiblemente (como lo indica, por lo demás, una nota preliminar) del texto inglés primitivo, que data de 1911, y que fue reproducido con su traducción en el vol. VI de los *Etudes bergsoniennes,* págs. 6-36. El retoque efectuado señala el progreso verificado por el pensamiento de Bergson entre 1911 y 1919. El pasaje citado en el texto figura, por lo demás, en la versión primitiva.

[148] *L'évolution créatrice,* págs. 267-68 (246-47) (págs. 716-17 en la ed. española).

[149] *Ibid.,* pág. 269 (248) (pág. 718 en la ed. esp.); cf. pág. 273 (252)

"centro del que saldrían los mundos como de un inmenso ramillete"[150]; y Bergson mismo, a reserva de la interpretación última de este término, se atrevió a dar a este centro el nombre tradicional de Dios[151]. Pero ¿qué Dios es este? Nada en los datos de la biología y de la física sobre los que nos hemos apoyado permite discernir con certeza si se trata simplemente de una fuerza inmanente al mundo que procede de él o bien de un Ser trascendente a él. La convicción personal de Bergson se inclina en el segundo sentido; y, para cortar por lo sano interpretaciones temerarias, llegará a escribirlo así al padre De Tonquédec. Pero su método le prohíbe dar carta de naturaleza en sus libros a sus convicciones personales; y muchos de sus lectores sostienen, con el padre De Tonquédec, que su filosofía no puede desembocar más que en el panteísmo[152]. Por otra parte, ninguna otra precisión nos instruye claramente sobre el destino de nuestra especie. Sabemos que su historia prolonga el movimiento evolutivo y que este movimiento procede de un impulso creador. Pero ¿qué es lo que trata de crear? ¿Y qué puede realmente crear? Nos encontramos aquí ante seres dotados de reflexión y de libertad. Pero ¿en vista de qué resultado? Sobre este punto la doctrina permanece muda; las perspectivas que abre en las últimas páginas del capítulo III no son en modo alguno precisas; y da lugar por ello a interpretaciones divergentes, entre las cuales se niega igualmente a tomar partido[153]. Desde un primer momento algunos pretendieron sacar de ella un inmoralismo, emparentado con el de Nietzsche[154]; y *La evolución creadora* se presta, a los ojos de algunos de sus lectores[155], a esta interpretación, en el sentido de las conclusiones que ya otros, en la segunda mitad del siglo XIX, habían sacado del evolucionismo. Obstinadamente fiel a su método, Bergson resistirá durante veinticinco años a todas las solicitudes y a todos los ataques: "No hemos pretendido hacer un

(pág. 721 en la ed. esp.), donde el impulso de vida es definido como "una exigencia de creación".

[150] *Ibíd.*, pág. 270 (249) (pág. 718 en la ed. esp.).

[151] *Ibíd.*, pág. 270 (249) (pág. 719 en la ed. esp.): "Dios, así definido..." Este texto es el único de la obra en el que se nombra a Dios.

[152] Sobre todo esto, el texto esencial es la segunda carta al reverendo padre De Tonquédec *(Ecrits et paroles*, t. II, págs. 365-66). Cf. las *Conversaciones con Bergson*, págs. 97, 99-100, 101-02 en la ed. esp.).

[153] Cf. la conferencia ya citada sobre *La conciencia y la vida*, donde la cuestión es claramente formulada, pero donde se esboza ya la respuesta.

[154] Véase el artículo, muy característico a este respecto, de Jean Weber, "Une étude réaliste de l'acte et ses conséquences morales", publicado en la *Revue de métaphysique et de morale* de 1894, págs. 531-62. Bergson no es nombrado aquí, pero el autor no cesa de referirse implícitamente a la teoría de la libertad expuesta en el *Essai*.

[155] Véase, p. ej., G. Rodrigues: *Bergsonisme et moralité*, París, 1922.

libro"[156]. Pero, una vez realizado el inmenso esfuerzo de investigación que juzgaba necesario, *Las dos fuentes* ofrecerán su respuesta.

Hemos dicho ya cuál es esta respuesta[157]. Es una adhesión moral al cristianismo; no la adhesión personal, que es asunto propio del hombre, y que no será proclamada más que por su testamento, sino la del filósofo, que, luego de haber explorado con su método un nuevo campo de experiencia, se cree en el derecho de concluir que la solución aportada por el cristianismo es la única que da cuenta de los hechos. El Dios que *La evolución creadora* nombraba sin poder decir nada de su naturaleza, es Amor; y es, por tanto, en un sentido que, bien entendido, debe alejarnos de todo antropomorfismo, una persona[158]. Su creación es una obra de amor: "Una empresa... para asociarse seres dignos de su amor"[159]. Y, por consiguiente, la vocación del hombre no es otra que la de responder a este amor dejándose penetrar por la obra divina de manera que esta se continúe por su propia acción[160]. Pero esta vocación, que solo puede realizarse con su consentimiento[161], supone un esfuerzo para elevarse por encima de su condición natural, que la especie no es capaz de cumplir globalmente porque requiere una participación individual[162], y cuyo camino queda abierto con el misticismo, que encontró su verdadera plasmación en el cristianismo[163]. Así, el bergsonismo termina en una filosofía de la religión, que le

[156] Estas son, como se sabe, las palabras con las que se termina la Introducción a *La pensée et le mouvant*, fechada en enero de 1922. Es digno de hacer notar que Bergson haya querido mantener estas líneas, aunque tratando de explicarlas por una nota, cuando publicó su texto doce años más tarde, en el momento en que no dudaba en retocarlo en otro pasaje para ponerlo al día con respecto a los resultados conseguidos en *Les deux sources*.

[157] Cf. pág. 511.

[158] *Les deux sources*, pág. 270 (267).

[159] *Ibíd.*, pág. 273 (270).

[160] *Ibíd.*, págs. 249-51 (246-49); cf. en el cap. I, págs. 30-35.

[161] *Ibíd.*, pág. 251 (248): "[El amor místico de la humanidad] querría, con la ayuda de Dios, perfeccionar la creación de la especie humana y hacer de la humanidad lo que ella hubiese sido si hubiese podido constituirse definitivamente sin contar con la ayuda del hombre mismo." Se echará de ver claramente que este texto integra de una cierta manera en el bergsonismo la noción del pecado original, a la que se refieren las primeras líneas de la obra.

[162] Una especie no puede realizar un *esfuerzo creador* porque es una *cosa creada* [*Les deux sources*, pág. 251 (249)]. La humanidad no puede recibir el nuevo impulso de la moral abierta y del misticismo más que por intermedio de "almas privilegiadas", cada una de las cuales es como una especie nueva, compuesta de un individuo único [*ibíd.*, 96-98 (97-99)].

[163] *Ibíd.*, 243 (240): "El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos"; 256 (254): "Es preciso, sin embargo, que haya tenido un comienzo. Realmente, en el origen del cristianismo está Cristo..."

integra una parte del mensaje cristiano. Importa precisar bien el carácter de esta filosofía, y para llegar a ello, señalar lo que introduce como nuevo en la doctrina [164].

No dudaremos en decir con una palabra que es la trascendencia, no en el sentido debilitado y, por decirlo así, horizontal que el existencialismo da hoy día a esta noción, y del que Bergson mismo había hecho uso anteriormente [165], sino en el sentido pleno y como vertical que es su sentido tradicional. *Las dos fuentes* rechazan expresamente el monismo que se había inscrito temerariamente en la prolongación de *La evolución creadora* [166]. En vano se pretendió encontrar en algunos pasajes la señal de una incertidumbre persistente, o de una vacilación, del pensamiento. La ambigüedad aparente de estos textos se explica por el rigor metodológico que Bergson se impone. Como sus conclusiones sobre la existencia y la naturaleza de Dios descansan en el testimonio de los místicos [167], se había propuesto reservarlas hasta el momento en que hubiese establecido el valor de este testimonio y aislado su contenido [168]. Esta prudencia fortalece precisamente su demostración. Porque nos manifiesta a la vez la originalidad de la marcha de Bergson con

---

[164] En lo que sigue hemos utilizado ampliamente el libro de Henry Gouhier sobre *Bergson et le Christ des Evangiles*. Pensamos que el análisis de los textos al que procede este libro es complementario de las confidencias recibidas por nuestro maestro Jacques Chevalier de boca de Bergson y no opuesto a ellas.

[165] Como lo exponemos unas líneas más adelante.

[166] *Les deux sources*, págs. 274-76 (272-74), sobre todo 275 (276): "Distintos de Dios..." *La pensée et le mouvant* confirmará esta repudiación, rectificando de manera decisiva las últimas líneas de *La perception du changement* (pág. 199 o 176) (pág. 1183 en la ed. esp.). El texto primitivo decía: "Et plus nous nous y enfonçons [dans la durée réelle], *plus nous nous sentons approcher du principe*, donc nous participons..." Y Bergson escribe ahora: "... *plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant*..." (Traducción en la ed. esp.), pág. 1183: "Y cuanto más nos sumamos en ella, más volveremos a colocarnos en la dirección del principio, a pesar de todo trascendente...")

[167] *Ibíd.*, págs. 257-58 (255-56).

[168] Queremos referirnos en particular a la frase de la pág. 235 (233), en la que se dice que "el esfuerzo creador que manifiesta la vida..., proviene de Dios, si no es ya Dios mismo". Basta colocar esta frase en su contexto para constatar que, en el momento en que la escribe, Bergson no podía escoger todavía entre las dos hipótesis que enuncia, de lo cual, por lo demás, tampoco tenía necesidad. Porque se trata de descubrir el criterio del misticismo completo y no podría apoyarse, para fijar este criterio, en lo que nos enseñará el misticismo; el círculo vicioso sería manifiesto. Ahora bien: el mismo criterio se impone en los dos casos. El orden en que son enunciados no podría constituir una sugestión, que el método prohíbe; subraya que el criterio escogido es bueno incluso en la hipótesis menos favorable, en la que define el mínimo indispensable para la argumentación en curso. Cf. el comentario del propio Bergson en las *Conversaciones con Bergson*, pág. 221 en la ed. esp.

relación a la de sus predecesores y el progreso que señala en el desenvolvimiento de su pensamiento. Bergson, que hasta entonces, tal vez por una parte bajo la influencia de la lengua inglesa, que él hablaba, como se sabe, perfectamente, había considerado la trascendencia como una operación de rebasamiento [169], da con la noción tradicional partiendo de constataciones experimentales, de igual manera que (como lo hemos subrayado anteriormente siguiendo la explicación de M. Gouhier [170]) en el capítulo III de *La evolución creadora* había remontado al sentido metafísico de la noción de creación partiendo de una noción empírica, y, por tanto, para la tradición judeo-cristiana simplemente analógica. Comienza por descubrir en la experiencia una discontinuidad que, porque es su efecto, nos ofrece el signo, o la cifra, de esta trascendencia. Es la diferencia de naturaleza que existe entre la moral cerrada y la moral abierta, como por lo demás entre la religión estática y la religión dinámica; para pasar de las primeras a las segundas hemos de dar un salto fuera de la naturaleza, salto que el hombre no puede efectuar si no toma un nuevo contacto con el impulso creador [171]. A esta diferencia de naturaleza en la realidad estudiada responde una profunda transformación del método: si la intuición mística, que es la única que puede iluminar el problema de la significación de la vida, se encuentra de una cierta manera en la línea de la intuición filosófica [172], no por esto deja de separarse de ella, en cuanto que no puede atribuirse al filósofo el poder de elevarse a tal altura con las solas fuerzas de una meditación sobre la experiencia [173]; y así la tarea del filósofo no es la de darse la intuición [174], sino la de apelar al testimonio de los que la experimentaron y confrontar este testimonio con los hechos de la experiencia corriente y de la ex-

---

[169] Esta noción se manifiesta por el uso que hace, más que del sustantivo, del verbo, el cual constituía por entonces en francés un neologismo. Véase, p. ej., en *L'évolution créatrice*, págs. 209 (193), 218 (201), 244 (225), 288 (265-66) (págs. 665, 672, 695 y 734-35, respectivamente, en la ed. española); anteriormente, en la *Introducción a la metafísica*, pág. 213 (188) (pág. 1194 en la ed. esp.), de *La pensée et le mouvant;* y anteriormente todavía, en la comunicación de 1901 *(Ecrits et paroles)*, t. I, págs. 145 y 155. Cf. el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de A. Lalande, sub v.º.

[170] Cf. pág. 518.

[171] *Les deux sources*, págs. 52-55 (52-56), 238 (236), donde figura la palabra *bond*, páginas que deben ponerse en relación con los textos de las páginas 228 (226), 231 (229), donde figura la palabra *saut*.

[172] *La pensée et le mouvant*, pág. 61 (50) (pág. 1069 en la ed. esp.).

[173] *Les deux sources*, págs. 262-63 (259-61).

[174] Cf. el conjunto de los textos citados en L. Husson: *L'intellectualisme de Bergson*, pág. 13, nota 2.

periencia científica, que le ofrecerán una confirmación, pero que, por sí mismos, eran incapaces de sugerirla [175].

Se ve por ello en qué sentido preciso el bergsonismo engloba una filosofía del cristianismo. No se trata en modo alguno para él de dar cuenta filosóficamente del cristianismo, que es un hecho histórico y, por tanto, un dato contingente, y aun menos de transformar el cristianismo en filosofía, sino simplemente, conforme a su preocupación de positividad integral, de incluir el hecho cristiano en su campo de observación y de investigar qué conclusiones la reflexión sobre él aporta a la filosofía. Pero se ve también que esta reflexión introduce en el universo bergsoniano una discontinuidad nueva. *La evolución creadora* ya distinguía lo cerrado de lo abierto; empleaba solamente otro término [176]. Pero trazaba la línea de demarcación entre las especies animales, que permanecen esclavas de las necesidades biológicas, y la especie humana, capaz de "continuar indefinidamente el movimiento vital", por el advenimiento de la cual la conciencia, hasta entonces cautiva, "ve abrirse ante ella un horizonte ilimitado" [177]. *Las dos fuentes,* escrutando la experiencia moral y religiosa, constatan que la especie humana, reducida a su naturaleza, está como las otras encerrada en un círculo, y que si sus miembros, gracias a la reflexión que la inteligencia lleva en sí misma, son virtualmente aptos para sobrepasarse a sí mismos [178], no pueden de hecho llegar a esto más que por una especie de revivificación, o de revitalización interior, cuyo agente es el misticismo, pero que permanece como una obra individual [179]. Esta rectificación, que no retira nada de lo que había establecido en *La evolución creadora,* pero que desvía en cierto modo sus conclusiones, orientará toda la filosofía práctica esbozada en el capítulo IV; nos hace comprender que si el porvenir del *homo sapiens* está condicionado por la dominación de la naturaleza que puede asegurarse el *homo faber,* no se alcanza por ello automáticamente, sino que encuentra, incluso en nuestra naturaleza, obstáculos difíciles de superar [180]. Pero es también el camino por el que la tras-

[175] *Les deux sources,* págs. 262-68 (259-66). Nótese en particular la fórmula de la pág. 268 (266): "Todo lo que [la experiencia mística] pudiera ofrecer de información a la filosofía le sería devuelto por esta en forma de confirmación."

[176] El término empleado por Bergson en *L'évolution créatrice* es *fermé* (cerrado), como, p. ej., en las págs. 286-87 (264-65) (pág. 732 en la edición española): "De lo limitado a lo ilimitado hay la distancia *de lo cerrado a lo abierto*" *(du fermé à l'ouvert). (N. del T.)*

[177] *Ibíd.,* págs. 288-89 (265-67) (págs. 734-35 en la ed. esp.).

[178] Como lo decía *L'évolution créatrice,* pág. 164 (152) (pág. 626 en la edición esp.).

[179] *Les deux sources,* págs. 52-55 (52-56) y 96-98 (97-99).

[180] Tal es en particular el sentido de la fórmula final, que desconcertó a un número bastante grande de lectores: "La humanidad gime, medio aplastada bajo el peso de los progresos que ella ha realizado. No se da cuenta que su porvenir depende de ella misma. A ella corresponde el decidir si quiere continuar viviendo. Y a ella corresponde también el preguntarse si quiere vivir solamente o suministrar además el esfuerzo necesario para que se realice, hasta sobre nuestro planeta refractario, la función esencial del universo, que es una máquina de hacer dioses" (pág. 343 o 338). La idea esencial es, junto con la de la responsabilidad del hombre en el porvenir de su especie, la de "planeta refractario". Cf. las *Conversaciones con Bergson,* pág. 207 en la ed. esp.

cendencia, en el sentido tradicional, se introduce en la metafísica por la distinción que opera, alejando estas expresiones de su sentido spinozista, entre la *Natura naturans* y la *Natura naturata* [181].

El filósofo se guarda una vez más, señalando para ello la discontinuidad, de caer en el error que reprochó a las doctrinas espiritualistas tradicionales, de aislar la vida espiritual de todo lo demás, en la engañosa esperanza de que, "suspendiéndola en el espacio lo más lejos posible de la tierra, la pondrían al abrigo de todo ataque" [182]. Permanece atento a sus raíces y a sus enlaces. Y, como habla constantemente por concisión de dos morales y de dos religiones, no podría concluir que estas dos morales y estas dos religiones son totalmente extrañas la una a la otra e incompatibles hasta el punto de que la moral abierta no podría instaurarse más que suprimiendo la moral cerrada, y la religión dinámica más que eliminando toda huella de la religión estática. Esto equivaldría a renovar el error precedentemente denunciado con respecto a las dos memorias. Propiamente hablando, no hay dos morales y dos religiones, sino dos fuentes de la moral y de la religión, que en la realidad concreta mezclan sus aguas en proporciones diversas. Es verdad, sin duda, que la moral abierta y la religión dinámica implican un esfuerzo para romper el círculo en el que está encerrada la especie humana por la moral cerrada y por la religión estática, y que no pueden caer bajo su dominio sin ser desnaturalizadas [183]. Pero no podría haber pura moral abierta y pura religión dinámica más que para un puro espíritu, liberado de las servidumbres de la existencia corpórea; ahora bien: el hombre viene obligado a ganarse el pan con el sudor de su frente [184]. La moral abierta no puede instaurarse más que sobre la base de la disciplina impuesta por la moral cerrada, transmitirse y reinar en la vida social más que insertándose en ella para transfigurarla [185]. Y el puro misticismo, que

[181] *Les deux sources,* pág. 55 (56).

[182] *L'évolution créatrice,* pág. 291 (268) (pág. 737 en la ed. esp.). La misma nota en la comunicación sobre *Le parallélisme psycho-physique (Ecrits et paroles,* t. I, págs. 143-44).

[183] *Les deux sources,* págs. 25-28 (25-29), 228-30 (226-28), y el cap. IV.

[184] *Ibíd.,* págs. 251-53 (249-51).

[185] *Ibíd.,* págs. 63-64 (64-65), 81-85 (81-86), 289 (285), *in fine.*

es raro, no puede propagarse en la humanidad más que por intermedio de una predicación y de instituciones que lo vulgarizan [186].

Pero esta inserción y esta vulgarización no son posibles más que por intermedio de la inteligencia. Encontramos aquí otro error, que prolonga el que se cometió en *La evolución creadora* con relación a la crítica de la inteligencia. Ciertamente, Bergson denuncia el intelectualismo en moral; y busca la fuente de la moral abierta y de la religión dinámica en una emoción supraintelectual [187]. Pero esto no quiere decir que elimine de ella la inteligencia. Aunque la inteligencia no pudiera crear la obligación moral en su totalidad, es, sin embargo, uno de sus componentes esenciales; porque los hábitos impuestos por la educación y por la presión social, que constituyen su subestructura, serían por sí mismos simplemente necesitantes y toman en realidad la cara de la obligación por el juego de la reflexión, que los justifica luego de haberlos puesto en cuestión [188]. Es ella también la que fija más o menos juiciosamente su detalle variable [189], y la que permite transformarlos bajo la inspiración de la moral abierta [190]. Igualmente, si la función fabuladora, madre de las supersticiones, tiene su móvil en el instinto, utiliza la inteligencia, que traduce las sugestiones del instinto en imágenes y en creencias susceptibles de ser depuradas por el juego de la reflexión, de suerte que en el límite puede llegar a darse una fabulación verdadera [191]. Inversamente, tan solo en el plano de la inteligencia las aspiraciones de la moral abierta pueden organizarse con las exigencias de la moral cerrada, del mismo modo que únicamente por ella puede expresarse la intuición mística [192]. Tanto en uno como en otro caso, el filósofo se encuentra, si se nos permite emplear un término platónico, en presencia de un *mixto*, cuyos componentes deben primero disociarse y jerarquizarse, y luego aproximarse [193].

---

[186] *Ibid.*, págs. 253-56 (251-53), 289 (285), *in fine*.
[187] *Ibid.*, págs. 85-96 (86-96), para la denuncia del intelectualismo; 35-46 (35-46), para la fuente emocional de la moral abierta; 253-56 (251-53), para el misticismo.
[188] *Ibid.*, pág. 93 (93): "La obligación es una necesidad con la que se discute, y que se acompaña, por consiguiente, de inteligencia y de libertad." Cf. págs. 23-24 (23-24) y 52-53 (52-54).
[189] *Ibid.*, pág. 22 (22): "Nos engañaríamos grandemente si quisiésemos referir al instinto una obligación particular, cualquiera que fuese." Véase el conjunto de las págs. 20-23 (21-23). La moral de una sociedad humana es como su lenguaje, que, natural en su principio, es en sus formas particulares un producto del uso. Véase también págs. 83-84 (83).
[190] *Ibid.*, págs. 84-85 (85-86).
[191] Cf. *ibid.*, pág. 137 (136), nota.
[192] *Ibid.* Para la moral, págs. 81-82 (81-82): Si la cosa está "apenas indicada" es porque es "evidente"; pero está "casi siempre sobrentendida". Para la religión, págs. 253-56 (251-53).
[193] *Ibid.*, págs. 97-98 (98-99), donde se postula "el carácter mixto de la obligación en su forma actual" y la necesidad, para hacer desvanecer las dificultades, de restablecer por el análisis "la dualidad original".

Este mismo carácter de la existencia humana y, por consiguiente, el mismo método de estudio se encuentran en las observaciones finales sobre la crisis actual de nuestra civilización y sobre las posibilidades que la humanidad posee para superarlas; el esfuerzo de dominación de la naturaleza que el maquinismo persigue y el esfuerzo de desapego al que el misticismo nos llama van en sentido inverso el uno del otro, y arrastran a la humanidad, cuando se abandona a su frenesí, por los caminos opuestos de la búsqueda del *confort* y del lujo, de un lado; del ascetismo, del otro [194]. Sin embargo, son complementarios; el maquinismo es indispensable para la difusión y para la expansión del misticismo, que suponen una liberación de las necesidades materiales que nos apremian [195], y encuentra en él un contrapeso necesario, porque, entregado a sí mismo, multiplica las necesidades y con ellas la inestabilidad, las rivalidades y las guerras [196]. La salvación de nuestra especie supone su equilibrio, porque expresan dos exigencias complementarias del impulso creador que se encuentra en la fuente de la vida, pero un equilibrio en altura en el que el maquinismo estará subordinado al misticismo, porque es este el que señala la dirección o, si puede hablarse así, la intención primordial de este impulso [197].

Así se encuentran hasta el final esas interferencias y esos recortes en los que hemos observado una de las características de la obra. El objeto primordial de *Las dos fuentes* es el de ofrecer la solución final, diferida por *La evolución creadora*, del problema de la significación de la vida. Ahora bien: esta solución tiene su clave en la del problema de la existencia y de la naturaleza de Dios [198]; y conduce a conclusiones prácticas sobre los problemas vitales de la hora presente. Pero no puede ser obtenida más que por un análisis de la experiencia moral y religiosa de la humanidad. Es preciso añadir ahora que este análisis implica un conjunto de sondeos de orden psicológico y sociológico, de los que se desprende una

---

[194] *Ibid.*, págs. 315-35 (311-31).
[195] *Ibid.*, págs. 251-52 (249-50) y 334 (329): "La mística llama a la mecánica."
[196] *Ibid.*, pág. 322 (317-18), 326-28 (321-24), 330-32 (325-28).
[197] Así se explica, en su concisión, la fórmula final citada anteriormente, pág. 544, nota 180: "Una máquina de hacer dioses." No hay que aislarla, sin embargo, de la frase en la que está inserta. No puede significar que el universo *fabrica* mecánicamente dioses, puesto que la deificación de la humanidad requiere por su parte un *esfuerzo* al que nuestro planeta es *refractario*. Quiere decir que el universo material regido por el *mecanismo* y explotado por él tiene por función servir a esta deificación. En otros términos, expresa a la vez la necesidad que se impone al misticismo de apoyarse en el maquinismo y al maquinismo de subordinarse al misticismo.
[198] *Les deux sources*, pág. 257 (255) y sgs.

antropología. Esta antropología no fue todavía suficientemente explotada. Para explorar su contenido, sería necesario, sin duda, detenerse primero en las razones que condujeron a Bergson, después de algunas dudas (puesto que había pensado también en apoyarse en la experiencia estética [199]), a situar en la vida moral y religiosa la expresión más alta del impulso vital. Pero para comprender su alcance hay que colocarla en el esfuerzo intenso que se realizaba por entonces para constituir lo que se llama en nuestros días las ciencias humanas. Ahora bien: para esto es útil situar la obra entera en el contexto en el que está inscrita.

4. Bergson y su tiempo. La génesis y la significación de su método: alcance y límites de su crítica de la inteligencia y de las ciencias positivas; la "revolución" bergsoniana. Relaciones de la metafísica bergsoniana con el espiritualismo francés anterior. Su lugar en el desenvolvimiento de la psicología y de la sociología contemporáneas.

Tratemos, pues, ahora de precisar el lugar que la doctrina de Bergson ocupa en la historia del pensamiento. Al mostrarnos que se relaciona por lazos múltiples con las doctrinas anteriores y contemporáneas, pero también que las supera por la manera original como organizó entre ellas a la luz de su intuición las ideas que recogió o descubrió, los análisis que preceden nos prepararon a la vez para aprehender la diversidad de su acción y para obtener así mismo su auténtica significación. La clave de esta significación y de esta diversidad se encierra en su paradoja fundamental: la alianza de los dos objetivos, que, como hemos visto, fueron propuestos con igual fuerza, con dieciocho meses de intervalo, en los dos manifiestos de la comunicación de 1901 y de la *Introducción a la metafísica,* y que ella no dejó nunca de perseguir en perfecta concurrencia. Uno de estos objetivos era el de constituir la filosofía en disciplina progresiva, tan precisa y tan rigurosa como las ciencias positivas; el segundo, sobrepasar la inteligencia conceptual y discursiva por el desenvolvimiento de un modo de pensamiento superior: la intuición. Puede decirse con entera verdad que las disputas a las que dio lugar [200] tuvieron sobre todo su origen en

[199] Véase sobre este punto H. Gouhier: *Bergson et le Christ des Evangiles,* págs. 134-44. La elección está hecha en el momento de la redacción definitiva de la conferencia sobre *La conciencia y la vida;* pero esta redacción lleva en sí misma la señal de las dudas que la precedieron.

[200] Comenzaron muy pronto y, en realidad, no cesaron nunca. Pero fueron particularmente vivas en dos períodos, como lo hace manifiesto la densidad de las publicaciones anotadas en su bibliografía por madame Mossé-

el hecho de que, de estos dos objetivos, el segundo eclipsó al primero en la mayor parte de sus adversarios y también de sus admiradores, siendo así que en su propia perspectiva eran no solamente conciliables, sino inseparables [201]. De este modo, el sentido de la obra y el de su acción dependen de la interpretación que se dé a lo que se ha llamado su "antiintelectualismo" o su "intuicionismo".

La única manera segura de cortar por lo sano en esta cuestión fundamental consiste en seguir una vez más el método que nos prescribe la conferencia sobre *La intuición filosófica,* a la que conviene volver siempre; es decir, tomar el conjunto de los textos situando cada uno en su contexto y considerando su sucesión; porque un pensamiento que se ve forzado, como el nuestro, a desenvolverse en el tiempo, no puede dibujarse más que por su curva. Cada una de sus fases añade algo a las precedentes y flexiona su dirección, pero prolongándola; es necesario, pues, para comprender el sentido de las últimas, ver cómo salieron de las primeras, pero también inversamente, para fijar el alcance de estas, mirar hacia el punto en el que finalmente concluyeron. Ahora bien: si se considera en esta perspectiva genética la doctrina de la intuición, se percibe antes de nada que estaba en germen en el *Ensayo,* porque oponer la noción de la duración a la del tiempo matemático y el *yo* profundo al *yo* superficial era distinguir dos maneras de conocer el tiempo y la conciencia, la una que los aprehende exteriormente analizándolos, la otra que los aprehende interiormente en su unidad [202]. Pero se constata también que estos dos modos de conocimiento no están en esta obra referidos a facultades, o a funciones, distintas, sino que más bien son considerados como dos usos de una sola y misma facultad, la conciencia, que es en el primer caso mediata y en el segundo inmediata, en el uno espontánea y en el otro atenta [203]. Pero hay también entre ellos continuidad y solidaridad; el conocimiento analítico es como un desenvolvimiento del conocimiento sintético, cuyo contenido hace explícito [204]; y permanece sostenido por él, puesto que la serie de las simultaneidades entre el movimiento que observamos y el movimiento patrón con el que el físico lo compara para medirlo, no

Bastide: inmediatamente después de *Matière et mémoire,* cuyos ecos se prolongan hasta la *Introducción a la metafísica,* y luego entre *L'évolution créatrice* y la guerra de 1914.

[201] Cf. págs. 537-38.

[202] Cf. el análisis de la intuición de la duración en el *Bergson* de J. Chevalier (Plon), pág. 71 y sgs.

[203] Véase L. Husson: *L'intellectualisme de Bergson,* págs. 4-8, especialmente las notas de la pág. 7.

[204] *Essai,* págs. 102-04 (100-02) (págs. 145-47 en la ed. esp.).

toma una significación temporal más que en una conciencia que la traduce en sucesión gracias a su experiencia de la duración [205]. En fin, el retorno a los datos inmediatos no puede operarse más que por un análisis crítico de las nociones y de los sistemas, que pone en evidencia en las primeras los artificios que implican y en los segundos las dificultades con las que se enfrentan por no haber sabido renunciar a estos artificios [206].

Hemos expuesto cómo *Materia y memoria* había extendido y justificado este método, constatando que la materia también dura, aunque de una manera mucho menos densa, y que el conocimiento que tiene de ella nuestra percepción, prolongado por la ciencia, es un conocimiento práctico, o vital, y no especulativo, relativo a las exigencias de nuestra actividad corpórea. Hemos explicado igualmente cómo este doble progreso había abierto el camino a una restauración de la metafísica, superando además el agnosticismo de los sabios y el relativismo de la filosofía crítica [207]. Importa hacer notar ahora que llevaba a complicar sensiblemente el esquema primitivo descubriendo en la materia una especie de interioridad: el *Ensayo,* cuando denunciaba la aplicación a la vida mental de los conceptos y de los métodos de los que hacen uso las ciencias de la naturaleza, parecía reconocer (no obstante algunas indicaciones ocasionales que tomarán retrospectivamente la apariencia de una anticipación [208]) la plena validez de estos métodos y de estos conceptos para el conocimiento del mundo material; y he aquí que *Materia y memoria* formulaba sobre ellos, incluso en este dominio, ciertas reservas. Sin embargo, se trataba solo de una desviación de la tesis inicial, que, en su esencia, seguía siendo verdadera, porque al inclinar la materia en el sentido de la espacialidad, el espíritu que la recorta y que resuelve la continuidad de su historia en una serie de acontecimientos (o de conmociones) casi instantáneos, no hace otra cosa que acentuar sus caracteres distintivos, mientras que, si trata del mismo modo las realidades espirituales, contradice su naturaleza. Incluso es fácil descubrir en la afirmación primitiva la vertiente por la que inclinaba, descubierta ya la duración por una reflexión sobre la indivisibilidad del movimiento, que es un fenómeno del mundo material. En todo caso, subsistía la oposición de los dos modos de conocimiento, que responden a dos usos de una misma facultad de conocer y actúan, por decirlo así, a niveles diferentes [209]; y Victor Delbos caracterizaba muy exactamente el

[205] *Ibíd.,* págs. 82-91 (80-89) (págs. 126-34 en la ed. esp.).
[206] *Ibíd., passim,* sobre todo la introducción y la conclusión.
[207] Cf. págs. 536-37.
[208] Cf. *La pensée et le mouvant,* págs. 89-90 (76-78) (págs. 1091-093 en la ed. esp.).
[209] Véase el texto capital, ya señalado anteriormente, pág. 531, de las pá-

método bergsoniano cuando, en su examen de la obra, lo definía como "un análisis contra el análisis" [210].

El giro decisivo se dibuja en la *Introducción a la metafísica,* cuando Bergson erige a la intuición en función distinta; y se acusa en *La evolución creadora,* cuando opone esta función a la inteligencia y la enlaza con el instinto. Ambas determinaciones se explican fácilmente por las intenciones de estos trabajos. La *Introducción a la metafísica* señala la ruptura con el relativismo kantiano, que descansaba en la negación de la intuición intelectual; era, pues, natural que pusiese esta negación en cuestión [211]. *La evolución creadora* busca, como también invitaba a hacerlo *Materia y memoria,* las raíces, y también los límites, del conocimiento en la actividad vital; no podía dejar de referir la inteligencia especulativa a la inteligencia práctica o adaptativa y de señalar la relación de la intuición con el instinto. Pero no se puede decirlo todo a la vez. Insistiendo en los puntos que su propósito le llevaba a poner de relieve, Bergson relegaba a segundo plano otros, que la mayor parte de sus lectores no acertaron a entrever o que consideraron como secundarios, cuando no son, sin embargo, menos importantes. Si la intuición se opone a la inteligencia por su modo de aprehensión, que la emparenta con el modo operatorio del instinto, se aproxima a ella, por el contrario, por otro carácter, no menos esencial, que las opone conjuntamente al instinto: el de encerrar reflexión [212]; y aunque la primera esté directamente en la línea del impulso vital, el hombre no puede elevarse hasta ella más que por intermedio de la segunda [213]. Igualmente, no son otra cosa que dos especificaciones de una misma potencia fundamental, que no se desenvuelve sino dividiéndose según la ley fundamental del desenvolvimiento en haz [214]. Por otra parte, la intuición que Bergson

ginas 201-07 (203-09) (págs. 405-08). Se trata de "ir a buscar la experiencia en su fuente, o mejor por encima de este *rodeo* decisivo en que se convierte propiamente la experiencia *humana,* flexionándose en el sentido de nuestra utilidad".

[210] Véase Delbos: *Revue de métaphysique et de morale,* 1897, pág. 373.
[211] Véase la nota preliminar añadida en *La pensée et le mouvant,* páginas 201-02 (177) (pág. 1184 en la ed. esp.). Esta ruptura, simplemente entrevista en su origen [*ibíd.,* pág. 29 (21) (pág. 1043 en la ed. esp.)], se anuncia en el texto de *Matière et mémoire,* citado por la nota precedente, pág. 203 (205) (pág. 406 en la ed. esp.). Pero puede decirse que la *Introducción a la metafísica* nos ofrece su significación oficial. Cf. L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson,* págs. 10-12 y 40-42.
[212] Como lo dice la introducción a *La pensée et le mouvant,* pág. 109 (95) (pág. 1109 en la ed. esp.). La cosa está ya claramente señalada en *L'évolution créatrice,* sobre todo págs. 191-92 (177-78) (págs. 650-52 en la ed. española).
[213] Véanse los textos citados en L. Husson: *L'intellectualisme de Bergson,* págs. 102-05.
[214] *Ibíd.,* págs. 100-01.

preconiza no es la que Kant había excluido. Su tesis, claramente desarrollada por la primera conferencia sobre *La percepción del cambio*[215], quiere dar a entender, por el contrario, que si Kant no encontró la intuición superior en la que vio, con razón, la condición de la metafísica, fue porque no la buscó donde debía buscarla. Creyó que no podía situarse más que en un *más allá* de los sentidos y de la conciencia, cuando realmente reside en *su fondo*. Su error consistió en tender entre las "cosas en sí" y los "fenómenos" el velo de Maya de que hablará Schopenhauer, cuando la realidad en sí se manifiesta a través de los fenómenos[216]. En este punto, como en muchos otros (ya lo hemos visto de una manera sorprendente en el caso de la memoria), el pensamiento de Bergson, modificando con sus respuestas el enunciado de los problemas, tendía a rectificar o a refundir los conceptos que, para poder expresarse, se había visto obligado a tomar de sus predecesores; le era suficiente, para desprenderse de ellos, continuar interpretando estos conceptos, siguiendo la pendiente del hábito, en su sentido anterior. La confusión cometida (que, por lo demás, era natural) difícilmente podría ser explicada por Bergson, no obstante sus protestas[217]. No alcanzaría a disipar el malentendido, porque como su doctrina se proponía unir, ajustándolas entre sí, afirmaciones que sus adversarios y muchos de sus admiradores consideraban como antitéticas, no hubiera podido convencerles sino a condición de rechazar, para hacerles reconocer la otra, la cara de su pensamiento que, considerada como exclusiva, les había escandalizado o seducido. Verá levantarse el mismo escollo ante él cuando, veinticinco años más tarde, exponga su teoría de la moral; pero, aleccionado por la experiencia, se aplicará entonces, aunque sin obtener pleno éxito, a poner a sus lectores en guardia contra la confusión. Les prevendrá que, al rechazar el intelectualismo moral, no se coloca en modo alguno en la línea de las morales del sentimiento[218]; porque, si la inteligencia no podría crear la moralidad enteramente, no por eso deja de ser menos uno de sus factores esenciales[219]. Su papel en este aspecto es indiscutible; pero debe insistirse, en cambio, acerca

[215] *La pensée et le mouvant*, págs. 175-78 (154-57) (págs. 1163-165 en la ed. esp.).
[216] Cf. L. Husson: *L'intellectualisme de Bergson*, págs. 40-46.
[217] Principalmente en la introducción a *La pensée et le mouvant*, escrita con este fin; pero antes ya en diversas cartas, que se encuentran recogidas en los *Ecrits et paroles*, y en varias de las conferencias reimpresas en *La pensée et le mouvant*.
[218] *Les deux sources*, pág. 44 (44).
[219] *Ibíd.*, págs. 85-98 (86-99). Cf. págs. 550-51.

de sus límites, porque la inclinación natural de los filósofos les lleva a exagerarla[220].

Estamos ahora en condiciones de discernir en la interpretación corriente del bergsonismo la parte de verdad que encierra, que no es desdeñable, y la parte de leyenda, que es, desgraciadamente, mucho más considerable. El pensamiento de Bergson maduró en una época en la que el positivismo y el criticismo, que habían alcanzado en Francia una amplia difusión, suscitaban una viva reacción, contra la que se defendían vigorosamente. Ahora bien: una gran parte de sus críticos invocaban contra ellos las necesidades del corazón y las intuiciones del sentimiento, mientras que ellos mismos se atrincheraban tras las exigencias de la razón; pero ni unos ni otros ponían en duda la concepción de la experiencia y la de la inteligencia que había favorecido el éxito de las ciencias de la naturaleza. Bergson, en cambio, denunciaba las mismas doctrinas, colocándose en un terreno muy diferente, porque trataba de ampliar estas concepciones apelando a una ciencia insuficientemente informada, como encerrada en un campo demasiado estrecho, a una ciencia mejor informada como más abierta. Pero no podía evitar el hablar en el lenguaje de sus contemporáneos, ni el encontrarse encuadrado por ellos en uno u otro de los campos cuya división tendía precisamente a superar por medio de su esfuerzo. Porque atacaba el positivismo del siglo XIX y el cientismo que reforzaba su orientación, se encontró encuadrado entre los adversarios de la ciencia y de la inteligencia, siendo así que, por el contrario, revisando la noción corriente de la positividad, entendía que la ciencia y la inteligencia debían abrirse a las realidades que sus mismos censores le acusaban de desconocer. Su admirable talento de escritor favorecía este juicio, permitiendo que se le considerase como un literato o un poeta. Un grupo, al menos, constituiría la excepción: el de los defensores de la metafísica tradicional y, sobre todo, el de los artesanos de la renovación tomista. Quiso el destino que, demasiado apegado a sus formas de expresión tradicionales, no supiese realizar el esfuerzo de asimilación necesario[221].

Estas controversias han sido ya superadas en nuestros días. Pero su efecto persiste; y otras deformaciones han venido a añadírseles. La acción de Bergson fue tan profunda, dejó en su tiempo una impronta tan vigorosa, que hay que hacer un esfuerzo de retrospección para medir su originalidad[222]; algunas de sus objeciones, de

[220] *Ibíd.*, pág. 85 (86): "Todo el mundo estará de acuerdo en este punto." Cf. pág. 36 (36-37): "Por exceso de intelectualismo..."
[221] Cf. las vigorosas observaciones de E. Gilson en *Le philosophe et la théologie*, A. Fayard, 1960, págs. 121-48.
[222] Cf. G. Davy: "Henri Bergson" (1859-1941), en la *Revue universitaire* de 1941, núms. 4-5, pág. 5.

sus análisis o de sus nociones se impusieron de tal manera que se aparecen ahora como triviales, e incluso se comprende mal que hayan podido en un momento dado ser necesarias [223]. Por otra parte, la forma que él les dio, los caminos a veces diferentes que siguió y los términos en los que se expresó sorprenden o desconciertan, porque las tesis a las que apuntaba y las dificultades con las que se enfrentaba se han perdido de vista en nuestros días; e incluso algunos le atribuyen ideas que él combatió porque, para oponerse a ellas, hubo de hablar el lenguaje de sus partidarios [224]. Pero la obra está ahí para dar testimonio de que, lejos de despreciar la ciencia y la inteligencia, no dejó, por el contrario, de apoyarse en ellas. De principio a fin está animada por la creencia en la inteligibilidad de lo real; y nada es más contrario a su espíritu que la noción de facticidad y la afirmación del carácter opaco, incluso absurdo, de la existencia que filósofos más recientes se han esforzado en defender. Sin duda, admite que el orden establecido por nuestra percepción y por nuestra ciencia es relativo a nuestras necesidades, a nuestros puntos de vista y a nuestros métodos; pero para terminar por reconocer que está fundado en un orden esencial, al que debe acercarse la metafísica, e incluso la ciencia en su actual evolución; no podría haber en él desorden, sino solamente órdenes diferentes [225]. La facultad que critica con el nombre de inteligencia (porque es la que sus contemporáneos designaban con este nombre) es la facultad conceptual y discursiva del espíritu; y su crítica no trata de negarle todo su valor, sino tan solo de precisar sus límites y de regular su uso [226]. Ni trata tampoco de sustituirla por impresiones subjetivas e inverificables, sino de invitarla a un esfuerzo de autocrítica y de llevarla a refundir indefinidamente sus conceptos para ajustarlos mejor y sustituir así por un pensamiento a medida un pensamiento de confección [227]. La intuición, por la que el método

[223] Cf. *La pensée et le mouvant*, pág 29 (21) (pág. 1043 en la ed. esp.) y ya en el segundo prólogo de *Matière et mémoire*, págs. IX-X (7-8) (págs. 230-31 en la ed. esp.).

[224] Hemos dado un ejemplo de ello en la pág. 527, al denunciar la concepción corriente de los recuerdos puros.

[225] Véase la larga discusión de *L'évolution créatrice*, págs. 239-58 (221-37) (págs. 691-707 en la ed. esp.) sobre la idea de desorden con la que debe ponerse en relación con lo que se dice en *La pensée et le mouvant*, páginas 79-80 (67-68) (págs. 1084-085 en la ed. esp.). *Matière et mémoire* ya opone, pág. 202 (204) (págs. 405-06 en la ed. esp.), a la descomposición y recomposición de lo real operadas por el sentido común y por la ciencia "las líneas interiores de la estructura de las cosas".

[226] Véase L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, P.U.F., 1947, resumido en *Signification et limites de la critique de l'intelligence chez Bergson* (Actas del XI Congreso internacional de filosofía, 1953, vol. XIII, páginas 174-79).

[227] *La pensée et le mouvant*, págs. 97-111 (84-97) (págs. 1099-111 en la

se define, no la constituye por entero; es su punto de partida, su punto de mira y su verdadera alma, pero no es alcanzada, o aprehendida, luego desenvuelta, expresada y controlada más que por el juego de la inteligencia [228]. Intuición e inteligencia no son, por lo demás, otra cosa que dos formas divergentes, como adaptadas a objetos diferentes, de una misma facultad de atención; y la superioridad del espíritu no es en realidad nada más que una mayor capacidad de atención [229].

Observaciones análogas hay que hacer también con relación a la ciencia. Las críticas y las reservas que Bergson formuló a este respecto no llegaron nunca a poner en entredicho su validez; procuraron solamente precisar sus límites, a fin de descartar las conclusiones que indebidamente se habían sacado de ella y, dándole conciencia de su relatividad, llevarla a buscar sin cesar una aproximación más estrecha a lo real [230]. Aunque, en el fuego de las polémicas, se las haya asociado a los dos lados de la barricada con las que presentaban por la misma época, con un espíritu, desde luego, bien diferente, sabios y literatos. Bergson no proclamó nunca, como algunos de los segundos, la quiebra de la ciencia, ni siquiera denunció sus bancarrotas parciales [231]; y si en muchos puntos adoptó o hizo suyos los análisis de los primeros, se guardó muy bien de llevarlos hasta el punto extremo a que los llevaba precisamente, con su discípulo Edouard Le Roy, el nominalismo científico; por el contrario, al referirse a ellos trató de reducir su alcance explicando que, si nuestro conocimiento científico implica una parte inevitable de artificio y de convención, no por ello deja de descansar menos en un fondo sólido de objetividad [232]. Es verdad que su pensamiento

edición esp). Deben leerse sobre este punto los sugestivos comentarios de Charles Péguy en su célebre *Note sur M. Bergson et sur la philosophie bergsonienne* (nota conjunta, Gallimard, págs. 20-25 y 51-53).

[228] *La pensée et le mouvant*, págs. 79 (67), 82-85 (70-73), 93-94 (80-81), 157 (137-38) (págs. 1084, 1086-089, 1095-096 y 1147-149, respectivamente, en la ed. esp.); *Ecrits et paroles*, pág. 322. Y anteriormente: *Matière et mémoire*, pág. 204 (206) (pág. 405 en la ed. esp.); *L'évolution créatrice*, págs. 259-60 (239-40) (págs. 708-09 en la ed. esp.). Sobre los diversos aspectos de la intuición, véase L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, págs. 12-14.

[229] *La pensée et le mouvant*, págs. 97-99 (84-86) y 103-06 (90-92) (páginas 1100 y 1104-106, respectivamente, en la ed. esp.). La inteligencia es "la atención que el espíritu presta a la materia", y la intuición, "la atención que se presta a sí mismo".

[230] Véase sobre lo que sigue, *La pensée et le mouvant*, págs. 82-97 (70-84) (págs. 1086-099 en la ed. esp.), y cf. L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, págs. 85-95.

[231] Según las expresiones empleadas por Brunetière, a las que hemos hecho referencia, pág. 477, y que hicieron a la vez fortuna y escándalo.

[232] *L'évolution créatrice*, págs. 237-39 (219-21) (págs. 690-92 en la ed. es-

es en este punto bastante complejo, e incluso puede parecer vacilante, porque define la ciencia ya por un cierto método, el análisis, ya por un cierto objeto, el universo material. Pero las dos definiciones se articulan entre sí porque el análisis es el método que conviene para el conocimiento de la materia. Y ambas desembocan en una estrecha asociación de la ciencia y de la metafísica; porque hay que pasar por el análisis para llegar a la intuición y volver a él para desenvolver y verificar su contenido; pero, en compensación, si la materia se presta naturalmente al análisis, no por ello deja de ser una inversión de la conciencia, de tal suerte que no podemos alcanzar su fondo más que por la intuición. Por lo que ciencia y metafísica cabalgan la una sobre la otra; hay ciencias del espíritu y una metafísica de la materia; pero las ciencias del espíritu no alcanzan otra cosa que sus manifestaciones exteriores y no nos dan de ella más que un conocimiento simbólico, siendo la metafísica de la materia la prolongación y el fermento de las ciencias de la naturaleza[233]. Una vez más, todo se aclara por la noción de la duración, que nos hace percibir en la materia y el espíritu, de una parte, y en la inteligencia y la intuición, de otra, dos realidades de la misma fuente, pero de sentidos inversos.

Es decir, que si puede hablarse justamente de revolución bergsoniana, esta revolución no es en modo alguno la obra de total subversión y de ruptura radical con la tradición que fue denunciada bien pronto por sus adversarios[234]. Se inscribe, por el contrario, en la línea de las más grandes doctrinas. El objeto de la metafísica positiva no es esencialmente diferente de los de la dialéctica platónica y del método cartesiano[235]. Se trata en los tres casos de dar a la filosofía el rigor de las ciencias ya constituidas o en vías de constitución. La tarea hay que reanudarla una vez más porque el saber humano se extendió y se hizo más flexible. Para Platón se reduce todavía a la aritmética y a la geometría, que fundamentan una astronomía y una acústica[236]. Viene a enriquecerse, en el siglo de Descartes, con el álgebra y la mecánica, que ofrecen claves para penetrar en el análisis y en el dominio del mundo físico, y también, gracias al descubrimiento de Harvey, en el de los cuerpos vivos. Bergson les sucede en el momento en que la biología

pañola). Estas reservas se anunciaban, ya desde 1901, en la discusión sobre "El paralelismo psicofísico" (*Ecrits et paroles*, t. I, pág. 165).

[233] Véase sobre este doble aspecto de la oposición entre la ciencia y la metafísica, L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, págs. 143-52.

[234] Sobre todo en el violento artículo de Jacob ya citado, págs. 512 y 521.

[235] ¿Y cómo no evocar también el título de la famosa obra de Kant *Prolegómenos a toda metafísica futura que se presente como ciencia?*

[236] Estas son, en el plan de formación del filósofo diseñado por el libro VII de *La República*, las cuatro ciencias preparatorias.

conquistó sus cartas de nobleza y en que las ciencias del hombre comienzan a tomar cuerpo. Continuando su obra con nuevo ímpetu, no hace otra cosa, como él mismo dijo[237], que realizar en su tiempo lo que aquellos habían hecho en el suyo; y esa es la única manera digna de continuarlos.

Así está abocado a renovar el espiritualismo. Su doctrina se inserta naturalmente en la tradición cuyo desenvolvimiento en Francia a través del siglo XIX fue seguido en el capítulo precedente. Pero no deriva de ella, al menos en línea recta; mejor, se incorpora a ella y le aporta una savia nueva. Bergson pudo reconocer después un precursor en la persona de Maine de Biran, en quien saludó al "gran iniciador del método de introspección profunda", al filósofo que abrió el camino "por el que la metafísica deberá marchar definitivamente"[238]. No procede de él directamente. La autonomía de su andadura se manifiesta por una diferencia importante, sobre la que M. Gouhier atrajo justamente la atención[239]. Su experiencia interior le condujo por la intuición de la duración, que es como el tejido de toda existencia, hasta el principio de la vida, que es también el de la materia, mientras que la de Maine de Biran le había revelado en el hecho primitivo del esfuerzo la trascendencia del orden espiritual sobre el orden simplemente vital. Así, la cisura mayor se sitúa en un sentido en él entre la vida y la materia, en lugar de situarse entre la vida y el espíritu; su filosofía del espíritu está encuadrada en una filosofía de la naturaleza. No habría necesidad, por lo demás, de transformar esta diferencia, muy real, en oposición. Porque si el esfuerzo en el que el *yo* se pone es para Maine de Biran revelador de una realidad "hiperorgánica", *se prepara* en la vida animal antes de *reinar* en la vida humana y de *consumarse* en la vida del espíritu[240]. Por el contrario, si puede decirse, con M. Gouhier, que la filosofía del espíritu de Bergson "se constituye en el interior de la filosofía de la naturaleza", será solamente lanzando sobre ella una mirada retrospectiva y porque ella es "la filosofía de un espíritu que anima la naturaleza", porque en su génesis la filosofía del espíritu, que se dibuja en el *Ensayo* y en *Materia y memoria*, precedió a la filosofía de la naturaleza,

[237] En la discusión de 1901 en la Sociedad francesa de filosofía (*Ecrits et paroles*, t. I, págs. 141 y 155).

[238] "La filosofía francesa", en *Ecrits et paroles*, págs. 433 y 424. Sobre las relaciones entre Bergson y Maine de Biran, véase H. Gouhier: "Maine de Biran et Bergson", en los *Etudes bergsoniennes* (A. Michel), vol. I, 1948, págs. 131-73.

[239] H. Gouhier: *Bergson et le Christ des Evangiles*, pág. 24. Véase sobre las relaciones de Bergson con Maine de Biran, Ravaisson y Lachelier, el conjunto de las págs. 22-36.

[240] Recogemos una fórmula de G. Madinier en el cap. V de *Conscience et mouvement*, en el que se encontrará la justificación.

que fue desenvuelta en *La evolución creadora,* e incluso condujo a ella. Además, situando al hombre en el seno de la evolución, estableció una clara discontinuidad entre el hombre y el animal; y *Las dos fuentes* vinieron más tarde a señalar la trascendencia sobre el orden puramente humano de la moral abierta y del misticismo. A decir verdad, el orden vital es un mixto, puesto que resulta de un empuje de la conciencia a través de una materia, nacida de su inversión, cuya pendiente ella misma trata de remontar. Y así la dualidad fundamental sigue siendo la del espíritu y de la materia, de suerte que las dos doctrinas se completan más bien que se contradicen. Sin embargo, no podría establecerse filiación de la una a la otra.

Mucho más probable, e incluso cierta, es la influencia de Lachelier, a quien dedicó el *Ensayo*[241], y la de Ravaisson, a quien se refieren en momentos decisivos la teoría de la memoria[242] y la teoría de la materia[243]. El mismo Bergson se reconoció deudor del segundo al responder a los que le habían censurado el "bergsonificarlo", lo que "era la única manera de clarificarlo, prolongándolo"[244]. Pero no fue de ellos de quienes recibió su orientación primordial. No debemos olvidar que su primer maestro fue Spencer; y de hecho con el esfuerzo de Spencer enlaza el suyo en el fresco histórico que nos presenta el capítulo de *La evolución creadora,* y en el cual no hay lugar para Maine de Biran, ni para Ravaisson, ni para Lachelier[245]. Su ambición fue la de realizar, continuándola sobre una base nueva, la obra que el filósofo inglés hubiese debido acometer, pero que no pudo llegar a realizar. Sin duda porque lo ignoraban, sus primeros lectores desconocieron el propósito esencialmente positivo que da valor y originalidad a su filosofía.

Esta ansia de positividad es tal vez la característica principal del espiritualismo bergsoniano; y en su perspectiva hay que colocarse para medir el alcance de la psicología en la que encuentra a un tiempo su fundamento y su desarrollo. Asentando en *Materia y memoria* el espiritualismo sobre una precisa discusión de los datos

[241] Hemos señalado en los *Etudes bergsoniennes,* vol. IV, págs. 199-201, el paralelismo sorprendente, con las del *Essai* y de *L'évolution créatrice,* de ciertas fórmulas del *Fundamento de la inducción.*

[242] *Matière et mémoire,* págs. 195 (198) (págs. 399-400 en la ed. española).

[243] *L'évolution créatrice,* pág. 229 (211) (págs. 682-83 en la ed. esp.).

[244] Véase en *La pensée et le mouvant,* pág. 281 (253) (pág. 1250 en la edición esp.), la nota añadida a la reimpresión de la noticia sobre *La vida y la obra de Ravaisson.*

[245] *L'évolution créatrice,* págs. 392-99 (362-69) (págs. 825-31 en la ed. española).

más recientes de la ciencia[246], Bergson creía que le había asegurado a la vez el rigor y la fecundidad[247]; otorgaba un vigor y una significación nuevas a la alianza de la psicología y de la metafísica, denunciada por los pioneros de la psicología científica; y ofrecía a la constitución de esta psicología una contribución de primer orden.

Los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX fueron para las ciencias del hombre—no cabe duda que nuestro filósofo tuvo al instante conciencia de ello[248]—, y sobre todo para esas dos ciencias claves que son entre ellas la psicología y la sociología, el equivalente de lo que fueron para la física la primera mitad del siglo XVII y para la biología los años de mediados del siglo XIX; el momento en que comenzó a dar sus frutos el esfuerzo emprendido para constituirlas en disciplinas positivas, susceptibles de aplicaciones prácticas. Pero este resultado hubo de alcanzarse al precio de múltiples tanteos y a través de numerosos conflictos. La psicología actual se sitúa en la confluencia de tres corrientes principales: la de la psicología de conciencia, la de la psicología objetiva, que implicó múltiples ramificaciones, y la de la psicología de lo profundo, a las que convendría añadir en el plano filosófico la de la psicología reflexiva, que permanece más estrechamente ligada a la filosofía. Ahora bien: si las clasificaciones superficiales refieren la psicología bergsoniana a la primera, debemos decir por nuestra parte que participa igualmente de la segunda, se abre a la tercera y, gracias a esta diversidad, tiende a renovar la última.

Sin duda, bajo el aspecto de una psicología de conciencia se presentó primero en el *Ensayo.* Las analogías son sorprendentes entre este libro y el famoso artículo de William James sobre *La corriente de conciencia,* aparecido en el *Mind* en enero de 1884 y recogido en 1890 en los *Principles of psychology.* No hay filiación, porque Bergson, como lo hizo notar él mismo[249], no partió, como James, de análisis psicológicos, con la intención de ampliarlos luego en doctrina filosófica; se vio llevado a la psicología por consideraciones epistemológicas. Pero hay clara convergencia. Tanto el uno como el otro toman como objeto de los estudios psicológicos la

[246] Véase el segundo prólogo a *Matière et mémoire,* pág. XI (9) (pág. 232 en la ed. esp.): "...un problema metafísico capital se encuentra transportado al terreno de la observación, donde podrá ser resuelto progresivamente, en lugar de alimentar indefinidamente las disputas entre escuelas en el campo cerrado de la dialéctica pura."

[247] *Ecrits et paroles,* t. I, págs. 143-46.

[248] Véase *L'énergie spirituelle,* págs. 84-89 (79-84) (págs. 905-09 en la edición española).

[249] Véase la carta del 10 de julio de 1905 al director de la *Revue philosophique,* que tiene por objeto precisamente esta puesta a punto *(Ecrits et paroles,* t. II, págs. 238-40).

"vida interior" y rehabilitan la introspección, a la que se reprochaba por entonces corrientemente el ser estéril, sustituyendo su forma clásica, que juzgan superficial y facticia, por un esfuerzo de análisis, o mejor de atención, directa y profunda. Uno y otro rechazan también la descomposición de la vida mental en estados distintos y relativamente estables para afirmar su unidad profunda, su continuidad y su evolución incesante. Poco importa que uno de ellos, James, haya recurrido a la metáfora de una corriente, y el otro, Bergson, a la de una melodía; las dos imágenes están de acuerdo para expresar la idea de una interpenetración, de una fusión o de una organización dinámica. E, igualmente, las dos influencias se ejercieron en el mismo sentido: impusieron la noción de la síntesis mental, que la psicología de la forma (*190) habría de encontrar un poco más tarde por otro camino y verificar en el plano experimental, pero permaneciendo esclava del paralelismo que Bergson iba a denunciar y que James superaba ya de hecho por su funcionalismo [250], y la de un dinamismo que no nos presenta estados, sino actividades. Hay que hacer notar tan solo que Bergson fue en realidad mucho más lejos que James, que se limitaba a intercalar "estados transitivos" entre los "estados sustantivos", distinguiendo en la vida consciente *places of flight* y *places of rest,* puesto que en la duración real no hay para él más que *flight* y no *rest,* y, por tanto, nunca *places,* tanto de *flight* como de *rest* [251]. Ambos aparecieron así como campeones de la observación interior, aunque, manteniéndose en el terreno de la observación, no la hayan introducido por el camino experimental que habría de serle abierto por Alfred Binet y que seguiría en Alemania la escuela de Wurtzbourg [252]. Bergson mismo, por su doble crítica de la psicofísica y del lenguaje, fue acusado de introducir la cantidad y la espacialidad en un dominio que las excluye, siendo considerado como el adversario de toda psicología científica.

Pero una lectura detenida del capítulo I del *Ensayo* muestra que, al condenar la pretensión de cuantificar los estados de conciencia, no cerraba en modo alguno a la filosofía los caminos de la medida, sino que, por el contrario, la obligaba por la denuncia de los artificios de que ella hasta entonces era víctima, a tomar conciencia de las condiciones y de los límites en los que podía hacer uso de ellos. Porque no prohíbe la medida de las condiciones físicas, o de los procesos fisiológicos, o de los tiempos de reloj, o de los efectivos y de las frecuencias, ni (a condición de que se dé cuenta de la parte de hipótesis y de convenciones que encierra) la evaluación de una capacidad por intermedio de una *performance,* de una clasificación o de un porcentaje. Incluso sugiere el interés por algunas de sus observaciones [253]. Por otra parte, la psicología del *Ensayo,* si permaneció hasta el fin como un aspecto esencial de la psicología bergsoniana, no es menos cierto que está muy lejos de constituirla por entero. Se completa con la de *Materia y memoria,* que se prolonga a su vez con la de *La evolución creadora.* Ahora bien: no exageramos al decir que la primera de estas dos obras, al denunciar el paralelismo psicofísico entonces en boga, indicó a la psicología objetiva, antes incluso de que ella misma la descubriese, la dirección por la que únicamente podía esperar alcanzar su objetivo. Las dificultades que esta psicología había encontrado hasta entonces para constituirse resultaban en gran parte del hecho de que, traduciendo los datos de la observación interna en un lenguaje fisiológico más o menos arbitrario, trataba de localizar en el cerebro representaciones, o equivalentes de representaciones. Necesitaba, para tener campo libre, limitar su ambición a anotar, describir, analizar y explicar conductas, es decir, conjuntos de gestos o de movimientos. Esta es precisamente la tarea que, al definir el ser vivo como un centro de acción y el sistema nervioso, com-

[250] William James acepta el paralelismo como hipótesis de trabajo, aunque prescindiendo de la cuestión de su alcance y de sus límites, que aparecerán con el uso (véase *Précis de psychologie,* trad. Baudin y Bertier, Rivière, páginas 6-9). Pero su punto de vista sintético y la perspectiva biológica en la que aborda la vida mental le llevan a oponer a la "psicología estructural" que resuelve los fenómenos en sus elementos, una "psicología funcional" que, considerando estos fenómenos como procesos de adaptación, se orienta hacia la concepción formulada por Bergson en *Matière et mémoire.* Cf. un poco más adelante, págs. 563-64.

[251] Bergson mismo llama la atención sobre este punto en una carta a Floris Delattre *(Ecrits et paroles,* III, 561). Para la distinción entre "estados sustantivos" y "estados transitivos", cf. en el *Précis* la pág. 567.

[252] La introspección experimental, entrevista por Ribot, que había hecho una aplicación anticipada de ella en su libro sobre *La evolución de las ideas generales* (1897), y definida por Alfred Binet (1857-1911. *Estudio experimental de la inteligencia,* 1903), en una experiencia psicológica hace recaer su atención, no sobre las reacciones exteriores del sujeto, sino sobre los estados inducidos en su conciencia, a la que le pide que opere su descripción. Fue utilizada de una manera sistemática para el estudio del pensamiento de 1901 a 1914 por la escuela de Wurtzbourg (Marbe, Watt, Messer, Bühler). Bergson habla bien de "realizar una experiencia decisiva sobre nosotros mismos" *(L'énergie spirituelle,* pág. 108 ó 101, pág. 924 en la edición española); pero no se trata de una experiencia de laboratorio, en la que el experimentador es distinto del sujeto. Véase sobre Binet las conferencias pronunciadas en ocasión del centenario de su nacimiento *(Psychologie française,* abril de 1958), y sobre la escuela de Wurtzbourg, el libro de A. Burloud: *La pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, Messer et Bühler,* Alcan, 1927.

[253] Así, p. ej., mostrando que la intensidad de un esfuerzo muscular depende, al menos por una parte, del número de músculos que pone en juego, de la extensión de las regiones que interesa *(Essais,* págs. 15-20 o 17-21, págs. 66-70 en la ed. esp.) o la de una emoción de las reacciones fisiológicas que implica *(ibid.,* págs. 21-23 o 22-24, págs. 71-72 en la ed. esp.).

prendido el cerebro, como un aparato sensorio-motor, le asignó Bergson en 1896 (no sin enfrentarse en este momento con la resistencia de aquellos a quienes abría el camino), cuando solamente más tarde, en 1903, comenzaron las publicaciones de Pavlov sobre los reflejos condicionados[254], en 1907, según su propia declaración[255], Henri Piéron adoptó el viejo término pascaliano de comportamiento, y en 1913, Watson lanzó el manifiesto del behaviorismo (*191). Pierre Janet, al que su práctica de la medicina y sus reflexiones condujeron progresivamente a colocarse en esta perspectiva, le reconoció sin ambages en varias ocasiones el mérito de haber sido el primero en señalarlo con claridad[256].

Este progreso decisivo había sido preparado, sin duda, en una gran parte por la psicología francesa, como un historiador perspicaz que era, a la vez un filósofo de raza, Gabriel Madinier, lo mostró claramente en una obra notable[257]. Podemos ver, en efecto, cómo se esboza, a partir de Maine de Biran e incluso de Condillac, por la evidencia del papel del movimiento, una teoría gestual de la conciencia, y también por una línea de grandes médicos, con los que los psicólogos, con Maine de Biran a la cabeza, mantuvieron fecundos intercambios desde comienzos del siglo (*192). Bergson se benefició de esta tradición, que él no podía ignorar; el capítulo III de *Materia y memoria* se termina con unas consideraciones sobre el equilibrio mental, que se refieren a Moreau de Tours y a los primeros libros de Pierre Janet; y sus trabajos posteriores ofrecen en ocasiones perspectivas penetrantes sobre los estados anormales[258]. Pero la fuente directa de la idea que sirve de hilo director a *Materia y memoria* se encuentra en otra parte: en el evolucionismo de Spencer, que, entendiendo la vida psíquica como un proceso de adaptación vital, abocaba a considerarla bajo el ángulo de la acción y, por consiguiente, a colocarse, para dar cuenta de ella, en el punto

[254] Es la fecha de la más antigua de las memorias que recoge la compilación, presentada como completa en su fecha de publicación, y cuya traducción francesa lleva por título *Les réflexes conditionnels. Etude objective de l'activité nerveuse supérieure des animaux.* La obra de Thorndike, *Animal intelligence. An experimental study of the associative processes in animal,* cuya anterioridad sobre sus propias experiencias él mismo reconoce, aunque declarando que la conoció más tarde, apareció en 1898, dos años después de *Matière et mémoire.*

[255] H. Piéron: *Vocabulaire de la psychologie,* sub. v.°.

[256] Sobre todo en *L'évolution de la mémoire et la notion de temps,* Maloine, 1928, págs. 201-02.

[257] Gabriel Madinier: *Conscience et mouvement. Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson,* París, Alcan, 1938.

[258] Sobre todo en la conferencia sobre "El falso reconocimiento" *(L'énergie spirituelle),* págs. 132-37 (124-29) (págs. 944-47 en la ed. esp.), y en la que pronunció sobre "El ensueño" *(ibid.),* págs. 106-11 (100-04) (págs. 923-26 en la ed. esp.). Véase también *Les deux sources,* pág. 109 (108-09).

de vista funcional. Hemos dicho ya que James, con quien nuestro autor se mostró también de acuerdo en este punto, adoptaba por su parte una posición análoga, oponiéndose a la psicología calificada en América de estructural[259]. Pero no hay autor que haya dado de ella una fórmula más clara[260]. Esto le valió el ser alineado por algunos entre los pragmatistas[261]. Pero el pragmatismo de James y el biologismo de Spencer no son en él más que momentos, o elementos, de una síntesis que los integra, pero que los sobrepasa, mostrando que la adaptación no es un proceso pasivo, un simple efecto de la acción del medio, sino una operación activa, una reacción del ser[262], y que en su evolución se produce en el hombre una

[259] Porque se propone resolver los fenómenos psicológicos en elementos y determinar así sus dimensiones. Cf. lo ya dicho en la pág. 560, nota 250. Vemos ciertamente que el adjetivo estructural no debe ser tomado aquí en el sentido que le dio después la psicología de la forma; designa, por el contrario, una psicología analítica.

[260] Véase especialmente *La pensée et le mouvant,* págs. 64-65 (54-55) (páginas 1072-073 en la ed. esp.): "...En el laberinto de los actos, estados y facultades del espíritu, el hilo que no deberíamos soltar jamás es el que nos proporciona la biología. *Primum vivere.* Memoria, imaginación, concepción y percepción, generalización en fin, no se dan "para nada, por placer". Parece verdaderamente, si hacemos caso a ciertos teóricos, que el espíritu ha caído del cielo en una subdivisión en funciones psicológicas cuya existencia tenemos simplemente que constatar, porque estas funciones son tales, también serán utilizadas de tal manera. Creemos, por el contrario, que son lo que son por ser útiles, por ser necesarias a la vida; es preciso referirse a las exigencias fundamentales de la vida para explicar su presencia y para justificarla si ha lugar a ello..." Lo mismo se dice en *Les deux sources,* págs. 111-13 (en las dos ediciones). Sabemos que el psicólogo suizo Edouard Claparède (1873-1940) definió así mismo de manera muy exacta esta perspectiva, que extendió a la teoría de la educación. Véase *L'éducation fonctionnelle,* Delachaux et Niestlé, 1931; "La psychologie fonctionnelle" *(Rev. phil.,* 1933, I, 5-17), así como la *Autobiographie,* reproducida al frente del t. I *(Le développement mental),* y la noticia de J. Piaget inserta al frente del t. II *(Les méthodes)* de la edición póstuma parcial de la *Psychologie de l'enfant,* Delachaux y Niestlé, 1946.

[261] Así R. Berthelot: *Un romantisme utilitaire, le pragmatisme chez Bergson,* París, Alcan, 1913. Hemos señalado que la comunicación de Bologne sobre la intuición filosófica era una respuesta anticipada a este libro, que salió de un curso profesado en el Colegio de Francia en 1908-1909.

[262] Cf. *L'évolution créatrice,* págs. 59-64 (55-59), 76-77 (70-72), 111-12 (102-04) (págs. 533-38, 548-50 y 579-81, respectivamente, en la ed. esp.). M. Milic Capek: "La théorie biologique de la connaissance chez Bergson et sa signification actuelle" *(Rev. Méta.,* 1959, págs. 194-211), explica muy bien cómo, por desconocer este punto. Spencer se detiene a mitad de camino: al considerar la inteligencia como una especie de impronta recibida del medio, ve en ella un reflejo de las cosas y continúa así definiendo el psiquismo humano a la manera cartesiana en términos de pensamiento o de representación, de suerte que el punto de vista biológico le conduce paradójicamente a considerar el conocimiento como una operación especulativa. Tesis que Bergson denuncia vigorosamente, en primer lugar, en el cap. I de *Matière et mémoire,* págs. 14-18 (24-28) (págs. 244-47 en la

mutación que libera la conciencia, haciendo de la acción, de la que esta conciencia era hasta entonces el auxiliar o la sierva, el instrumento de su liberación[263]. Y así la psicología de Bergson se revela como una psicología integral, que articula la psicología de conciencia, y por su intermedio, la psicología reflexiva, con la psicología objetiva, en muchas ocasiones opuesta a ella, y que se anticipa a las doctrinas más recientes, mostrando que si la vida psicológica tiene como soporte y en un cierto sentido como materia los procesos y los movimientos orgánicos, se define en realidad por la significación que estos movimientos y estos procesos reciben de su estructuración y de su intencionalidad.

Es verdad que parece dar de lado otras dos ramas u otras dos formas de la psicología actual: la psicología social y la psicología de lo profundo. Pero—y volvemos así a la cuestión cuyo examen habíamos diferido al final del párrafo precedente—esto no es más que una apariencia, que *Las dos fuentes* se encargarían de disipar de manera definitiva.

Bergson citó a Freud (*193) muy raramente[264] y no se apoyó prácticamente en sus trabajos. Pero una confrontación atenta entre las dos obras hace evidentes convergencias significativas, acompañadas por lo demás de divergencias no menos sintomáticas. Las dos psicologías son dinámicas y conceden un lugar preponderante a lo inconsciente. Bergson había reconocido ya en 1901, es decir, en una época en que el psicoanálisis estaba todavía en sus comienzos, la importancia de las investigaciones que iba a perseguir, diciendo en su conferencia sobre *El ensueño* que "la tarea principal de la psicología en el siglo que comienza" sería la de "explorar las más secretas profundidades de lo inconsciente" y "trabajar en lo que yo llamaba hace poco el subsuelo de la conciencia"[265]. Es verdad

edición esp.), y luego en la introducción a *L'évolution créatrice*, págs. I-IV (V-VIII) (págs. 475-78 en la ed. esp.).

[263] *L'évolution créatrice*, págs. 198-201 (183-86) y 286-87 (264-65) (páginas 655-58 y 732-34, respectivamente, en la ed. esp.); *La pensée et le mouvant*, pág. 65 (55): "Una vez recortada y distribuida la vida psicológica, no lo hemos terminado todo; nos queda por seguir el proceso de crecimiento e incluso la transfiguración de cada facultad en el hombre." (Cf. este texto en la pág. 1073 de la ed. esp.).

[264] Una vez en *Matière et mémoire*, pág. 131 (137) (pág. 345 en la edición española), entre los autores de esquemas de la afasia; otra vez en *Le rire*, pág. VIII (VII), a partir de la 23 ed., entre los autores de obras que aparecieron después de la suya, y de las que, por consiguiente, no pudo hacer uso; y dos veces solamente, en la conferencia de *L'énergie spirituelle*, sobre *El ensueño*, pág. 114 (107) (pág. 929 en la ed. esp), y en la introducción a *La pensée et le mouvant*, pág. 94 (81) (pág. 1096 en la edición esp.), para señalar puntos de coincidencia.

[265] Citamos el texto primitivo, reproducido en los *Etudes bergsoniennes*,

que lo inconsciente de *Materia y memoria* se presenta a los ojos de un lector superficial bajo un aspecto estático muy diferente de lo inconsciente dinámico del psicoanálisis. Pero hemos expuesto ya[266] que este aspecto no era más que un espejismo producido por la refracción de la teoría bergsoniana a través de la teoría fisiológica en función de la cual, y para criticarla y superarla, se veía forzada a formularse. Bergson puede muy bien, para hacer su hipótesis concebible, comparar la serie de los recuerdos latentes que nuestra memoria es capaz de evocar, a la de los objetos lejanos que nuestra percepción exterior puede encontrar en nuestro derredor, como si aquellos se escalonasen en el tiempo de la misma manera que estos lo hacen en el espacio[267]. No es, como lo dice poco después, más que una manera de pensar, natural a una inteligencia que se sirve de imágenes materiales de las que el filósofo debe guardarse de ser la víctima[268]. Cuando va al fondo de las cosas, nos dice que nuestro pasado subsiste en forma abreviada en nuestro carácter, que es la síntesis de todos nuestros estados pasados[269], y que nosotros podemos, por un esfuerzo de reconstrucción, hacerlo resurgir en forma de representación[270]. Es decir, que se muestra de acuerdo con Freud para considerar nuestro ser presente como el resultado de toda nuestra historia, por lo cual legítimamente en la Introdución a *Pensamiento y movimiento* invoca en apoyo de su tesis de una conservación íntegra del pasado "el vasto conjunto de

vol. VI, pág. 86. El texto definitivo de *L'énergie spirituelle*, págs. 115-16 (108-09) (pág. 930 en la ed. esp.), dirá: "...trabajar en el subsuelo del espíritu con métodos especialmente apropiados". Esta última fórmula puede evocar el psicoanálisis; pero el contexto muestra que Bergson, al menos en un principio, no pensaba en él, sino en las investigaciones metafísicas tales como las de la *Society for psychical Research*, por las que se interesó hasta el fin de su vida [véase, con la conferencia sobre "Fantasmas de vivos", en *L'énergie spirituelle*, las últimas páginas de *Les deux sources*, págs. 338-43 (333-38)].

[266] Cf. págs. 526-28 y 554, nota 224.

[267] *Matière et mémoire*, págs. 153-57 (157-61) y 159-61 (163-65) (páginas 363-67 y 369-70, respectivamente, en la ed. esp.).

[268] *Ibid.*, págs. 161-62 (165-66) (págs. 369-71 en la ed. esp.). Confróntese *L'énergie spirituelle*, págs. 58-61 (55-57) (págs. 883-86) en la ed. esp.).

[269] Véanse los textos citados en la pág. 533.

[270] *L'évolution créatrice*, pág. 6 (5) (pág. 485 en la ed. esp.). Que el recuerdo-imagen sea reconstruido es lo que resulta a la vez del comienzo del cap. III de *Matière et mémoire*, de la teoría de la asociación de las ideas presentada en el mismo capítulo, págs. 180-82 (184-85) (págs. 387-88 en la ed. esp.), de la teoría del esquema dinámico expuesta en la conferencia sobre *El esfuerzo intelectual* [págs. 165-78 (155-67) (págs. 971-81 en la ed. esp.)], y de un pasaje de la conferencia de *L'énergie spirituelle*, págs. 138-44 (130-36) (págs. 948-54 en la ed. esp.), sobre *El recuerdo del presente y el falso reconocimiento*, que es, sin embargo, el texto en el que una interpretación literal podría encontrar más fácilmente una reificación del recuerdo puro.

experiencias establecido por los discípulos de Freud"[271]. Pero hay más: *Las dos fuentes,* por su doble análisis de las raíces de la obligación moral en el capítulo I y de los móviles de la función fabuladora en el capítulo II, ponen en claro (por un método introspectivo y reflexivo muy diferente del psicoanálisis) todo un conjunto de motivaciones profundas que, aun siendo distintas a los impulsos desvelados por Freud, no dejan por ello de ser de un orden comparable. Los temas de fabulación útil que explican la religión estática hacen juego con los arquetipos de Jung y dibujan las líneas maestras de una teoría de la imaginación que puede ser comparable a la de este autor, con la diferencia de que refiere esta función a una naturaleza humana inmutable, más aparente en los primitivos que en nosotros, aunque esté en ellos recubierta por creencias y hábitos adquiridos, y no a un inconsciente colectivo resultante de una hipotética herencia de los caracteres adquiridos. Las leyes de la dicotomía y del doble frenesí, presentadas en el capítulo IV, nos ofrecen el equivalente de las leyes de oposición y de compensación en las que el psicoanalista suizo buscó la clave de un gran número de trastornos mentales, no solamente individuales, sino también colectivos (*194).

Los puntos de articulación son, por tanto, sólidos. Pero he aquí ahora las divergencias. Los análisis de Bergson, por la confrontación que establecen entre los comportamientos de los primitivos y la experiencia de los hombres civilizados de nuestra época, se aproximan, sin duda, más a la fuente primera, no quizá que los de Jung, que estudió tan de cerca a los primitivos, sino que los de Freud, al que su práctica médica llevó a escrutar la naturaleza humana en la forma relativa que le daba en sus enfermos la cultura de una sociedad refinada e incluso en muchos aspectos decadente. Remontan más allá de las tendencias cuyo sentido aclaran hasta llegar al impulso vital, haciendo además manifiestas otras expresiones que no son la sexualidad; y reducen las leyes de la dicotomía y del doble frenesí a la ley biológica fundamental del desenvolvimiento en haz, que rige toda la evolución. Por el contrario, la experiencia y el sentido clínicos de Freud le permitieron explorar en detalle el laberinto de rodeos por los que las tendencias reprimidas buscan una salida. Pero no es esto lo esencial. Lo esencial es que Bergson reconoce una trascendencia de lo espiritual sobre lo afectivo, que tanto Freud como Jung, bajo la influencia de las doctrinas asociacionistas y vitalistas de su época[272], no alcanzaron a distinguir suficientemente. El *yo* fundamental del *Ensayo,* si nos atenemos a esta obra, puede parecer que se confunde con la espontaneidad sensible; pero se distingue de ella por la aptitud, característica de un ser que dura, para sobrepasarse a sí mismo. A medida que progresó en su investigación, Bergson señaló de un modo más claro que nuestra personalidad no era la simple realización de nuestro pasado, sino que se organizaba en una síntesis original, que constituye una creación incesantemente renovada, en la que nuestra libertad imprime su impronta[273]. Y *Las dos fuentes* le llevaron a reconocer en nuestras motivaciones una dualidad radical, distinguiendo de las emociones triviales, que son superficiales, las emociones supraintelectuales, que pueden convertirse en generadoras de ideas[274]. En Freud, las instancias superiores de la personalidad, el *yo* y el *superyo,* permanecieron hasta el fin, no obstante la complicación y la ampliación de sus esquemas primitivos, como la resultante del choque de los impulsos, o de los instintos fundamentales, contra el medio exterior[275]. Y si en Jung la noción del proceso de individuación por el cual se realiza el Sí primero virtual introduce las de un progreso y de una vocación, deja subsistir, sin embargo, un equívoco entre las aspiraciones superiores y los impulsos instintivos que se expresan por el juego de la imaginación (*194). La concepción reaccional del carácter, considerado como la expresión de un plano de vida fundado en una ficción directora (ella misma separada de la experiencia de la vida), que se encuentra en Adler, escapa a esta ambigüedad, haciendo intervenir un principio de integración; pero sitúa este principio al nivel de la inteligencia, que no es para Bergson más que el plano intermedio sobre el cual se proyectan, para componerse entre sí, las presiones infraintelectuales y las aspiraciones de origen supraintelectual (*195).

Hay, con Freud al menos, otra diferencia, que reside en el papel y en la concepción de los factores sociales. Freud se aplica, como se ve en *Psicología de las masas y análisis del "yo",* y también en *Totem y Tabú,* a derivar estos factores sociales del juego de los impulsos individuales, y sobre todo del impulso sexual, por el juego de los procesos que define el psicoanálisis, mientras que Bergson los reconoció cada vez más como igualmente primordiales. No leyendo más que el *Ensayo,* y en presencia de la distinción del *yo* superficial, que se presta a las exigencias de la vida social y del lenguaje, y del *yo* profundo, que es individual e inefable, podríamos

[271] *La pensée et le mouvant,* pág. 94 (81) (pág. 1096 en la ed. esp.).

[272] Sabemos que Freud había leído a Stuart Mill, al que tradujo y al que debe también, sin duda, en gran parte su concepción del principio del placer, y que su pensamiento maduró, aunque no se haya inspirado directamente en estas doctrinas, en un medio que había sufrido la influencia de las filosofías de Schopenhauer y de Nietzsche.

[273] Véanse págs. 555-56.

[274] *Les deux sources,* págs. 39-48 (40-48).

[275] Como lo muestra también la síntesis póstuma del *Abrégé de psychanalyse,* en la trad. fr. de las P. U. F.

imaginarnos que nuestra personalidad debe, para conquistarse, desprenderse de la vida social y tal vez incluso oponerse a ella. Pero *La risa* es suficiente para desmentir esta conclusión, mostrándonos que la vida social es una condición de equilibrio para los individuos, aunque fije este equilibrio al nivel de las costumbres, que no se confunden con la moralidad [276]. La risa, que es un gesto social, tiende, al poner en ridículo la rigidez y el automatismo, a imponernos exigencias de flexibilidad y de elasticidad que coinciden con las exigencias mismas de la vida [277]. Esta constatación se confirma con *Las dos fuentes* en el plano de la moralidad. El hombre, que vive en sociedad, está por esto mismo sometido a la disciplina que esta vida le impone. No es tan solo una necesidad para la supervivencia del grupo del que forma parte; es también para él el medio ordinario de "sustraerse a una vida de impulso, de capricho y de contrariedad", aferrándose para ello "a algo sólido" [278]: el individuo "está adherido" a la sociedad [279] y no podría separarse de ella ni material ni moralmente [280]; "cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como a sí mismo" [281]. Sin duda, puede encontrar su equilibrio en un nivel superior, cediendo a una aspiración interior o a la llamada de un héroe que le ofrece un modelo. Pero esto exige un esfuerzo "excepcional" [282], del que solo es capaz una pequeña élite. La mayor parte de los hombres no pueden hacerlo más que imperfectamente, y solo a condición de haber sido preparados a ello por un adiestramiento que subordine sus inclinaciones sensibles y de ser guiados y sostenidos por reglas sociales [283]. De todas las maneras, esta ascensión no libera de la vida social; abre, por el contrario, a una vida social más amplia y más intensa. Es decir, que nuestra vida psíquica, sea cual sea el aspecto (intelectual, afectivo o activo) bajo el que se la considere, tiene una dimensión social, pudiendo la vida social, lo mismo que todas nuestras actividades, representarse en niveles diferentes [284].

En este punto el psicólogo se encuentra con el sociólogo, o mejor desemboca en la sociología. Del hecho de que Bergson haya comenzado por ser filósofo y psicólogo y de que en puntos esenciales se haya manifestado claramente contra la escuela de Durkheim, que en su tiempo personificaba en Francia la ciencia sociológica, no se sigue necesariamente que fuese un adversario de esta ciencia [285]. Porque en *Las dos fuentes* y ya en *La evolución creadora* delimitó el terreno en el que hay que colocarse para superar las controversias en las que a comienzos de este siglo malgastó mucho tiempo y esfuerzos. Estas controversias versaron principalmente sobre dos puntos: opusieron a los defensores de su especificidad, de una parte, a los que pretendían asimilarla a la biología, incluso absorberla en ella [286]; de otra parte, a los que pretendían derivarla de la psicología [287] o reducirla a la historia, entendida como la ciencia de los hechos singulares [288]. Ahora bien: lo propio de Bergson es rechazar una y otra alternativa para establecer correlaciones que sustituyan los conflictos por la colaboración.

La sociedad para él no es posterior, incluso lógica o causalmente, a los individuos; es un hecho de naturaleza; el hombre tiene un destino social, "está organizado para la ciudad como la hormiga lo está para el hormiguero" [289]. Pero la sociedad está fundada en la estructura física y mental de los individuos; para que ella exista, "es preciso que el individuo aporte todo un conjunto de disposiciones innatas"; la mentalidad colectiva está "prefigurada" en la mentalidad individual, y la función "organizada en el individuo para que se ejerza en la sociedad" [290]. Hay entre ella y él una complementariedad, cuya clave nos es suministrada por la biología; como

[276] *Le rire,* págs. 161-62 (121-22): "Es necesario que el hombre viva en sociedad y se someta, por consiguiente, a una regla." Cf. págs. 140-41 (105-06), lo cómico es relativo a los prejuicios de una sociedad; pero "hay que reconocer, en honor a la humanidad, que el ideal social y el ideal moral no difieren esencialmente".

[277] *Ibíd.,* págs. 18-21 (14-16).

[278] *Les deux sources,* págs. 7-8 (7-8).

[279] *Ibíd.,* pág. 12 (11).

[280] *Ibíd.,* págs. 8-10 (8-9).

[281] *Ibíd.,* pág. 7 (7).

[282] *Ibíd.,* pág. 8 (8).

[283] Cf. pág. 545.

[284] *Les deux sources,* págs. 107-11 (en las dos ediciones). Cf. *La pensée et le mouvant,* pág. 103 (90) (pág. 1104 en la ed. esp.): "Fuera del dominio propiamente humano, quiero decir social..."

[285] El interés sociológico de *Les deux sources* fue subrayado por W. Stark: "Henri Bergson: a guide for sociologists" *(Rev. intern. de phil.,* 1949, páginas 407-33). Bergson apoyó en 1904 en la asamblea del Colegio de Francia la proposición, presentada por P. Janet, de crear una cátedra de sociología, y rindió en esta ocasión homenaje a *L'année sociologique* de Durkheim. Siete años más tarde fue de los que apoyaron la candidatura de uno de los representantes más notorios del equipo reunido por esta publicación, el economista François Simiand (R. M. Mossé-Bastide: *Bergson éducateur,* págs. 67-68).

[286] Herbert Spencer, en quien esta tesis se asocia paradójicamente a un individualismo moral y político; el ruso Lilienfeld (1829-1903); el alemán Schäffle (1831-1903); los franceses Alfred Espinas (1844-1922) y René Worms (1867-1926), y todos los sociólogos a veces designados con el nombre de organicistas.

[287] Lo que Durkheim reprochaba, no sin simplificar su pensamiento, a Gabriel Tarde (1843-1904), porque este, precursor de la actual psicología social, buscaba la clave de la sociología en el fenómeno de la imitación, como había hecho, en la época anterior, Stuart Mill.

[288] Cf. en el Apéndice la nota *158.

[289] *Les deux sources,* pág. 108 (108); *La pensée et le mouvant,* pág. 99 (86) (pág. 1101 en la ed. esp.).

[290] *Les deux sources,* págs. 102 (103), 108 (108), 110 (110).

la vida no puede, al igual que una tendencia, realizar las virtualidades que lleva en sí misma más que al precio de una división o de una disociación, implica una oscilación entre la individuación y la asociación, de tal suerte que la más alta expansión de la individualidad tiene como contrapartida necesaria la más alta expansión de la vida social[291]. La sociabilidad no se añade a la vida, no es ni siquiera un producto de ella; está en su esencia, "lo social está en el fondo de lo vital"[292]. Pero no se realiza sino especificándose.

Por consiguiente, la sociología tiene necesidad, en un sentido, de la biología, pero a condición de que se considere con más amplitud el sentido habitual de este nombre[293], porque los lazos psíquicos que unen a los individuos de una sociedad, sobre todo de una sociedad de seres inteligentes, no son de la misma naturaleza que los lazos materiales que unen a las células de un organismo; los imitan tan solo[294]. Hay una realidad social específica, que es inmanente a los individuos, hace presión sobre ellos y les sobrevive[295]; pero esta realidad tiene condiciones y mecanismos psicológicos, lo mismo que los procesos vitales tienen condiciones y mecanismos físico-químicos[296]. En fin, estas condiciones y estos mecanismos son diferentes según que se trate de una sociedad de insectos regida por el instinto o de una sociedad humana, que realiza la inteligencia, aunque entre ellas exista una simetría que permite relacionarlas y precisarlas comparativamente[297]. No debemos, pues, poner la biología, la psicología y la sociología en oposición o

---

[291] *L'évolution créatrice,* págs. 279-83 (258-61) (págs. 726-30 en la ed. española); *Les deux sources,* pág. 95 (96).

[292] *L'évolution créatrice,* pág. 110 (101-02) (págs. 578-79 en la ed. esp.); *Les deux sources,* pág. 123 (123).

[293] Cf. *Les deux sources,* pág. 103 (103).

[294] *Les deux sources,* págs. 2 (1-2) y 20-23 (21-23).

[295] Véase la teoría de la obligación moral al comienzo de *Les deux sources:* La sociedad es "inmanente a cada uno de sus miembros" (pág. 3); y "cada uno de nosotros pertenece a la sociedad tanto como a sí mismo" (página 7); hay en él un "*yo* social" (págs. 7-14). Bergson admite la existencia de "representaciones colectivas, depositadas en las instituciones, el lenguaje y las costumbres", cuyo conjunto "constituye la inteligencia social, complementaria de las inteligencias individuales" [págs. 108 o 107-08. Cf. *La pensée et le mouvant,* págs. 99-103 o 86-90) (págs. 1101-104 en la ed. esp.)]. *Le rire* hablaba ya de cuerpo social, de actos sociales, de imaginación social, y personificaba la sociedad; véase, p. ej., págs. 3 (2), 18-21 (14-16), 45-46 (34-35), 135-38 (101-04), 202 (152).

[296] *Les deux sources,* pág. 111 (111): "...Por más que se hable de representaciones colectivas, la cuestión no deja de afectar menos a la psicología del hombre individual."

[297] *Ibid.,* págs. 20-23 (21-23), 123-24 (123-24), etc. Cf. ya *L'énergie spirituelle,* págs. 27-28 (25-27) (págs. 858-59 en la ed. esp.), y *L'évolution créatrice,* pág. 110 (101-02) (págs. 578-79 en la ed. esp.).

en competición; están llamadas a cooperar, a completarse y a recortarse mutuamente (*196).

5. La acción del pensamiento bergsoniano y su destino. Su irradiación en Francia y fuera de Francia. El sentido general de su influencia: ruptura con las teorías idealistas del conocimiento, retorno a la concepción cristiana de la espiritualidad. En qué anuncia la fenomenología y el existencialismo, y en qué permanece rebelde a ellos. Sus adquisiciones positivas. Su importancia.

Se ve, pues, cuál fue la amplitud de los puntos de vista de Bergson, la apertura de su espíritu y el vigor con el que supo enlazar en una visión de conjunto coherente los aspectos diversos que él hizo explícitos en lo real. Otros expresaron al mismo tiempo que él, y a veces incluso esbozaron antes que él, ciertas ideas de las que él fue un heraldo para sus contemporáneos[298]. Otros, después que él, pudieron, o podrán en el futuro, llevar más adelante su desenvolvimiento o rectificar su fórmula, necesariamente imperfecta y relativa a su época. Su superioridad radica, sin duda, en el hecho de que penetró más profundamente su sentido y les dio una forma más sorprendente, traduciéndolas también con un arte mucho mayor. Pero radica igualmente, y sobre todo, en el hecho de que abarcó un número mayor y más variado de ideas, que dominó mejor que nadie, aunque no se haya sabido verlo, ya que no desconoció su contrapartida, precisando para ello los límites de las tesis que proponía y que otros exageraban, comprendiendo las que denunciaba y dando acogida a la parte de verdad que ellas contenían. Fue por esto, sin duda, por lo que su enseñanza y sus libros tuvieron tanta resonancia, pero dieron lugar también a interpretaciones tan divergentes y a discusiones tan confusas; es por esto por lo que, todavía hoy, aunque el tiempo haya comenzado a hacer su obra, resulta difícil realizar el balance de su acción y medir su alcance lejano.

Sería preciso, ante todo, poder precisar en esta acción la parte de la *influencia* y la de la *resonancia*[299]. Si, como todos los grandes

---

[298] Así se comparó con la teoría de la duración, presentada en el *Essai,* el libro póstumo de Jean-Marie Guyau (1854-1888): *La genèse de l'idée de temps,* publicado en 1890 por Alfred Fouillée, del que Bergson hizo una crítica en la *Revue philosophique (Ecrits et paroles,* I, 76-82). El mismo, en una nota de la introducción a *L'évolution créatrice* (págs. VII o X) (página 480 en la ed. esp.) señaló el parentesco de su concepción de la vida con la que había presentado en 1892, en tres artículos de la *Revue philosophique,* un filósofo hoy muy olvidado, Charles Dunan.

[299] Hacemos uso aquí de algunas de las fórmulas del *Portrait* publicado por M. F. Sciacca.

espíritus, superó, en unos puntos contradijo y en otros arrastró a su época, Bergson no dejó, sin embargo, de experimentar los problemas y las aspiraciones de esta misma época; por la lucidez con que tomó conciencia de ellas y por el arte con el que las expresó, favoreció algunas de sus necesidades o de sus tendencias. Representó en este caso el papel del artista que da la señal oportuna y hace vibrar al unísono todos los instrumentos de alrededor, sin ser por ello un verdadero iniciador; por lo cual, si aquellos que experimentaron su influencia son deudores, por una parte, de su impulso e incluso de la dirección y de la forma que tomó su esfuerzo, esto no quiere decir que haya flexionado su pensamiento de una manera decisiva. Aún más, lo que ellos hicieron con mucha mayor frecuencia fue desviar el impulso que recibían por su intermedio. Es lo que ocurrió precisamente en el dominio de las letras y de las artes, donde, según la expresión de M. Etienne Souriau [300], hemos de reconocer entre el bergsonismo y la estética del siglo XX una "simbiosis de época" más que diagnosticar, propiamente hablando, una influencia del primero sobre la segunda. Por ejemplo, se ha relacionado con frecuencia el pensamiento de Bergson con la música de Debussy, la poesía simbolista e incluso el arte de ciertos pintores y de ciertos escultores. Pero si Bergson, en efecto, en una de las raras interviús que concedió [301], declaró tener "una predilección instintiva por la obra de M. Debussy", no fue por esto más allá; y es a un clásico, Beethoven, al que ponía en música por encima de todos los demás [302] y al que cita, en efecto, por dos veces como tipo del genio musical [303]. Si reconoce en la misma interviú un cierto parentesco entre la doctrina del *Ensayo* y el movimiento simbolista, no ve en ello más que una "coincidencia curiosa". Y no parece que sus ideas sobre el arte hayan sido conocidas de Rodin, en cuyas *Conversaciones* se manifiestan opiniones semejantes [304]. La relación más directa es, sin duda, la que se puede establecer (y que

[300] En una conferencia sobre *Bergson et l'esthétique* en la Sociedad de amigos de Bergson, citada por R. M. Mossé-Bastide: *Bergson éducateur*, página 76. Véase en esta obra el conjunto de las págs. 74-78, cuyas observaciones concuerdan con las nuestras. Cf. en lo que concierne más especialmente a las relaciones del bergsonismo con la literatura de F. Delattre: "Le bergsonisme et la littérature" *(Rev. de l'ens. des langues vivantes*, junio de 1922); F. Strowski: "Le bergsonisme en littérature" *(La renais. pol. et lit.*, 6 de junio de 1925); el libro de A. Thibaudet sobre *Le bergsonisme*, y R. Arbour, *Bergson et les lettres françaises*, París, Corti, 1956.

[301] *Paris-Journal*, 11 de diciembre de 1910 *(Ecrits et paroles*, II, 354).

[302] *Conversaciones con Bergson*, pág. 186 en la ed. esp. En este mismo texto manifiesta también su admiración por las *Variaciones sinfónicas* de César Franck, autor al que, sin embargo, conoce menos.

[303] *L'évolution créatrice*, pág. 244 (225) (pág. 696 en la ed. esp.); *Les deux sources*, pág. 270 (268).

[304] Véase R. M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, pág. 75.

él mismo estableció [305]) entre la obra de Marcel Proust y la filosofía de la duración. El novelista no podía ignorar al filósofo, con el que estaba emparentado y que había presentado además su traducción de *La Bible d'Amiens* en la Academia de Ciencias Morales; y, aunque le haya discutido, es imposible dudar que se inspiró en él. Pero aquí, incluso, la distancia es considerable. No solamente Bergson rechazaba el inmoralismo y el nihilismo de Proust, que eran contrarios a su filosofía, sino que, como muy bien se ha dicho [306], el pasado de Proust, al menos el de *Temps retrouvé*, que es objeto de contemplación pura, es bien diferente del pasado de la duración bergsoniana que se integra en el presente y continúa actuando en él [307].

Y si, ahora, del dominio del arte y de la literatura pasamos al de la ciencia y al de la filosofía, la influencia toma la delantera a su resonancia, aunque no la elimine totalmente; pero alguien ha podido preguntarse con razón si no fue "con frecuencia al encuentro del bergsonismo real" [308]. Sin duda, Bergson encontró entre sus alumnos de los liceos donde enseñó y de la Escuela Normal, luego entre sus lectores y sus oyentes del Colegio de Francia, espíritus sobre los que ejerció una influencia profunda y auténtica, en quienes se complacía en reconocer intérpretes fieles de su pensamiento y a cuya adhesión respondió siempre con un indefectible reconocimiento, aunque sin avalar sus glosas [309], por muy elogiosas que fuesen para sus escritos. El ejemplo más conocido es el de Edouard Le Roy, que se alineó bajo su bandera desde la publicación de *Materia y memoria*, y no cesó de manifestarse como su discípulo (*197). El autor de este libro fue otro de ellos. Y no se encuentran tan solo entre los universitarios. El mismo rindió homenaje a dos escritores desaparecidos antes que él, que pueden figurar entre los mejores testimonios de su acción: Charles Péguy, al que se veía

[305] *La pensée et le mouvant*, pág. 28 (20) (pág. 1042 en la ed. esp.).

[306] R. M. Mossé-Bastide, *ob. cit.*, pág. 74.

[307] Sobre Bergson y Proust, véase L. P. Quint, "Bergson et Proust", en *Henri Bergson*, La Baconnière, y F. Delattre, "Bergson et Proust. Accords et dissonances", en *Les études bergsoniennes*, vol. I, págs. 9-127.

[308] R. M. Mossé-Bastide: *Bergson éducateur*, pág. 78.

[309] Diversos autores de libros y de artículos han presentado, o hubieran podido presentar, cartas verdaderamente elogiosas. Pero la diversidad misma de estos autores limita la significación de los elogios que les fueron concedidos, y cuya benevolencia es por lo demás manifiesta. Estos elogios atestiguan, sin duda, que Bergson consideraba su interpretación como admisible (no sin rodearla a veces de reservas discretas); pero no se podría concluir de ello que les confería el carácter de un comentario autorizado. Las *Conversaciones con Bergson*, que refieren en detalle sus observaciones sobre el manuscrito que Jacques Chevalier le había sometido, testimonian el cuidado con que procuraba no dar su aprobación más que a los textos salidos de su pluma (véanse págs. 107-12 y 115 y 121-22 en la ed. esp.).

siempre en sus cursos con su capucha de tela azul y cuya célebre *Nota* sigue siendo uno de los más vigorosos entre los escritos que le fueron consagrados, y el crítico Albert Thibaudet, que también habría de consagrarle un libro [310]. Pero al lado de estos verdaderos conocedores había muchos admiradores superficiales o limitados de su obra; y frente a estos amigos y defensores, ¡cuántos adversarios, algunos corteses y moderados, pero otros injustos y agresivos! Los lectores mundanos no retenían de una doctrina compleja y profunda más que aspectos exteriores y fragmentarios, cuando no eran solamente fórmulas e imágenes; así la distinción entre las dos memorias consideradas como dos funciones separadas, o la noción del impulso vital vacía de su contenido filosófico de tal manera que no era otra cosa que una metáfora [311]; y consideraban como escolástica, en el sentido peyorativo del término, una filosofía que constituía, por el contrario, una llamada a una invención, y a una reinvención, perpetuas. Los sabios, matemáticos, físicos, biólogos, psicólogos y psicofisiólogos, a los que la crítica bergsoniana invitaba a revisar algunos de sus postulados, de sus métodos o de sus conclusiones, no veían en ella más que un adversario de la ciencia y una tentativa para sustituir por *a priori* filosóficos sus avances deductivos o experimentales [312]. En cuanto a los filósofos, la doctrina bergsoniana se había convertido muy pronto para muchos de ellos en el tipo más acabado de aquellas a las que daban el nombre, por entonces nuevo, de antiintelectualismo [313]; y era como tal ás-

[310] No es lugar para dar aquí una bibliografía sobre estos dos autores. Pero deben leerse los elogios que Bergson hizo de ellos: de Thibaudet, en la *Nouvelle revue française* del 1 de julio de 1936, págs. 7-14 *(Ecrits et paroles,* III, 621-26), y de Péguy, en una carta a Daniel Halévy del 25 de enero de 1939 *(ibid.,* págs. 651-53): "¡Grande y admirable figura! Había sido tejida en la trama de que se sirve Dios para producir los héroes y los santos..."

[311] Cf. en *Les deux sources* las págs. 116-20 (115-20), donde Bergson reacciona contra esta desnaturalización enumerando las ideas que connota para poner en evidencia su "carácter claramente empírico".

[312] Véanse sobre todo los artículos sobre *L'évolution créatrice* de F. Le Dantec *(Revue du mois,* agosto de 1907) y de E. Borel *(Revue de métaphysique,* octubre de 1907), a los que, no obstante su aversión a la polémica, juzgó necesario responder *(Ecrits et paroles,* págs. 264-67 y 280-85), y las críticas de *Durée et simultanéité* por Becquerel *(Bull. scient. des étud. de Paris,* marzo-abril de 1923) y A. Metz *(La relativité,* Chéron, 1932, y artículo en la *Revue de philosophie* de enero-febrero de 1924), que dieron lugar a los apéndices de la 2.ª ed. de *Durée et simultanéité* y a un intercambio de cartas (desgraciadamente no reproducidas en *Ecrits et paroles,* confróntese más adelante, pág. 596) con A. Metz en la *Revue de philosophie* de mayo-junio y de julio-agosto de 1924.

[313] Sabemos que la palabra intelectualismo nació en esta época. El artículo de Jacob que vamos a citar manifiesta claramente la necesidad a la que respondía su creación, tratando de mostrar que la filosofía nueva a la que ataca pone en cuestión un cierto número de tesis sobre las que estaban

peramente combatida. Sus objeciones se ofrecían mesuradas, amables, incluso deferentes en un Victor Delbos, que, en su comentario a *Materia y memoria,* trataba de mostrar que los argumentos de Bergson iban solamente contra las expresiones superficiales del intelectualismo, de tal suerte que tendían a remozar el racionalismo antes que a destruirlo [314], o en un Brunschvicg (*198), que llegaría a dedicar a Bergson su libro sobre *Los progresos de la conciencia* [315]. Pero tomaron en otros el carácter de una no aceptación radical. En 1898 un filósofo y moralista, hoy día bastante olvidado, Jacob, presentaba el pensamiento bergsoniano como "un retroceso de la especulación filosófica", lo tachaba de impresionismo y de misticismo, y deseaba que encontrase "numerosos admiradores, pero no un discípulo" [316]. El debate se hará más duro todavía después de *La evolución creadora.* René Berthelot no dudará en alinear a Bergson, con Berkeley, entre "los pequeños maestros de la filosofía", incluyendo a la vez a Chopin entre los pequeños maestros de la música [317]; y Julien Benda, tal vez el más violento, y en todo caso el más encarnizado de todos, al denunciar el bergsonismo como "una filosofía patética" que halaga las pasiones de una sociedad decadente, exaltando lo sensible en detrimento de lo inteligible, llegará a calificarlo de "boulangerismo intelectual" [318]. Los tomistas serán igual-

de acuerdo, no obstante sus oposiciones, el racionalismo salido de Kant y el empirismo inglés en el que se inspiraban los positivistas franceses.

[314] *Rev. Méta.,* mayo de 1897, págs. 353-89: véanse las diez últimas páginas (págs. 379-389).

[315] "A Henri Bergson en testimonio de afectuosa admiración hacia el hombre, de íntimo reconocimiento hacia la obra."

[316] "La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui" *(Rev. Méta.,* marzo de 1898, págs. 170-201). Hemos llamado la atención (pág. 514) sobre la importancia de este artículo, que nos parece considerable en la historia del desenvolvimiento del pensamiento bergsoniano. No solamente recompone, como lo hará más tarde René Berthelot, el bergsonismo con materiales tomados de sus predecesores, sino que coloca frente a él esa filosofía de las formas, cuyo proceso será esbozado al final de la *Introducción a la metafísica* y desenvuelto en el cap. IV de *L'évolution créatrice,* y que algunos reprocharon entonces a Bergson el haber construido precisamente para dividirla.

[317] R. Berthelot, *Un romantisme utilitaire,* t. II, pág. 356. Cf. pág. 396, donde se censura a Bergson el haberse dejado arrastrar por su extrema virtuosidad intelectual "para querer sacar de una sonata la materia de una sinfonía".

[318] "Une philosophie pathétique" *(Cahiers de la Quinzaine,* XV, 2, 1913). La comparación de Bergson con el general Boulanger se encuentra en las páginas 14-15. Benda permanecerá hasta el fin de su vida irreduciblemente hostil al bergsonismo. Había publicado en 1912 en el *Mercure de France* "Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité", y proseguirá su crítica en *Les sentiments de Critias,* París, Emile Paul, 1917, y en *Belphégor,* E. Paul, 1918, por no citar más que los más conocidos de sus escritos antibergsonianos. Es él el interlocutor con el que Péguy imagina, sin nom-

mente severos; y si Jacques Maritain testimoniara sus consideraciones a un hombre que tuvo el mérito de liberarle del positivismo y al que reconoce excelentes intenciones, no será menos categórico en su condenación del "bergsonismo de hecho" [319].

Sin embargo, en otro dominio, el de la acción política y social, el pensamiento de Bergson era rechazado por *La Acción francesa,* pero aceptado por algunos teóricos del socialismo, para ser denunciado luego, con la difusión del comunismo, por su carácter conservador. Un ingeniero de gran cultura, amigo de Péguy, socialista de tendencia espiritualista, si no mística, al que el maestro estimó, pero negándose a reconocerle por discípulo, y su amigo Edouard Berth, aplicaban la filosofía de *La evolución creadora* a la historia del movimiento social y pretendían aclarar por ella, e incluso justificar, el sindicalismo revolucionario y la idea de la huelga general, considerando el primero como la encarnación de un impulso colectivo profundo, cuyas virtualidades solo podrían revelarse realizándose en la lucha, y la segunda como el mito por el que este impulso expresa, proyectándola, una esencia que desafía todo análisis racional [320]. Por otra parte, almas religiosas o sensibles a la inquietud religiosa agradecían a la filosofía bergsoniana el que introdujese de nuevo el sentido del misterio y el de las realidades espirituales en un mundo del que el positivismo tendía a excluirlas; y le rendían homenaje, unas por haberlas afirmado en su fe y otras por haberles abierto el camino hacia ella [321]. Es verdad que en los medios cató-

brarlo, un diálogo en la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne,* cuya composición interrumpió la movilización de 1914. A él igualmente apunta Bergson en la introducción a *La pensée et le mouvant,* págs. 109-11 (95-97 (págs. 1109-111 en la ed. esp.); pero Bergson, que le despreciaba, tiene gran cuidado, por motivos muy distintos a los de Péguy, de no nombrarlo.

[319] Véase la serie de cursos y de artículos reunidos en un volumen: "La philosophie bergsonienne", *Etudes critiques,* Rivière, 1913, 2.ª ed., revisada y aumentada con un largo prólogo que, sin modificar las posiciones del autor, reconoce y deplora la dureza del tono, 1930.

[320] Véase las célebres "Reflexiones sobre la violencia" (publicadas en 1907 en *Mouvement socialiste).* La idea de que los mitos son los motores de la acción humana había sido sacada por G. Sorel de los cursos de Bergson sobre Platón en el Colegio de Francia. G. Sorel y Ed. Berth se inclinarían más tarde en un sentido religioso y alabarían a Bergson por reintroducir en filosofía la idea de misterio, evocando a este respecto la figura de Pascal. Véase P. Andreu: "Bergson et Sorel" *(Et. bergs.,* vol. III, págs. 41-78), y R. M. Mossé-Bastide: *Bergson éducateur,* págs. 91-99. En cuanto a la actitud de los comunistas, se manifestó especialmente en el libelo de Georges Politzer, publicado en 1929 con el seudónimo de *François Arouet* y el título *La fin d'une parade philosophique, le bergsonisme,* y reeditado en 1947 por las Editions sociales con su nombre y un título nuevo: *Le bergsonisme, une mystification philosophique.*

[321] Cf. para los primeros el testimonio de E. Gilson *(Actes du Congrès Bergson,* t. II, págs. 277-78), y para los segundos, el ejemplo de J. Lotte

licos su influencia chocaba ante todo, en razón del clima creado por la crisis modernista, con la desconfianza de los teólogos tradicionalistas que obtuvieron en 1914, con gran indignación de Péguy, la inclusión en el Indice de sus tres primeras obras. Pero despertará más tarde en sus filas una simpatía creciente, sobre todo después de *Las dos fuentes,* cuyo eco fue profundo, especialmente en las almas contemplativas [322], sin que esto hiciese desvanecerse las reservas de algunos teólogos [323].

De cualquier modo, la irradiación del pensamiento bergsoniano rebasó muy pronto, y ampliamente, las fronteras de Francia. La historia de esta influencia, que encontró su consagración en 1928 con la atribución del Premio Nobel, está todavía por escribir; pero debemos dar algunos ejemplos de ella [324].

Fue en los países de lengua inglesa donde esta influencia se ejerció primero, más, desde luego, que en los países germánicos. Sin duda, Bergson tenía afinidades con un Driesch, al cual, así como a Reinke, rindió homenaje en *La evolución creadora* [325], y con un Rudolf Eucken, del que prologó en 1912 la traducción francesa de su libro sobre *El sentido y el valor de la vida* [326]. Pero permaneció durante toda su vida alejado de la forma de pensamiento de los alemanes, que había considerado con mucha reserva desde sus años de la Escuela Normal; ¿no confesaba honradamente en 1911 a B. Croce, con gran sorpresa de este, que no había leído nunca a Hegel? [327]. Empirista irreductible, como lo decía él mismo (aunque para preconizar un empirismo flexible y transfigurado), estaba mu-

(Bull. des prof. cath. de l'Univ., 20 de febrero de 1912, citado en *Bergson* de J. Chevalier, pág. 59, nota 2).

[322] Véase, p. ej., el padre Sertillanges: *H. Bergson et le catholicisme,* Flammarion, 1941, y *Bergson apologiste* (en H. Bergson: *Essais et témoignages inédits,* Neuchâtel, La Baconnière, 1942), y el padre Romeyer: "Caractéristiques religieuses du spiritualisme bergsonien" *(Archives de philosophie,* vol. XVII, cuad. I).

[323] Tal fue, sobre todo, el caso del padre De Tonquédec, destinatario de las famosas cartas de 1908 y de 1912. Véase sus artículos de los *Etudes,* 1932 y 1933, recogidos en su libro *Sur la philosophie de Bergson,* Beauchesne, 1936, y su comunicación al Congreso Bergson *(Actes,* págs. 303-06; *Discussions,* págs. 270-74).—En otro sector del pensamiento religioso hay que hacer notar que *Les deux sources* suscitaron vivas críticas de Alfred Loisy *(Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion?,* París, Nourry, 1933). Cf. *Conversaciones con Bergson,* págs. 291-93 en la ed. esp.

[324] Hemos seguido muy de cerca en el párrafo siguiente, desenvolviéndolas en ciertos puntos, las indicaciones dadas por J. Chevalier mismo en su *Portrait de Bergson,* págs. 145-46, y recogido algunas de sus fórmulas. Cf. también R. M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur,* págs. 82-89.

[325] Págs. 45-46 (42), n. (pág. 522 en la ed. esp.).

[326] *Ecrits et paroles,* págs. 371-72.

[327] *Quaderni della Critica (Cuadernos de la crítica),* noviembre 1949, citado por J. Chaix-Ruy: *Et. bergs.,* vol. V, págs. 144-45.

cho más cerca de los pensadores británicos como Berkeley. Su madre, que se retiró a Londres y con la que le unieron siempre lazos de estrecha intimidad, le había iniciado profundamente desde su juventud tanto en el pensamiento como en la lengua inglesa. El mismo cruzó numerosas veces el canal de la Mancha; y fue llamado a dar en la Gran Bretaña cursos o conferencias. Enseñó igualmente durante el invierno de 1912-1913 en la Universidad de Columbia en Nueva York, y volvió a los Estados Unidos durante la guerra de 1914 por dos veces para cumplir las misiones de que ya hemos hablado. No es, pues, sorprendente que haya encontrado muy pronto en estos dos países una audiencia extensa y una gran simpatía de pensamiento; y si en Inglaterra su influencia sufrió quebranto, más tarde, en el intervalo entre las dos guerras, con el apogeo del pensamiento racionalista y el éxito de la Escuela de Cambridge, por lo que él llamaba la "desespiritualización" de este país, pudo hablarse, sin embargo, en cuanto al período de 1900 a 1914, de un verdadero Bergson *boom* [328]. Mantuvo lazos intelectuales muy estrechos con Whitehead, la más vigorosa cabeza, como dijo un día [329], del mundo anglosajón; y ya antes había mantenido relaciones de íntima amistad, como lo atestiguan las cartas que, "como excepción única", consintió en publicar [330], con William James, cuya fotografía tenía a su vista en su cuarto de trabajo. Estos dos pensadores, James y Whitehead, hicieron realmente mucho con otros, entre los que conviene nombrar a Wildon Carr y a R. B. Perry, por difundir sus ideas en su país. Lo que hicieron también, en Bélgica, Dwelshauvers, y así mismo en gran medida, el cardenal Mercier y la escuela de Lovaina; en Suiza, país en el que se había hecho construir una casa de campo en Saint-Cergue, Gonzague de Reynold, Benrubi y el célebre neurólogo Monakow, sobre el que *Materia y memoria* había ejercido una influencia decisiva (lo mismo que sobre Arnold Pick, de Praga; y en Francia, sobre Pierre Marie y sobre Mourgue [331]); en Suecia, donde sus obras fueron traducidas muy pronto, su discípulo y amigo Söderblom, arzobispo luterano de Upsala, que contribuyó mucho a la concesión del Premio Nobel; en Dinamarca, en fin, Harald Höffding, que hacía notar, lo mismo que Knud Ferlov, su acuerdo con Kierkegaard en contra del intelectualismo hegeliano. En Italia, donde tanto gustaba de volver y donde

[328] Cf. en los *Etudes bergsoniennes,* vol. II, págs. 199-208, la relación de la conferencia de F. Delattre sobre *Henri Bergson et l'Angleterre.*

[329] Cf. *Conversaciones con Bergson,* pág. 94 en la ed. esp.

[330] En la *Revue des Deux Mondes* del 15 de octubre de 1933, donde están acompañadas de las cartas de James y precedidas de un estudio de Ralph B. Perry.

[331] Cf. Marcel Reymond: "Bergson et la Suisse romande" *(Actes du Congrès Bergson,* t. I, págs. 271-74).

había dado en Bolonia, en 1911, su resonante comunicación sobre *La intuición filosófica,* habiéndose conjugado su influencia con la de Maurice Blondel, Giovanni Papini le había dado a conocer desde 1903 un *Leonardo;* Rignano le ensalzaba por haber establecido que la vida es un proceso *sui generis* irreductible al mundo orgánico y caracterizado por una cierta impronta psíquica, en espera de que Michel Sciacca viniese a subrayar el interés de sus puntos de vista sobre la inteligencia y sobre la experiencia religiosa, y A. M. Moschetti señalase las afinidades de su doctrina con el agustinismo [332]. En España, país que descubrió en su misión de 1916 y cuyos grandes místicos le pusieron en el camino de la Verdad integral, y por España en esa América latina de la que esperaba mucho; Eugenio d'Ors, Morente, Zaragüeta, Berrueta, Zubiri, le alaban por haber restaurado el conocimiento intuitivo y habernos llevado al centro del alma, que es el reino de Dios [333]. En los países de Extremo Oriente, en fin, en el Japón sobre todo, donde sus obras comenzaron a ser traducidas en 1910, un Shuzo Kuki y otros más le agradecen el haberles devuelto el gusto por la metafísica, el haber liberado los espíritus del formalismo kantiano y, subsidiariamente, el haberles iniciado en la fenomenología [334].

Estas indicaciones, aunque fragmentarias, bastan para hacer transparecer, bajo los remolinos de superficie que ahora se han aquietado, el sentido de las corrientes profundas que derivaron de su fuente.

Puede decirse en primer lugar que Bergson fue uno de los principales artesanos de la transformación, muy sensible para quien se retrotrae cincuenta años atrás, que se produjo en la manera de plantear y de tratar el problema del conocimiento [335]. Léon Brunschvicg,

[332] Mlle. L. Vigone, en el t. I de las *Actas del Congreso Bergson,* páginas 319-26, reunió bajo un título modesto *(Quelques études bergsoniennes en Italie)* una preciosa documentación sobre las obras consagradas a Bergson de 1900 a 1958. Véase también los estudios de J. Chaix-Ruy, "Bergson et ses critiques italiens" *(Et. bergs.,* vol. IV, págs. 205-06) y "Bergson et Croce" *(ibid.,* vol. V, págs. 143-67).

[333] Sobre los países de la América latina, véase M. T. Maiorana: "Bergson et les penseurs ibéro-américains" *(Actes du Congrès Bergson,* t. I, páginas 217-20), y A. Guy: "José Vasconcelos et Bergson" *(ibid.,* págs. 139-43).

[334] Véase Shuzo Kuki: "Bergson au Japon", *Nouv. lit.,* 15 de diciembre de 1928.

[335] Como lo hizo notar él mismo en la introducción a *La pensée et le mouvant,* págs. 96-97 (83-84) (págs. 1098-099 en la ed. esp.): "No sé si se ha disipado la oscuridad (del cap. I de *Matière et mémoire);* lo que sí resulta cierto es que las teorías del conocimiento que han visto la luz en estos últimos tiempos, fuera de Francia sobre todo, parecen dar de lado a los términos en que kantianos y antikantianos estaban de acuerdo en plantear el problema. Volvemos con ello a lo inmediatamente dado."

en el penúltimo capítulo de *Los progresos de la conciencia*[336], escribió que su filosofía señalaba una "ruptura decisiva" (690) con el siglo XIX, e incluso, más allá, con el XVIII (693), porque había dejado "fuera de discusión el carácter superficial e inconsistente del seudo-racionalismo al que se refería Mill para oponerlo a la apología romántica del instinto" y mostrado "lo que esta apología tenía de insuficiente especulativamente y de humanamente estéril, en tanto que el instinto era mantenido al nivel elemental del impulso natural" (691). Porque el impulso vital que reconoce en el origen de la vida no es solamente un impulso vital, sino también un impulso de inteligencia (692); y era preciso, para ponernos en presencia del "intelectualismo auténtico", desechar "el falso intelectualismo de Taine, para el cual todo es dado en los cuadros *a priori* del formalismo lógico" (693). Era preciso también que los filósofos dejen de atenerse, so pretexto de división del trabajo, "al desvío entre los hechos científicos y los hechos históricos, para perderse en las 'generalidades' de la filosofía de las ciencias y de la filosofía de la historia" (pág. 691). Aún más, era preciso enderezar la filosofía de la conciencia, que, en un Fichte o en un Lachelier, para hacer el análisis "más puro y más espiritual", tendía "a elevarse de forma en forma, es decir, de abstracción en abstracción" (691), y renunciar a la concepción estática de la razón humana que implicaba la teoría kantiana de las categorías (704-05). Todo esto es verdad; y, al condenar la interpretación corriente del bergsonismo, justifica a distancia el sabio juicio de Delbos, anunciando desde 1897 que la doctrina nueva podría finalmente servir al intelectualismo y remozarlo[337], y la observación de Péguy de que la *instauratio magna* de la crítica bergsoniana consiste en una liberación del espíritu, sustituyendo una lógica y una razón inflexibles por una lógica y una razón más flexibles, que tratan de estrechar la realidad más de cerca[338]. Pero esto no es todo. Más allá de esta ruptura hay otra, que es todavía más profunda, porque alcanza en sus bases mismas al idealismo crítico que Léon Brunschvicg intentaba renovar con una firme y obstinada fidelidad.

La teoría bergsoniana del conocimiento no es solamente una vigorosa reacción contra la pereza y la rutina intelectuales; es también el reconocimiento de una realidad anterior a la representación humana, sobre la que se ejerce esta representación, aunque no la

[336] L. Brunschvicg: *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cap. XXII: Las condiciones del progreso espiritual, t. II, páginas 690-740. Indicamos entre paréntesis en el texto las referencias precisas a los pasajes que citamos.

[337] Cf. págs. 574-75.

[338] "Note sur M. Bergson", en *Note conjointe*, Gallimard, págs. 20-25 y 51-53.

aprehenda más que de una manera parcial y aproximada. O mejor, no requiere del espíritu un esfuerzo incesante de adaptación y de readaptación, sino porque pide a este que mida su representación en el ser. Allí donde Léon Brunschvicg, cuyo pensamiento es de inspiración a la vez spinozista y kantiana, considera un "devenir propiamente intelectual" (pág. 705), consistente en el progreso de una conciencia que se constituye y se transforma construyendo un mundo objetivo[339], Bergson ve un esfuerzo por sustituir la experiencia vulgar, que es una experiencia "ordenada para mayor facilidad de la acción y del lenguaje", por una "experiencia verdadera", "que nace del contacto inmediato del espíritu con su objeto" y que encuentra "las líneas interiores de la estructura de las cosas"[340]. Mientras que, a los ojos del primero, es imposible forzar la barrera de la experiencia humana (702-03), se trata, por el contrario, para el segundo "de ir a buscar la experiencia en su fuente, o mejor por encima de este *rodeo* decisivo en que se convierte propiamente la experiencia humana, flexionándose en el sentido de nuestra utilidad"[341]. Ahora bien: esta ruptura con Kant, anunciada al comienzo del capítulo IV de *Materia y memoria* y manifiesta en la *Introducción a la metafísica,* es también, más allá de Kant, una ruptura con el empirismo y el dogmatismo anteriores, cuyo doble fracaso había arrojado al espíritu humano en el callejón sin salida del criticismo kantiano[342]; y así mismo con toda la orientación idealista de la filosofía moderna, comprendida esa porción del idealismo que es la teoría de las ideas representativas inspirada en la tercera *Meditación* de Descartes[343]. Si la intuición, que Bergson restaura contra Kant no sin rectificar su noción[344], recae primero sobre el espíritu, no permanece encerrada en él, y puede a partir de él iluminar otros objetos[345]. Por ejemplo, para alcanzar lo real nos dispensa de acudir a la garantía de la veracidad divina o de la visión en Dios; pero, por el contrario, no podría darnos de rondón, ni del espíritu ni de los objetos exteriores a él, el conocimiento

[339] *Ob. cit.*, pág. 706: "Los progresos de la perspectiva humana y de la estructura cósmica son en el fondo un mismo y único progreso: el progreso de esa conciencia intelectual, de la que Kant había dejado escapar algunos rasgos fundamentales, pero con la que había sabido enlazar al menos la suerte del idealismo crítico."

[340] *Matière et mémoire*, pág. 202 (204) (pág. 405 en la ed. esp.).

[341] *Ibid.*, pág. 203 (205) (pág. 406 en la ed. esp.).

[342] *Ibid.*, págs. 202-03 (204-05) (pág. 406 en la ed. esp.).

[343] Recordemos que se designa así la doctrina generalmente admitida por los cartesianos, y llevada a su extremo por Malebranche, según la cual no conocemos los objetos reales directamente, sino por intermedio de ideas, que son sus signos.

[344] Cf. pág. 551-52.

[345] *La pensée et le mouvant*, págs. 35-37 (27-29) y 233-38 (206-11) (páginas 1048-050 y 1210-214, respectivamente, en la ed. esp.).

claro y distinto que ofrecían a Descartes esas "semillas de verdad que están naturalmente en nuestras almas" [346], y debe proceder a un ajuste progresivo de su contenido.

Se ve cómo esta doctrina se enlaza con el espiritualismo cartesiano, con el que está de acuerdo para partir del conocimiento de nuestro ser espiritual, pero también cómo se separa de él; y se ve al mismo tiempo cómo modifica radicalmente el planteamiento del problema del conocimiento convertido en un problema clásico entre los modernos. Renueva el contacto con el realismo anterior y pone en evidencia una vez más esa verdad fundamental, ilustrada por la ciencia, pero, como ya hemos visto, frecuentemente desconocida por la filosofía moderna, de que lo real no hay que construirlo, o reconstruirlo, sino propiamente descubrirlo [347]. Podría decirse que coincide con la revolución copernicana consumada por Kant, a condición de añadir que no se trata de una marcha atrás, sino mejor, siguiendo la ley de desenvolvimiento expuesta en el último capítulo de *Las dos fuentes* [348], de un movimiento en espiral que descubre una verdad oculta por la exageración de una verdad complementaria, integrando en ella todo lo que esta exageración permitió descubrir, puesto que se trata, no de negar toda relatividad del conocimiento humano, sino de sustituir la concepción kantiana de esta relatividad, considerada como radical y definitiva, por la de una relatividad original que habremos de corregir progresivamente, sin poder jamás, como seres creados y finitos que somos, reducirla totalmente [349].

Por ello, cuando la exploración le llevó, por el problema de la significación de la vida, a reflexionar sobre la vida moral y religiosa, le fue posible sobrepasar la concepción de la espiritualidad que, con rostros diversos, animó desde el comienzo de los tiempos modernos a los pensadores que, por su oposición a las doctrinas religiosas, fueron calificados de racionalistas [350], y de los que Léon Brunschvicg, en la misma obra, es un intérprete lúcido [351]. Sabemos que para este autor el progreso de la espiritualidad consiste en el desenvolvimiento de un "humanismo científico", enlazado con el progreso ilimitado de la ciencia positiva, que se opone a la vez al naturalismo biológico, al que sobrepasa, y al supranaturalismo teológico, que a su vez le sobrepasa (703). Porque lo que tiene más valor que todo lo demás es la objetividad de nuestra razón, que, introduciendo en nuestro universo un orden objetivo con relación a un centro que no somos nosotros mismos, nos libera de nuestra individualidad sensible, localizada en el tiempo y en el espacio, y funda la comunidad de las inteligencias entre sí sobre la conformidad entre nuestra inteligencia y la naturaleza (712). La conciencia moral es una con la conciencia intelectual; y consiste, lo mismo que ella, en hacer predominar en nosotros el ser racional sobre el ser sensible y la libertad sobre la naturaleza (729). "No hay nada más allá de la libertad" (754). La sabiduría tiene su centro de referencia en sí misma: "Su impulso hacia la reciprocidad total, hacia la universalidad completa" (772). "El hombre participa de la divinidad en tanto que es *particeps rationis*" (796); la Tierra prometida se encuentra ante él y su salvación está en él (795). Esta actitud recuerda la del sabio antiguo, tal como se describe en *Las dos fuentes* [352], esto es, como la actitud del "alma que se abre". Es "recta, orgullosa y verdaderamente digna de admiración". Pero está "reservada a una élite" y tiende a despersonalizar al hombre para fundirlo en lo universal [353]. Muy distinto es el ideal del cristianismo del que *Las dos fuentes* reciben la revelación por la historia y en el que ven la razón de ser de nuestro universo. No podríamos calificarlo de humanista, si se incluye, como es corriente, en esta noción del humanismo no solo la del valor del hombre, sino también la de su suficiencia, porque supone una superación de la naturaleza, y Bergson nos pone en guardia contra los obstáculos que esta naturaleza opone a su realización, aunque esta realización deba colmar sus

[346] *Discurso del método,* VI (A. T., t. VI, pág. 64, l. 4-5).

[347] Esto había sido bien visto por V. Delbos: "La realidad no tiene que ser adivinada o construida, sino que ser constatada" *(art. cit.,* pág. 354).

[348] *Les deux sources,* págs. 315-22 (311-17).

[349] *Matière et mémoire,* pág. 203 (205) (pág. 406 en la ed. esp.); *La pensée et le mouvant,* págs. 29-30 (21-22) (págs. 1043-044 en la ed. española).

[350] Cf. en *El discípulo,* de Paul Bourget, que es un buen testimonio sobre su época, el retrato del filósofo Adrien Sixte; retrato estilizado, pero que está hecho de rasgos tomados de la biografía de Spinoza por Colérus y de la persona de Taine.

[351] Véase a este respecto, con el capítulo ya citado, el capítulo siguiente, que cierra el libro.

[352] *Les deux sources,* págs. 61-63 (62-64).

[353] "Comprender a Henri Poincaré—escribe Brunschvicg (pág. 708)—no es reunir y precisar los rasgos que lo caracterizan a título de individuo entre otros individuos; es alcanzar su personalidad, definida en su fondo espiritual por la fase del pensamiento humano en que vivió, por la distancia entre el estado de los problemas que recibió de sus antecesores y el estado de los problemas que lega a sus sucesores." Este texto nos parece muy característico, no solo de la posición de Brunschvicg, sino también de su ambigüedad. Es verdad que lo que hace de Henri Poincaré un gran matemático y asegura su inmortalidad en la memoria humana es su participación en el esfuerzo colectivo de construcción de la ciencia y la aportación que le es debida de verdades válidas para todos los espíritus. Pero ello no quiere decir que la personalidad de Henri Poincaré deba reducirse a una simple fase del desenvolvimiento del pensamiento humano. Es el milagro del Amor el que une seres distintos, haciéndolos salir de sí mismos sin destruirlos, y, por el contrario, confiriendo a cada uno de ellos un valor singular.

deseos [354]. Y no se podría tampoco calificarlo de científico, puesto que si nuestra civilización, fundada en la ciencia, puede convertirse en su instrumento, lo será solamente a condición de subordinarse al misticismo. No tiene ya su principio y su ley en la razón, sino en el amor, que le es superior. Ahora bien: si el amor nos pide, lo mismo que la razón, que nos desprendamos de nuestro egoísmo y que sepamos sacrificar nuestros intereses sensibles, asegura en la comunión de las almas el respeto y el desenvolvimiento de las personas individuales.

Nos hemos extendido en esta confrontación porque, poniendo en paralelo dos filósofos formados con diez años de intervalo en el mismo medio, que se conocieron y estimaron, pero uno de los cuales rompió con una tradición filosófica que el otro prolongó, manifiesta con claridad lo que Bergson aportaba de nuevo a la filosofía francesa de su época. Pero no nos alecciona, sin embargo, sobre lo que de ella permanece hoy día. ¿En qué medida puede decirse que la filosofía actual sigue el camino abierto por el bergsonismo? La respuesta, como puede esperarse, no es tan simple [355]. La influencia de Bergson parece sufrir en nuestros días un eclipse, debido a la difusión generalizada de una dialéctica fenomenológica y existencialista que se siente deudora de otros maestros, Kierkegaard y Husserl sobre todo, y que se aleja, en efecto, en puntos esenciales del método y de las conclusiones de Bergson. Sin embargo, Shuzo Kuki tiene razón al decir que Bergson la anunció o preludió en más de un punto; el bergsonismo es, mucho más de lo que ordinariamente se cree, capaz de asimilarse sus resultados más válidos, y nos ofrece el medio de rectificar los otros.

Sería a este respecto instructivo comparar la obra de Bergson con la de su contemporáneo Husserl [356], que persiguió la misma empresa de constituir la filosofía en ciencia rigurosa [357], no solamente de una manera independiente [358], sino sobre una base de partida muy diferente, la de los problemas lógicos planteados por los mate-

[354] Véase sobre este punto la nota que hemos dado en los *Etudes bergsoniennes*, vol. II, 1949, págs. 251-56.

[355] Cf. a este respecto el curso público de J. Hyppolite en la Sorbona en 1951-1952: *Le bergsonisme et la pensée contemporaine.*

[356] Nacido el mismo año (1859), Husserl murió tres años antes que Bergson, en 1938. Pero su orientación filosófica se precisó de manera sensible algo más tarde, en los primeros años del siglo xx; y su influencia no comenzó a ejercerse, sobre todo en Francia, más que en una época en la que la de Bergson había dejado ya una impronta profunda.

[357] Este es el título de un artículo de Husserl, aparecido en 1911.

[358] Husserl tenía las obras de Bergson en su biblioteca, pero no anotadas, señal de que no las había leído. Enviaba las suyas a Bergson; pero este parece, o no haberlas leído, o haberlas considerado en reserva.

máticos, y siguiendo un camino no menos diferente, el que le abrieron la reflexión sobre el método cartesiano y el ejemplo del idealismo trascendental de Kant. Sus diferencias hacen manifiestos dos tipos de filosofía, correspondientes a dos familias de espíritus, pero las convergencias no dejan de ser significativas. Es notable sobre todo que Bergson, sin hacer uso nunca del nombre del que el precedente hegeliano bastaba, sin duda, para apartarle, formule y realice ya a su manera el programa que será el de la fenomenología. Prescindir de la pantalla de los sistemas, pretender que el conocimiento espontáneo no nos da las cosas mismas e invitar al espíritu a imponerse, para encontrarlas, un esfuerzo penoso de desciframiento que supone una disciplina especial, considerar el fenómeno así descubierto como una manifestación y no como una apariencia; en fin, hacer de su aprehensión y de su descripción la base de la filosofía, ¿no es ya uno de los temas esenciales del *Ensayo,* el que evoca su título? ¿No es en particular la tarea a la que se aplica para la percepción del mundo material el difícil capítulo I de *Materia y memoria?* El empleo que se hace aquí de la palabra *imagen* pareció tal vez insólito y dio lugar a tantos malentendidos precisamente porque no se supo, dada la novedad que entonces suponía, interpretarlo en un sentido fenomenológico (*199). Lo que es así verdad de la fenomenología lo es también del existencialismo, con el que mantiene hoy tan buenas relaciones. La intuición bergsoniana de la duración, que es la aprehensión de una realidad y no de una simple esencia, procede de la conciencia de nuestra propia duración, y se extiende a partir de ella cada vez más a los otros órdenes de realidad. Puede decirse, pues, con toda verdad (y si se dudase de ello, bastaría para convencerse con leer las primeras páginas de *La evolución creadora)* que la filosofía bergsoniana tiene por objeto las existencias y que persigue su conocimiento por la profundización de nuestra propia existencia. *Materia y memoria,* que es ya (como acabamos de decir) una primera fenomenología de la percepción, contiene, y más que en germen, sin denominarlas así, las nociones de cuerpo propio, de intencionalidad y de ser-en-el-mundo, y podría establecerse toda una comparación entre la temporalidad de Heidegger y la duración bergsoniana (puesto que las dos doctrinas fundan su ontología en el tiempo), lo mismo que entre la oposición de la existencia auténtica con la existencia inauténtica y la del *yo* profundo con el *yo* superficial. En fin, Bergson preludió, como lo señaló Jean Wahl, por medio de sus análisis de conceptos, y sobre todo por su crítica de la idea de la nada, las disociaciones fenomenológicas. Mucho antes que J.-P. Sartre, denunció, con tanta fuerza como sutileza, la ilusión retrospectiva que, partiendo de la idea de que la posibilidad de las cosas precede a su existencia, re-

construye lo real fuera de tiempo, relegando su imagen al pasado, como si todo estuviese dado de antemano [359].

Pero, dicho esto, es conveniente añadir que tanto sus perspectivas como sus conclusiones no dejan de ser muy diferentes, a la vez de la fenomenología trascendental y de aquellas a las que han llegado los filósofos de la existencia. Poniendo la existencia entre paréntesis para remontar por un análisis regresivo hasta un último revelable, a partir del cual expondrá cómo el mundo de las cosas se constituye para la conciencia, la fenomenología trascendental prosigue, sobre bases nuevas, la obra de Kant y de sus sucesores, y renueva, por tanto, una forma de especulación filosófica a la que Bergson era irreductiblemente rebelde. En cuanto a las filosofías de la existencia, como son muy diversas, se oponen diversamente, y desigualmente, a la filosofía del bergsonismo. Este está en los antípodas de todas las que profesan la opacidad, o el absurdo de lo real, y el carácter no solamente dramático, sino trágico, de la condición humana. Nada le es más extraño que las ideas, fundamentales en la concepción de Heidegger, de derelicción, de ser-para-la-muerte y de culpabilidad fundamental, o que las nociones de existente bruto y de en-sí a la manera sartriana. El universo y la sociedad en los que el *yo* bergsoniano es llamado a actuar presentan una significación; y si el hombre se ve expuesto a perderse, puede también, y debe, gracias a la soberanía que le otorga su inteligencia, encontrar en ellos el camino de su liberación, siempre que responda a la llamada de los místicos. Su condición es dramática, sin duda, pero abierta, si acepta realizar el esfuerzo necesario sobre un futuro que le ennoblece. Incluso en *Les deux sources,* tan atentas a los obstáculos que hemos de superar para realizar nuestra vocación, la filosofía bergsoniana manifiesta una serenidad y una confianza que contrastan con la angustia de los filósofos inspirados en Kierkegaard, en Schopenhauer o en Nietzsche, lo mismo que la acción creadora de los héroes, de los santos y de los místicos, cuyo ejemplo nos propone, con la "decisión resuelta" que caracteriza la vida auténtica para un Heidegger.

Y es que [360], al proclamar ya la tesis del existencialismo de que

[359] En su comunicación de Oxford, no publicada, sobre *Previsión y movimiento* (1920), luego en su artículo sueco, reproducido en *La pensée et le mouvant,* págs. 115-34 (99-106) (págs. 1113-129 en la ed. esp.), que constituye su explicitación. Véase también en la introducción a *La pensée et le mouvant,* págs. 20-27 (13-19) (págs. 1035-042 en la ed. esp.), las consideraciones sobre el "movimiento retrógrado de lo verdadero", el "milagro del presente en el pasado" y la "lógica de retrospección". Cf. en el *Bergson* de W. Jankélévitch, cap. I, las observaciones sobre *la ilusión retrospectiva.*

[360] Las indicaciones que siguen están tomadas, a veces con su fórmula misma, del *Portrait de Bergson,* editado por M. Sciacca, págs. 146-47. Hemos retocado, sin embargo, su redacción para fundirla en nuestro texto y hacer mención en él de la adición señalada por M. Gouhier en el texto primitivo de *La pensée et le mouvant.*

la esencia no precede a la existencia, sino que refleja solamente la existencia terminada, Bergson no pone su mira más que en la esencia, la forma, el concepto o la ley que determina y predetermina las existencias desde un punto de vista *humano,* reduciendo así la personalidad de los seres y su novedad; no rechaza en modo alguno, sino que, por el contrario, restituye la visión *divina* de las cosas, que no solo deja subsistir, sino que garantiza y funda en realidad la imprevisible novedad de la creación; esa creación que se encuentra en el origen de todo y que se prosigue, a nuestros ojos y con nuestro concurso, en el universo y en nosotros mismos, "señores asociados a un gran Señor" [361]. Nos invita a alejarnos de la visión humana de un objeto ya hecho para participar en espíritu en el acto que lo hace y colocarnos así en la dirección de lo divino [362]. Y así corrige, endereza y completa la visión existencialista, dándole su fundamento real. Hay a este respecto un texto decisivo en la segunda parte de la introducción a *Pensamiento y movimiento:* "La verdad es que una existencia no puede ser dada más que en una experiencia. Esta experiencia se llamará visión o contacto, percepción exterior en general, si se trata de un objeto material; tomará el nombre de intuición cuando apoye en el espíritu. ¿Hasta dónde va la intuición? Unicamente ella podrá decirlo. Porque tratará de recobrar un hilo y de considerar a la vez si este hilo sube hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de la tierra. En el primer caso la experiencia metafísica se enlaza con la de los grandes místicos..." Esto se escribía en enero de 1922, cuando Bergson preparaba *Las dos fuentes* sin estar seguro de poder terminarlas. Diez años más tarde añadía, antes de publicarlo: "Creemos comprobar, por nuestra parte, que la verdad está ahí" [363]. La experiencia integral, la más alta experiencia, la de los místicos, le había hecho ver que "el hilo sube hasta el cielo" y que es ahí, en el Pensamiento divino, donde hay que buscar la razón, el principio y el

[361] *La pensée et le mouvant,* pág. 134 (116) (pág. 1129 en la ed. española).

[362] Cf. el final de "La percepción del cambio" *(La pensée et le mouvant,* pág. 199 o 176, pág. 1183 en la ed. esp.).

[363] *La pensé et le mouvant,* pág. 61 (50) (pág. 1069 en la ed. esp.). La fecha de enero de 1922 es la que figura al final de la introducción, después de la resuelta declaración de no responder a ninguna nueva cuestión más que "si se nos concede el tiempo preciso y la fuerza para resolverla en sí misma y por sí misma" (págs. 112-13 ó 98, pág. 1112 en la ed. española). La adición es de julio de 1933. Fue señalada, en *Bergson et le Christ des Evangiles,* pág. 146, por H. Gouhier, que tuvo en sus manos una copia a máquina sobre la que Bergson había hecho correcciones, señalando su fecha.

fin—por tanto, la esencia—de todo lo que existe. Entonces, como dice en su noticia sobre Ravaisson, y como lo repite después de él una gran monja, hija de Santa Teresa, todo el universo visible se presenta al espíritu "como el aspecto exterior de una realidad que, vista desde dentro y aprehendida en sí misma, se nos aparecería como un don gratuito, como un gran acto de liberalidad y de amor" [364].

Pero sería traicionar la intención de Bergson y sus deseos más profundos el retener solamente, para medir su influencia, las direcciones generales que abrió a la investigación. No olvidemos que quiso "llevar la metafísica al terreno de la experiencia" y "constituir, haciendo una llamada a la ciencia y a la conciencia y desenvolviendo la facultad de intuición, una filosofía capaz de ofrecer, no solamente teorías generales, sino también explicaciones concretas de hechos particulares" [365]. "Lo que cuenta, lo que permanece—escribía en *Fantasmas de vivos* [366]—, es lo que se ha aportado de verdad positiva." Así mismo, son tan solo el rigor y la precisión del detalle los que garantizan la solidez del conjunto, porque, si la intuición en sí misma es siempre verdadera, es difícil, en la expresión que el filósofo da de ella, distinguir lo que justamente procede de ella de lo que le añadimos nosotros en su desenvolvimiento intelectual, y no tenemos, para hacer esto, otro criterio que el control de la experiencia [367]. ¿Cuáles son, pues, entre las "explicaciones concretas de hechos particulares" de que somos deudores a Bergson, las que constituyen "adquisiciones para siempre", de las piedras aportadas al gran edificio de la ciencia y de la metafísica positiva, al mismo tiempo que nos manifiestan impulsos o recuperaciones del hálito espiritual que se encuentra en la fuente de toda la doctrina? Es tal vez todavía demasiado pronto para hacer un balance. Solo el futuro podrá decidir si es verdad, como nos lo dice también

[364] Noticia sobre Ravaisson en *La pensée et le mouvant,* pág. 305 (275) (pág. 1270 en la ed. esp.). Cf. la carta de una priora del Carmelo, publicada en apéndice en la nueva edición (1934) del *Bergson* de J. Chevalier, pág. 335.

[365] "La philosophie française" *(Ecrits et paroles,* II, 430). Es notable que por este carácter Bergson defina su filosofía, como si fuese para él su intención esencial. Le añade tan solo en la primera edición (la segunda ofrecerá adiciones de Ed. Le Roy) que si la filosofía, así definida, habrá de ser precisa y progresiva como la ciencia, diferirá de ella en el hecho de que tenderá "a ampliar cada vez más los cuadros del entendimiento".—En estos últimos párrafos hemos recogido libremente, y completado, observaciones y fórmulas de las págs. 142-49 del *Portrait.*

[366] *L'énergie spirituelle,* pág. 67 (63) (pág. 890 en la ed. esp.).

[367] Cf. en las *Conversaciones con Bergson,* págs. 84-86 de la ed. esp., el intercambio de puntos de vista entre Bergson y J. Chevalier sobre la intuición y el sistema de Spinoza.

Fantasmas de vivos [368], que "la afirmación verdadera sustituye a la idea falsa en virtud de su fuerza intrínseca y llega a ser, sin que se haya tomado el trabajo de refutar a nadie, la mejor de las refutaciones". Lo que es seguro, lo que será preciso, para juzgar de ella con equidad, es no perder de vista el contexto en el que se haya inscrito. Porque una filosofía que se funda en la experiencia y que invita al espíritu a reajustar sin cesar sus conceptos no podría progresar por simple adición de resultados, cuya fórmula, una vez expresada, debería ser considerada como definitiva, sino mejor por una serie de aproximaciones sucesivas, que precisan y, si es necesario, rectifican, en función de los datos nuevos, las adquisiciones que integra. Bergson lo dijo sin rodeos [369], y lo mostró sobre todo en lo que concierne a la teoría de la materia [370]. Su método no solamente no excluye, sino que los exige, correcciones y retoques posteriores. Su obra no pretende ni resolver todos los problemas ni dar a los que resuelve una solución completa y definitiva.

No podríamos, pues, argüir contra ella a base de los descubrimientos que obligan tan solo a enmender sus conclusiones; estas conclusiones están confirmadas desde el instante en que las que las sustituyen se encuentran en su línea. Y la señal de que permanecen es que hay cosas que hasta entonces no admitían discusión, y, sin embargo, ya no nos atrevemos a afirmarlas, al menos en la forma y con los argumentos de que antes se hacía uso [371]. Así, para mencionar un ejemplo típico, no podríamos, después de los aproximadamente setenta años de investigaciones neurológicas y de práctica médica intensas que nos separan de *Materia y memoria,* pedir a este libro que nos presente un cuadro de las diferentes formas de afasia y de sus bases anatómicas o fisiológicas que esté al día con nuestros conocimientos actuales; Bergson mismo nos advirtió que sus explicaciones no eran, en ciertos puntos al menos, más que hipótesis revisables [372]. Pero lo esencial subsiste, puesto que la concepción estática y sustancialista del papel del cerebro, a la que atacó audazmente, contra la casi unanimidad de los médicos de su época, cedió su lugar a la concepción dinámica y funcional que, si-

[368] *Loc. cit.*

[369] *L'énergie spirituelle,* pág. 63 (59-60) (págs. 887-88 en la ed. esp.); *Les deux sources,* págs. 282-85 (279-82).

[370] *La pensée et le mouvant,* págs. 89-90 (76-78) (págs. 1091-093 en la edición española).

[371] Cf. *La pensée et le mouvant,* págs. 138-39 (120-21) (págs. 1132-133 en la ed. esp.): La intuición se caracteriza ante todo por su poder de negación; el filósofo podrá variar en lo que afirma, pero apenas variará en lo que niega.

[372] Así, p. ej., pág. 119 (126) (pág. 335 en la ed. esp.): "Profundizando en esta hipótesis, posiblemente se encontraría..."; y sobre todo, páginas 136-40 (142-46) (págs. 349-54 en la ed. esp.).

guiendo a Jackson, por entonces desconocido, él definió luminosamente [373].

La intuición que preconiza, para poder probar su autenticidad, debe revelarse capaz, como lo hizo en la especie, no solamente de iluminar los hechos recogidos por la ciencia, sino incluso de "corregir ciertas generalizaciones y de enderezar ciertas observaciones" [374]; pero, como trasciende todas sus aplicaciones, puede sugerir de un mismo fenómeno varias explicaciones, entre las cuales la experiencia deberá escoger, de tal suerte que manifiesta su fecundidad y su valor profundo, superando los mentís aparentes que recibe de esta experiencia. Es así como Pasteur, para tomar un ejemplo de la historia de las ciencias de la naturaleza, en sus trabajos sobre el dimorfismo de los cristales, que le hicieron célebre, habiendo tenido la intuición de que la acción del tartrato sobre la luz polarizada se explicaba por su disimetría, creyó poder verificarla descubriendo un plano de simetría en el paratartrato que no ejerce la misma acción, y, enfrentándose con los hechos, la verificó, en efecto, aun constatando que este cuerpo podía ser separado en dos sales de disimetría inversa y de acción inversa sobre la luz.

No podríamos verificar aquí la confrontación minuciosa que sería necesaria, en estas condiciones, para juzgar del acuerdo de los puntos de vista presentados por Bergson con los descubrimientos y las teorías científicas recientes. No diremos nada, aunque él mismo haya indicado algunas aproximaciones [375], de su teoría de la materia, de la que no nos parece posible hablar brevemente. Por el contrario, debemos detenernos por un instante en la prueba crucial que le hizo sufrir la teoría de la relatividad, de la que, cuando efectivamente se impuso, se quiso sacar partido contra su concepción de la duración. Sabemos que trató de soslayar la dificultad mostrando que los tiempos múltiples de la teoría de la relatividad no eran más que ficciones o símbolos, necesarios para el cálculo, que las paradojas de la relatividad cometen el error de tratar como tiempos reales [376]. Sabemos también que su demostración no fue aceptada por los físicos, y que cortó rápidamente la controversia absteniéndose de hacer, luego de haberse agotado la segunda edición, una nueva reimpresión de *Duración y simultaneidad.* Pero no podríamos concluir de ello, como hicieron algunos demasiado rápidamente, que desaprobó esta obra. Una señal irrecusable de que permaneció en sus posiciones nos es dada por *Pensamiento y movimiento,* donde, en una larga nota, reproduce el pasaje esencial de su respuesta a las críticas de André Metz [377]. Si se abstuvo de prolongar la discusión, lo hizo, sin duda, en el espíritu que un día había definido [378], porque juzgaba estéril la polémica y prefería que el tiempo realizase su obra. Diremos tan solo, con el mismo espíritu, que puso en evidencia la importancia primordial de este tiempo (puesto que es justamente de él de lo que se trata), el papel que juega en la representación del universo, y mostró que no es enteramente asimilable al espacio, porque, si el espacio tiene varias dimensiones, el tiempo no tiene más que una, y el problema esencial

[373] La relación de Bergson con Jackson plantea un problema histórico. Se ha pensado durante mucho tiempo que solo coincidieron una vez. Pero, al establecer el aparato crítico de *Matière et mémoire,* M. Robinet pudo constatar que la primera redacción del cap. II, publicada en la *Revue philosophique,* contenía una referencia a Jackson, desaparecida en el texto definitivo, y que, por otra parte, varias de las revistas mencionadas por Bergson para otros artículos contienen igualmente escritos de Jackson (véase *Et. phil.,* 1960, págs. 384-87). Por lo demás, Th. Ribot había percibido en Francia el interés de las tesis de Jackson y se había hecho eco de ellas, sobre todo en *Les maladies de la mémoire* (cf. J. Delay: "Le jacksonisme et l'œuvre de Ribot", en *Etudes de psychologie médicale,* P. U. F., 1953, págs. 83-108). En estas condiciones no se puede dudar que Bergson haya sido influido por la obra de Jackson. Tuvo tal vez una segura intuición sobre su importancia futura en un momento en que era generalmente desconocida.

[374] *La pensée et le mouvant,* pág. 157 (137-38) (págs. 1147-149 en la edición española).

[375] *La pensée et le mouvant,* págs. 89-90 (76-78), y también págs. 71-74 (60-63) (págs. 1092-094 y 1078-081, respectivamente, en la ed. esp.), con las que podrán ponerse en relación (aun recordando que, según la voluntad formal de Bergson, sus conversaciones no deberían situarse en el mismo plano que sus libros) las indicaciones dadas en las *Conversaciones con Bergson,* págs. 375-80 en la ed. esp.

Sobre este problema de la relación del bergsonismo con la física contemporánea podrá consultarse útilmente: L. de Broglie: "Les conceptions de la physique contemporaine et les idées de Bergson sur le temps et le mouvement", en *Physique et microphysique,* A. Michel, 1947, cap. IX; M. Capek, "La genèse idéale de la matière chez Bergson" *(Rev. Méta.,* 1952, págs. 325-48); y en el t. II (Discusiones) de las Actas del Congreso Bergson de 1959, la memoria de las sesiones consagradas a la física (págs. 63-87), a la materia, a la causalidad y a lo discontinuo (págs. 119-42).

[376] *Durée et simultaneité. A propos de la théorie d'Einstein* (1.ª ed., 1922; 2.ª ed., 1923, aumentada con una nota preliminar y tres apéndices). Cf. la intervención en la sesión de la Sociedad de filosofía del 6 de abril de 1922 *(Ecrits et paroles,* t. III, págs. 497-503) y la polémica con A. Metz en la *Revue de philosophie* de mayo-junio de 1924.

[377] *La pensée et le mouvant,* págs. 46-49 (37 y sgs.) (págs. 1057-059 en la edición esp.).

Se comprende el porqué hayamos deplorado anteriormente (pág. 574, nota 312) que, siguiendo el consejo de Ed. Le Roy, se haya renunciado a incluir en la edición del centenario, *Durée et simultanéité,* y en los *Ecrits et paroles* la respuesta a André Metz. La abstención de Bergson, que explicamos en el texto, no nos parece tener razón de ser ahora, cuando ya entró en la historia. De todas las maneras, *Durée et simultanéité* es un libro importante para la comprensión de su filosofía; y si, como creemos saberlo, ninguna disposición testamentaria impide su reimpresión, será conveniente volver a ponerlo algún día a disposición de los historiadores.

[378] *L'énergie spirituelle,* pág. 67 (62-63) (pág. 890 en la ed. esp.), citado en la pág. 588.

es la construcción de un edificio en el que las dimensiones del espacio tengan cabida con la dimensión del tiempo, sin privarle de su originalidad.

Pasando ahora de las ciencias de la naturaleza a las ciencias del hombre y a la biología, con la que mantienen relaciones estrechas, no es temerario afirmar que Bergson echó por tierra definitivamente la teoría atomista de la vida del espíritu y las teorías o los esquemas de localización que hacían de la memoria y del pensamiento una simple función del cerebro; los que le acusan hoy día de haber cerrado una puerta abierta, olvidan realmente una cosa, y es que la puerta fue abierta precisamente por él. Porque, denunciando la hipótesis metafísica del paralelismo indebidamente erigida en verdad de experiencia, abrió un ancho camino a las psicologías de la conducta y a las psicologías funcionales. Mostrando cómo nuestra percepción procede a una condensación de los acontecimientos elementales y se detiene en esta condensación en el momento que ofrece un punto de apoyo a la acción (así aquel en el que la mesa sobre la que escribo deja de ser "la inmensidad móvil" que se aparecía al nivel del análisis corpuscular para convertirse en "un simple rectángulo, inmóvil y sólido"), explicó la coexistencia, a la vez que la dualidad, del determinismo físico y de la libertad humana, midiendo entonces la diferencia de tensión el intervalo que los separa, y permaneciendo así el determinismo, aunque se postule el indeterminismo en un nivel inferior, verdadero en una cierta escala[379]. Rompió definitivamente el lazo que el siglo XIX había establecido entre el transformismo y el mecanicismo, y, al mostrar que trasciende la finalidad en el sentido humano, probó que la vida es inexplicable sin un impulso orientado o, como decía Claude Bernard, sin una "idea directriz", y, finalmente, sin un gesto creador[380]. Volviendo a colocar a la humanidad en el mundo vivo, precisó el salto brusco o la mutación que la separa de él, y que, liberando la conciencia por el advenimiento de la reflexión, da su pleno sentido a la evolución. Puso al día las raíces de la moralidad y las de las creencias y mitos espontáneos de nuestra especie, señaló la trascendencia del cristianismo y de la moral de la caridad, y con ello indicó los obstáculos que la humanidad debe superar y el esfuerzo que debe imponerse para realizar su destino. Por encima de todo, estableció sobre fundamentos só-

[379] Véase sobre este punto *La pensée et le mouvant*, pág. 71 (60-63) (páginas 1078-081 en la ed. esp.).

[380] Sobre las aportaciones del bergsonismo a la biología, véase la memoria de la sesión del Congreso Bergson consagrada a la vida y a la evolución (*Actes*, t. II, págs. 89-117), y la conferencia de M. Albert Vandel sobre "L'importance de l'évolution créatrice dans la génèse de la pensée moderne" (*Revue de théologie et philosophie de Lausana*, 1960, págs. 85-108).

lidos e indiscutibles—aunque a veces sean todavía discutidos—, contra el determinismo integral, el hecho de la libertad; contra el monismo materialista, la realidad del espíritu; contra el panteísmo mecanicista, la creación como un hecho; contra los negadores de lo divino, la experiencia de Dios, que nos revela la Fuente, principio del que todo procede y al que todo vuelve, Dios, el Amor que lo hizo todo.

Así, en fin de cuentas, la obra de Bergson señala precisamente al advenimiento de ese realismo espiritualista que Ravaisson había anunciado, y que se había preparado, en efecto, a través de todo el siglo XIX, pero cuya realización suponía una ruptura violenta con hábitos de pensamiento sólidamente enraizados; y por ello este advenimiento no podía realizarse sin sacudidas. Bergson, superando la oposición que se había establecido poco a poco entre la ciencia y la metafísica, luego incluyendo en el campo de su reflexión las religiones dadas en la historia, abrió a la filosofía perspectivas nuevas, y lo hizo por caminos imprevistos, sin un plan preconcebido, simplemente buscando de modo incansable, con el desinterés de un hombre que ama por encima de todo la verdad. No se afanó por construir un sistema que, después de él, solo hubiese que desenvolver. Se limitó, por el contrario (y esto es lo que da fecundidad a su doctrina) a señalar una dirección investigadora y a avanzar en esta dirección tanto como le fue posible, invitándonos a completar, experimentar, rectificar en caso de necesidad, las conclusiones a las que él llegó. Más que un capital a explotar, su obra debe ser para nosotros una lección y un ejemplo. Es semejante a una catedral cuyo plan se ha precisado, desenvuelto, espiritualizado en el curso de su realización; obra imperfecta, como todo lo que sale de las manos del hombre, pero que, en su perspectiva de infinito, traduce una aspiración religiosa, muy próxima a los hechos positivos y, sin embargo, trascendente a ellos, prudente y atrevida, dócil a las lecciones de la experiencia y que asegura su impulso por un acuerdo fundamental del espíritu con lo real, en el que encuentra su principio y su fin[381].

[381] Para dejar la última palabra a Jacques Chevalier, hemos tomado esta última frase de su *Bergson* de la colección *Les quarante*, pág. 44. Pero hemos tenido que modificarla ligeramente porque, escrita antes de la publicación de *Les deux sources*, daba como inacabada una filosofía que, en la medida que ello es posible a una obra humana, tuvo su coronación con esta obra.

BIBLIOGRAFIA

Se encontrará en R. M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur,* P. U. F., 1955, págs. 358-448, una bibliografía de Bergson con las fechas capitales de su vida, y una bibliografía general de los estudios sobre el bergsonismo, que recoge y completa las bibliografías anteriores, sobre todo las publicadas en 1913 por New-York Columbia University Press (*A contribution to a bibliography of H. Bergson),* en 1926 por Gilbert Maire (a continuación de su libro *Henri Bergson: son œuvre,* Célébrités d'ajourd'hui, 1926), y en 1949-1950 por la *Revue internationale de philosophie,* Bruselas, año 3.°, núm. 10, octubre de 1949, y año 4.°, núm. 13, julio de 1950. Esta bibliografía, que no pretende ser completa, dada la abundancia de los trabajos consagrados a Bergson, se detiene en 1952; pero recibió un complemento para los años 1953 a 1960 al final de libro de G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité,* P. U. F., 1964, páginas 245-54. Para los años posteriores hay que recurrir a los *Bulletins analytiques* de la Sección de Filosofía del Centro Nacional de la Investigación científica.

I. *Biografía y testimonios.* La obra de madame Mossé-Bastide contiene numerosos elementos de orden biográfico, revisados por la hija de Bergson, Jeanne Bergson, y por su cuñado y albacea testamentario, Albert Neuburger. J. Chevalier mismo ofreció en 1926 en el cap. II de su *Bergson,* Plon, un relato de la vida del filósofo hasta esta fecha, redactado según sus indicaciones, y un retrato que recogió en su *Bergson* de la colección Les Quarante, G. Servant (luego Alcan) 1928, después, al final de su vida, en el texto póstumo inserto en el tomo V de la obra sobre *Les grands courants de la pensée contemporaine,* publicada bajo la dirección de Frederico Sciacca, Fischbacher, 1963, páginas 123-49. Puede añadirse la contestación de René Doumic, que había sido compañero suyo en la Escuela Normal, al Discurso de recepción en la Academia francesa, *Journal officiel* del 26 de enero de 1918 y Firmin-Didot, 1918; diversos testimonios, sobre todo los de Joseph Désaymard, *H. Bergson à Clermont-Ferrand,* Bellet, 1910; Gilbert Maire, *Bergson, mon maître,* Grasset, 1935, y *Les années de Bergson à Clermont-Ferrand,* Proceedings of the 10th international congress of philosophy, Amsterdam, 1948 y Glanes, núm. 5, cahiers de l'Amitié franco-néerlandaise. 1949; F. Delattre, *Les dernières années de Bergson,* Revue philosophique, marzo-agosto de 1941 y Etudes bergsoniennes, P. U. F., 1942; las conversaciones referidas por A. D. Sertillanges, *Avec Henri Bergson,* Gallimard, 1941; *Henri Bergson, essais et témoignages* recogidos por Albert Béguin y Pierre Thévenaz, Neuchâtel, 1942; I. Benrubi, *Souvenirs sur Henri Bergson,* Delachaux y Niestlé, 1942; Charles du Bos, Revue de Paris, octubre de 1946 y *Journal* 1921-1923, Corrêa, 1946; Jacques Chavalier, *Entretiens avec Bergson,* Plon, 1953; en fin, el catálogo de la exposición del centenario en la Biblioteca Nacional, 1959.

II. *Obras.* Las obras de Bergson pueden clasificarse en cuatro grupos: 1.°, las obras fundamentales que señalaron las cuatro etapas sucesivas de su investigación: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889); *Materia y memoria* (Matière et mémoire, 1896); *La evolución creadora* (L'évolution créatrice, 1907); *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Les deux sources de la morale et de la religion, 1932); 2.°, los dos libros que, al margen de esta investigación, escribió sobre *La risa* (Le rire, 1900), y sobre *Duración y simultaneidad. En torno a la teoría de Einstein* (Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein, 1922); 3.°, los *ensayos y conferencias* que recogió en dos volúmenes, que contienen, el primero, *La energía espiritual* (L'énergie spirituelle, 1919) "trabajos que versan sobre problemas determinados de psicología y filosofía", el segundo *Pensamiento y movimiento* (La pensée et le mouvant, 1934) con una larga introducción inédita en dos partes (fechada en enero de 1922), los estudios que conciernen al método, sus orígenes y la marcha seguida en su aplicación; 4.°, en fin, los escritos diversos, igualmente publicados en vida de Bergson, pero no reimpresos por él, que fueron reunidos por R. M. Mossé-Bastide con el título de *Ecrits et paroles,* 3 vols. con paginación continua, P. U. F., 1957 y 1959. Debe añadirse aquí la tesis latina, *Quid Aristoteles de loco senserit,* Alcan, 1889, que no fue nunca reeditada pero de la que una traducción en francés por R. Mossé, precedida de una introducción por R. M. Mossé-Bastide, apareció en los Etudes bergsoniennes, vol. 2, 1949, págs. 9-104.

Las obras de los tres primeros grupos aparecieron todas en la librería Alcan, a la que sucedieron en 1939 las Presses universitaires de France. Pero existen tres series de ediciones, con paginaciones diferentes: 1.°, las ediciones anteriores a 1939, entre las que no hay (con las reservas indicadas más adelante) más que ligerísimas diferencias: 2.°, las ediciones posteriores a 1939, cuyo texto está más comprimido; 3.°, la edición del centenario 1959, revisada en 1964, en un único volumen en papel biblia, anotada por A. Robinet y prologada por H. Gouhier, que reproduce al margen la segunda paginación. Pero *Durée et simultanéité* no tuvo más que dos ediciones, en 1922 y 1923, y no fue reproducida en la edición del centenario (véase pág. 596).

Existen además una edición de sus *Œuvres complètes* (igualmente amputadas de *Durée et simultanéité)* en Skira, Ginebra, 1945 y 1946, y ediciones de lujo del *Essai,* Les arts et le livre, 1927, y de *Le rire,* Fequet-Baudier, 1947. Para más detalles y para las traducciones, véase el aparato crítico de la edición del centenario.

La edición del centenario tomó por base las ediciones posteriores a 1939. Pero es manifiesto que, si Bergson autorizó el acortamiento del texto tal como se ofrece en estas ediciones, no revisó sus pruebas: el estudio de las variantes que presentan con relación a las ediciones anteriores muestra que la mayor parte, si no todas, contienen faltas. Su elección no ha podido ser mantenida más que al precio de un cierto número de restituciones. Por otra parte, el cambio de paginación ha tenido el inconveniente de alterar con relación al texto la distribución de los títulos corrientes, que se renuevan con bastante frecuencia en el curso de un mismo capítulo.

III. *Variantes.* Una vez indicadas las faltas ciertas o probables de que acabamos de hablar, puede decirse que Bergson no aportó, por regla general, después de su publicación en volumen ninguna corrección al texto de sus obras. No hay a este respecto más que tres excepciones: 1.°, la sustitución, a partir de la 7.ª ed., 1911, por un nuevo prólogo del prólogo primitivo de *Matière et mémoire;* 2.°, a partir de la 23 ed. (1923) de *Le rire,* la sustitución de la introducción por un prólogo en el que aparece fundida, la modificación de la bibliografía, la adición de un apéndice y bastantes retoques de forma; 3.°, en fin, en la 2.ª ed. de *Durée et simultanéité* la adición de una nota preliminar y de tres apéndices. Correcciones, a veces muy numerosas e importantes, incluso para el fondo, fueron realizadas en los ensayos y conferencias reunidos en *L'énergie spirituelle* y en *La pensée et le mouvant.* La indicación de estas correcciones ha sido hecha en el aparato crítico de la edi-

ción del centenario cuando ello era posible, y en el vol. II de los Etudes bergsoniennes cuando la alteración había sido tan profunda que exigía la publicación del texto inicial en su totalidad. También fueron corregidos, en ocasión de la primera publicación en volumen, pasajes de *Matière et mémoire* (caps. II y IV) y de *L'évolution créatrice* (cap. IV: crítica de la idea de la nada). Estas correcciones son particularmente importantes en lo que respecta al cap. II de *Matière et mémoire* (véase pág. 527, nota 99). En fin, conviene hacer notar que, habiendo revisado Bergson cuidadosamente las traducciones de sus libros a la lengua inglesa, que él dominaba perfectamente, estas traducciones pueden ser legítimamente consultadas para la interpretación de los pasajes difíciles.

IV. *Inéditos.* Bergson, por disposición testamentaria formal, prohibió la publicación de sus manuscritos, de sus cursos y de su correspondencia. Las notas que dejó fueron destruidas en ejecución de esta disposición. Unicamente fueron conservados en la medida en que fueron hallados (no todos, desde luego) los manuscritos de las obras publicadas. Pero existen notas tomadas en diferentes cursos por oyentes de los mismos y numerosas cartas, que están dispersas en manos de personas diversas o que se conservan en bibliotecas. Una relación por el padre Fontana del curso de 1906-1907 sobre *Les théories de la volonté*, más detallada que la breve noticia del Anuario del Colegio de Francia, fue publicada por la Revue de philosophie en julio, págs. 70-91, y octubre, págs. 407-27, 1907. Los diarios de Edimburgo, en particular *The Scotsman*, y en Londres el *Times* y el *Morning Post* dieron de las Gifford Lectures sobre *Le problème de la personnalité*, profesadas en la primavera de 1914, noticias largas y precisas, minuciosamente revisadas por Bergson, que había dado el esquema de ellas *(Et. bergs.*, vol. II, pág. 205).

V. *Indices.* La edición del centenario contiene, con un cierto número de notas históricas, un índice de las citas por Bergson de sus propias obras y un índice de las personas citadas en estas mismas obras. Hay igualmente un índice de los nombres citados al final de los *Ecrits et paroles*. En fin, el vol. VI de los *Etudes bergsoniennes* contiene también un índice de materias, con referencia a las páginas de la edición del centenario.

VI. *Obras sobre Bergson.* Entre las obras publicadas en vida de Bergson a las que él testimonió su estima (sin que por ello comprometiese nunca su propio pensamiento en sus interpretaciones) citaremos por orden de fecha: René Gillouin, *La philosophie de Bergson*, Grasset, 1911, nueva ed. revisada, 1928. Edouard Le Roy, *Une philosophie nouvelle, M. H. Bergson*, Alcan, 1912, primero publicada en la Revue des Deux Mondes de 1 y 15 de febrero de 1912. J. Désaymard, *La pensée d'Henri Bergson*, Mercure de France, 1912. Frank Grandjean, *Une révolution dans la philosophie: la doctrine de M. Henri Bergson*, Atar en Ginebra, 1913. H. Höffding, *La philosophie de Bergson, exposé et critique*, trad. J. de Coussenge, Alcan, 1916. Albert Thibaudet, *Trente ans de vie française*: III. *Le bergsonisme*, 2 vols., N. R. F., 1923. J. Chevalier, *Bergson*, Plon, 1926, ed. revisada y aumentada, 1934 (cf. sobre este libro las *Entretiens avec Bergson*, págs. 55-60, 62-79 y 83-84, págs. 87-93, 97-116 y 121-122, respectivamente, en la ed. esp.). V. Jankélévitch, *Bergson*, Alcan, 1931 (ed. retocada, 1959). Entre los libros de sus críticos y adversarios: Del lado de los racionalistas y positivistas, René Berthelot, *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*, t. II. *Le pragmatisme chez Bergson*, Alcan, 1913. Julien Benda, *Le bergsonisme ou une philosophie de la mobilité*, Mercure de France, 1912; *Une philosophie pathétique*, Cahiers de la Quinzaine, 1913; *Belphégor*, Emile Paul, 1918. D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, Alcan, 1919, capítulos VIII-IX. Entre los autores católicos: Monseñor Albert Farges, *La philosophie de M. Bergson, exposé et critique*. París, 5, rue Bayard, 1912 (2.ª ed. 1914). J. Maritain, *La philosophie bergsonienne, études critiques*, Rivière, 1913, 2.ª ed. con un nuevo prólogo, 1930. La posición de Léon Brunschvicg, llena a la vez de consideración y de reserva, se expresa sobre todo en *Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Alcan, 1927, §§ 304 a 324.

Para juzgar de la acogida que tuvo el pensamiento de Bergson y de las reacciones que explican por una parte, no ciertamente el fondo de este pensamiento, sino la forma que se vio llevado a darle, deben consultarse las revistas de la época, sobre todo la *Revue de métaphysique et de morale*, desde la publicación de *Matière et mémoire* hasta la guerra de 1914, y el *Bulletin de la Société française de philosophie*, cuyas primeras sesiones están dominadas por las discusiones suscitadas por este libro. Hay que destacar en particular las noticias del *Essai* por L. Lévi-Bruhl y G. Belot en la Revue philosophique de mayo y de octubre de 1890, las de *Matière et mémoire*, por G. Belot en la Revue philosophique de abril de 1897 (con el significativo título: *Un nouveau spiritualisme)* y por Victor Delbos (cuyo estudio sigue siendo uno de los mejores consagrados a esta obra) en la Revue de métaphysique de mayo de 1897; la discusión de la Sociedad francesa de filosofía del 2 de mayo de 1901 (Boletín de junio de 1901, págs. 33-71), reproducida tan solo en parte en *Ecrits et paroles*, t. I, págs. 139-67, que es tal vez de todos los textos impresos aquel en el que Bergson se descubrió más profundamente; y los artículos sobre *L'évolution créatrice* de Emile Borel y Le Dantec citados, pág. 970. Pero conviene detenerse un poco más en el violento ataque de B. Jacob, *La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui* en la Revue de méthaphysique de marzo de 1898, págs. 170-201, y en los artículos tan resonantes de la misma revista en los que Ed. Le Roy tomó la defensa de la filosofía nueva, sobre todo la larga memoria titulada *Science et philosophie*, que, incluso antes de ser terminada, habría de suscitar una réplica de Louis Couturat. Pueden añadirse además los famosos artículos del reverendo padre De Tonquédec en los *Etudes* de los días 20 de marzo, 5 de julio y 5 de agosto de 1907, 5 de marzo de 1908 y 20 de febrero de 1912, reunidos con los de 1932 y 1933 sobre *Les deux sources* en un pequeño libro *Sur la philosophie bergsonienne*, Beauchesne, 1936; las dos prodigiosas notas de Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* en los Cahiers de la Quinzaine, cuaderno 8.º de la serie XV, 1914, y *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, interrumpida por la guerra de 1914 y publicada, como póstuma, en la N. R. F. del 1 de julio de 1919; en fin, la polémica entre Maurice Legendre, Jacques Maritain y Jacques Chevalier en Les lettres de los días 1 de enero, 1 de abril y 1 de junio de 1920.

Citaremos solamente entre las obras recientes: J. Delhomme, *Vie et conscience de la vie chez Bergson*, P. U. F., 1954; Jean Guitton, *La vocation de Bergson*, Gallimard, 1960; M. Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, tesis, París, 1963; Georges Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, P. U. F., 1964.

La Sociedad de amigos de Bergson publica desde 1946 los *Etudes bergsoniennes*, de los que aparecieron seis volúmenes, los cuatro primeros en Albin Michel, los dos últimos en las P. U. F. Las Sociedades francesas de filosofía, en ocasión del centenario del filósofo, celebraron en 1959 el Congreso Bergson, cuyas *Actas*, en dos volúmenes (I. Comunicaciones. II. Discusiones) constituyen en conjunto el año 1959 del *Bulletin de la Société française de philosophie*, completado con el núm. 1 de 1960. La mayor parte de las revistas filosóficas francesas publicaron con este mismo

motivo artículos o números especiales.

Señalaremos, en fin: Sobre las fuentes de Bergson: R. M. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin,* P. U. F., 1959 (aunque este libro, a nuestro entender, "plotiniza" demasiado a Bergson); *Bergson et Spinoza,* Revue de métaphysique, enero de 1949. Sobre el método bergsoniano: J. Segond, *L'intuition bergsonienne,* Alcan, 1912. L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition,* P. U. F., 1947. Sobre la filosofía bergsoniana: G. Madinier, *Conscience et mouvement, Etude sur la philosophie française de Condillac à Bergson,* Alcan, 1938, cap. XII. Sobre el interés que Bergson despertó hacia la "ciencia psíquica", y sobre su posición a este respecto, véase el artículo muy documentado de C. Pernot, *Spiritualisme et spiritisme chez Bergson* en la *Revue de l'enseignement philosophique,* febrero-marzo de 1964, págs. 1-23. Sobre la filosofía de la religión: J. Baruzi, *Le point de rencontre de Bergson et de la mystique,* Recherches philosophiques, t. II, 1932-1933. E. Borne, *Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne,* Etudes carmélitaines, octubre de 1932. A. D. Sertillanges, *Bergson et le catholicisme,* Flammarion, 1941. Hjalmar Sunden, *La théorie bergsonienne de la religion,* Upsala, 1940, trad. fr. P. U. F., 1946. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles,* A. Fayard, 1961.

APENDICE

APENDICE

LIBRO III (**)

CAP. VI.—HEGEL Y SU POSTERIDAD

90. La teoría de la esencia de Hegel.—91. Hegel, la gnosis y la cábala.—92. La idea en Hegel.—93. Concepto y amor en Hegel.—94. Los diversos aspectos de la idea de mediación en Hegel.—95. Hegel y la Aufklärung.—96. La identidad del ser y del pensamiento según Hegel.—97. Papel del silogismo en la Lógica de Hegel.—98. Procesión y creación en Hegel.—99. La Fenomenología del espíritu.—100. El doble aspecto de la negación en Hegel.—101. El papel y la significación de la idea de la nada en la dialéctica hegeliana.—102. El verbo y la criatura según Hegel y según Santo Tomás.—103. La concepción hegeliana de Cristo, de la tradición y de la Iglesia.—104. La significación de la muerte en el hegelianismo.—105. El tiempo en Hegel.—106. El pensamiento de Lequier.—107. El hegelianismo de Taine.—108. El pensamiento filosófico y religioso de Renan.—109. Importancia del *Porvenir de la Ciencia* de Renan.—110. Inmanencia y trascendencia.

(*90) *La teoría de la esencia en Hegel.*—La *teoría de la esencia* ofrece, junto con la *teoría de la mediación,* que se incorpora estrechamente a ella, la clave de la filosofía tal como la concibe Hegel *(Lóg.,* lib. II, trad. Jankélévitch, Aubier, 1947-1949, t. II, pág. 55. Lasson, Leipzig, 1932, II, 3 y sgs. *Enciclop.,* §§ 112-59: A. La esencia como razón de ser de la existencia. B. El fenómeno. C. La realidad). Lo Absoluto, según Hegel, es la esencia, que es la verdad del ser. Pero "la realidad misma *(Wirklichkeit)* es la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, o de lo interior y de lo exterior. La manifestación de lo real es lo real mismo, de manera que permanece en sí tan esencial, y no es esencial sino en tanto se encuentra en una existencia exterior inmediata" *(Enciclop.,* § 142). Lo anterior y lo exterior son, pues, inseparables, como la esencia y la existencia, porque la manifestación o el fenómeno *(Erscheinung)* está enlazado a la esencia *(Wesen),* y la esencia debe aparecer (§ 131. Así, para Hegel, como veremos, Dios aparece como inseparable de su manifestación, por una extensión de la procesión trinitaria a la creación del mundo). "Lo que una cosa *es,* lo es, pues, enteramente en su *exterioridad,* que es al mismo tiempo su *totalidad,* y representa igualmente su unidad, *reflejada-sobre-sí.* Su *fenomenalidad* es no solamente reflexión en otro, sino también y sobre todo reflexión sobre sí, de suerte que su exterioridad es la verdadera manifestación de lo que es en sí, y, puesto que su forma y su contenido son así absolutamente idénticos, está destinada en y para sí a manifestarse, a exteriorizarse. Es la manifestación de su esencia la que, por esta razón, consiste en ser lo que se manifiesta. Por el hecho de esta identidad de lo exterior o de lo fenoménico y de lo interior o esencia, la relación esencial se convierte en realidad" *(Lóg.,* II, 180). Se sigue de aquí que "lo *exterior* es *ante todo* el mismo contenido que lo *interior.* Lo que es exterior existe también interiormente y recíprocamente;

el fenómeno no revela nada que no esté en la esencia, y no hay en la esencia nada que no se haga manifiesto" *(Enciclop.,* § 139). Queda por decir—y este es el punto en el que insiste Hegel—que lo interior es la razón de ser de lo exterior a lo que pasa por *mediación,* suprimiéndose y conservándose ambos, el uno en el otro. Así "el hombre es interiormente como es exteriormente, es decir, en sus acciones; y si no es más que interiormente virtuoso o moral, en intención y en sentimientos, si lo exterior no responde a sus disposiciones interiores, lo uno es tan hueco y vacío como lo otro" (§ 140). Así también la profundidad que no sabe perderse desplegándose, la intuición que no se supera para expresarse en el concepto, es una profundidad vacía (prólogo de la *Fenomenol.,* I, 11).

(*91) *Hegel, la gnosis y la cábala.*—Sabemos que, en ocasión de su sexagésimo aniversario, los discípulos de Hegel le ofrecieron una medalla que mostraba por una cara el perfil del filósofo y por la otra una cruz, símbolo de la unión de la filosofía y de la religión, especialmente del viejo luteranismo suabo, que desencadenó la cólera de Goethe, pero que estaba muy de acuerdo con la famosa fórmula del prólogo a la *Filosofía del derecho:* "Die Vernunft als die Rose im Kreuz der Gegenwart." "Reconocer la razón como la rosa en la cruz del sufrimiento presente y alegrarse de ella, he aquí la visión racional y mediadora que reconcilia con la realidad, que procura la filosofía a los que sintieron la necesidad interior de concebir y conservar la libertad subjetiva en lo que es sustancial, de no dejarla en lo contingente y en lo particular, de ponerla en lo que es en sí y para sí" *(Princ. de la fil. del derecho,* trad. Kaan, pág. 31). Ahora bien: esta fórmula, que evoca directamente las armas de Lutero, en las que figuran una rosa y una cruz, nos lleva a la famosa novela alegórica sobre los Rosacruz, escrita por el teólogo suabo J. V. Andreae († 1654), el intérprete de la Ciudad del Sol de Campanella, en la que se amalgaman la noción cristiana de la cruz, la teoría boehmiana de la cólera de Dios engendrando el mal, que el proceso teosófico transfigura en luz, y la representación suaba del fuego, que es, con la sal, el agua, la luz y la sangre, una de las cinco palabras claves de la Biblia en razón de su potencia o eficacia corpórea, mágica, reveladora de la potencia divina (cf. sobre este libro lo que dice Karl Löwith en su importante obra *Von Hegel zu Nietzsche, der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhundert,* Zürich-Wien, 1941, 2.ª ed., 1950, págs. 28 y sgs.; y sobre la historia de la secta, el estudio de Paul Arnold, 1955).

Ahora bien: esta doctrina, que Hegel recibió de sus maestros suabos, remonta, más allá de Boehme, a la cábala. Œtinger refiere en su autobiografía que, habiéndose dirigido en su juventud al talmudista Cappel Hecht de Francfort, heredero de Paracelso y de Reuchlin, promotor de los estudios hebraicos y cabalísticos, para tener luces sobre la Cábala, recibió de él el consejo de leer un autor cristiano que hablaba de ella más abiertamente que el Zohar, a saber: Jacob Boehme. Así, pues, de Boehme, Œtinger, lo mismo que Abraham von Frankenberg († 1653) y Franz Baader († 1841), sacó, como lo dice en su Teosofía, la doctrina de la *Herrlichkeit* o *manifestatio sui* de Dios, Espíritu en expansión, Sabiduría según Œtinger, Razón según Hegel. La doctrina de los Sephiroth le ofrecía todos los elementos, temas y símbolos característicos de la gnosis judía que

Hegel recogió en su dialéctica, enajenación o alienación de Dios en el mundo *(Entäusserung),* extraneación *(Entfremdung)* de la esencia divina por la escisión *(Entzweiung)* del ser simple en sus dos modos o momentos, reconciliación *(Versöhnung)* de la esencia divina con el pensamiento del Otro, es decir, el mal—el cual no es un hecho extraño a la esencia divina o a la naturaleza de lo Absoluto—, enlace, en fin, de la teogonía y de la cosmogonía en la obra de la creación, que, según la Cábala, no es otra cosa que la revelación de Dios a sí mismo. La manera de plantear y de representarse las cosas que encontramos en el origen y en el corazón mismo del pensamiento hegeliano está estrechamente relacionada con la tradición cabalística de la caída, de la separación y del exilio, y del retorno a la unidad, así como con la doctrina que procede de ella, la doctrina del Verbo expuesta por Œtinger y los teólogos suabos.

Véase sobre todo esto, con el estudio citado de Minder *(Etudes germaniques,* 1951), págs. 278-89, Claude Tresmontant: *Etudes de métaphysique biblique,* Gabalda, 1955, págs. 168-69 (doctrina gnóstica y cabalística de la creación del mundo como *teogénesis)* y 229-51 (permanencia de la gnosis en la filosofía occidental). Este parentesco entre los puntos de vista de Boehme, de Schelling, de Hegel, y las posiciones de la gnosis cristiana había sido ya puesto en evidencia por el renovador de la escuela de Tubinga, F. Chr. Baur: *Die christliche Gnosis,* Tubinga, 1835, y por H. Groos: *Der deutsche Idealismus und das Christentum,* Munich, 1927. Sobre la cábala, las obras de G. G. Scholem, y en particular, en lo que concierne a la enajenación de Dios en el mundo material, la caída, el mal, y la creación del mundo como autocreación de Dios o *processio Dei ad extra* según el Zohar, su libro sobre *Las grandes corrientes de la mística judía* (trad. fr., Les grands courants de la mystique juive, 1950, págs. 238-59), textos que deben ponerse en relación con los de Hegel en la *Fenomenología,* I, 18; II, 279-82. Sobre las especulaciones y los mitos de la gnosis, podrá consultarse la obra reciente de Jean Doresse: *Les livres secrets des Gnostiques d'Egypte,* introducción a los escritos gnósticos coptos descubiertos en Khenoboskion, Plon, 1958, donde se traduce, bajo la forma de la tríada Tinieblas, Luz, Espíritu mediador, la angustia del hombre ante la existencia temporal y su esfuerzo de liberación para reencontrar la vida del espíritu.

(*92) *La idea en Hegel.*—Véase a este respecto la sección de la *Lógica* consagrada a la Idea (II, 461 y sgs. Lasson, 407 y sgs.). Las Ideas de que se ocupa el filósofo no son los *conceptos* en el sentido estricto de la palabra, sino los verdaderos conceptos, que son los únicos que poseen la realidad porque se la dan. Toda realidad que no es realidad puesta por el concepto es existencia pasajera, contingencia exterior, apariencia superficial, error, opinión, ilusión. Solo vale la forma concreta que el concepto se da al realizarse (introducción a los *Princ. de la fil. del derecho,* en la trad. fr. de Kaan, pág. 33). Ahora bien: la Idea es precisamente este acuerdo o esta unidad del concepto y de la realidad, que es lo Verdadero como tal; una cosa no es verdadera sino en tanto que es Idea, en tanto que contiene y expresa la Idea *(Lóg.,* II, 461, 549) en la que el espíritu reconoce su verdad absoluta.

(*93) *Concepto y amor en Hegel.*—El amor es la realidad que Hegel expresará por la noción del concepto, *Begriff* (J. Wahl, pág. 227; Fessard, pág. 153). En efecto, como lo mostrará más tarde en la *Lógica* (Jankélévitch, II, 302 y sgs.; Lasson, 267 y sgs.), el acto propio de la inteligencia, el juicio *(Ur-teil)*, es la división original de lo Uno original, la escisión del concepto por sí mismo, a la vez que su relación. El concepto encuentra su realidad existencial en el *yo*, porque el concepto, por cuanto que alcanza una existencia que ella misma es libre, no es más que el *yo* o la conciencia de sí pura: *Ich ist der reine Begriff selbst, der als Begriff zum Dasein bekommem ist* (*ibid.*, II, 251; Lasson, 220). Por otra parte, la potencia de su universalidad *(Das Allgemeine ist die freie Macht)*, lo mismo que de su individualidad en su perfecta unidad—en suma, ese libre poder de creación que no puede ser percibido más que en las profundidades ocultas del concepto, como la Idea del Espíritu infinito puesto en la realidad infinita, transparente, en la que contempla su creación y se contempla a sí mismo (*ibid.*, II, 272-77. Lasson, 240-45)—puede ser llamada también la libertad del amor y la felicidad sin límites, *die freie Liebe und schrankenlose Seligkeit* (*ibid.*, II, 275; Lasson, 242). Ahora bien: este doble movimiento de descenso del concepto hacia la libertad y de ascenso de lo existencia hacia la lógica no puede operarse más que gracias a la interacción o reciprocidad del amor, "que se mantiene en el umbral del concepto" *(System der Philosophie*, § 156, Jub., VIII, 346).

(*94) *Los diversos aspectos de la idea de mediación en Hegel.*—La idea de la mediación y del movimiento del concepto, con relación a la cual se ordena toda explicación filosófica según Hegel, proviene de su reflexión sobre la muerte de Cristo mediador, que se anonadó a sí mismo, aun siendo de condición divina, para ser obediente hasta la muerte, y a la muerte en la cruz, por lo que "Dios soberanamente le exaltó y le dio el nombre que es sobre todo nombre" (San Pablo: *Filip.*, II, 5-11). Concebida primero como un acto de amor de acuerdo con los rasgos del Mediador, Jesucristo, la mediación fue concebida luego por Hegel como la toma de conciencia del *yo* en tanto que devenir-otro *(Fenomenol.*, I, 19) o sujeto que encierra la presencia del otro, más tarde como la relación ideal entre los diferentes momentos de un todo en desenvolvimiento, y, en fin, como la expresión de la identidad entre la lógica y la historia, acepciones todas ellas que se unen en la idea de que la encarnación de lo infinito se realiza en el acto por el que los diferentes seres se destacan de sí mismos para pasar los unos a los otros (Niel, *De la méd. dans la phil. de Hegel*, 17). Así, es lo negativo lo que aparece como mediatizando porque se contiene a sí mismo y contiene lo inmediato de lo que es la negación, de lo que resulta una inmediatez debida a la supresión de la mediatización, un ser que existe en sí y para sí *(Lóg.*, II, 564; Lasson, 497-98), una inmediatez que se convierte, por esta negación que se niega, en lo verdadero y su devenir *(Fenomenol.*, I, 20). Pero en todo esto no se sale de la inmanencia pura: la mediación es un proceso de interiorización, pero no de superación. Inmanencia espiritual en Hegel, material en Marx, pero en uno y otro en este mundo.

(*95) *Hegel y la Aufklärung.*—Hegel reivindica contra la filosofía de las luces el poder que tiene el espíritu de superar lo finito sin tener que

recurrir, como Kant y Jacobi, a una fe situada fuera y por encima de la razón y que considera a Dios como incognoscible. Sobre este conflicto entre la razón y la fe, sobre la separación entre lo finito y lo infinito, entre lo sensible y el pensamiento, que fue operada por la filosofía de las luces, y de la que en cierto modo es responsable la Reforma protestante, véase lo que escribe Hegel en *Fe y saber (Glauben und Wissen*, Lasson, I, 223-26. Trad. Méry, 193-96, y la nota *g* de la pág. 299) y en la *Fenomenología*, II, 84 y sgs. y 99-111. La *Aufklärung*, con todo el siglo XVIII, cometió el error, como lo muestra Hegel, de combatir la religión en lugar de tratar de reencontrarse en ella, y, al arruinar la religión positiva, arruinó también a la razón *(Vernunft)* indebidamente reducida al entendimiento o a la pura inteligencia *(Verstand)*, por lo que, después que el siglo XVIII vació el concepto de su contenido para reducirlo a la pura subjetividad, la metafísica, no teniendo ya al ser, sino a la nada, como objeto, erigió la nada en sistema, y la razón se vio constreñida a situar su objeto fuera y por encima de sí misma, como lo hicieron Kant y Jacobi—o, como lo hará más tarde el marxismo (J. Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie*, pág. 423), a reducir lo infinito a lo finito, lo divino a lo humano, la teología a la antropología—, cuando la razón, tomando en el contenido de la religión conciencia de su infinitud, aprehende a la vez no solo el porqué, la pura inteligencia debía oponerse a la inmediatez de la fe, sino el porqué la fe no debe ni puede contentarse con estas determinaciones finitas.

(*96) *La identidad del ser y del pensamiento según Hegel.*—"El ser es pensamiento" *(Fenomenol.*, I, 47). En la determinación de la evolución y de lo concreto, dice Hegel (introducción a las *Lecciones* de 1825-1826 y 1827-1828 sobre la *Historia de la filosofía*, Gibelin, 91-101), el pensamiento viene en primer lugar. Se nos aparece primero como *formal*. Pero no es vacío, ni abstracto; es determinante, y al determinarse a sí mismo, debe ser en sí *concreto*, y este pensamiento concreto es *la noción, lo general que se particulariza*. En fin, el pensamiento concreto, la noción en su plenitud que se llena a sí misma, que se da su realidad, es la *Idea*, que es *la realidad en su verdad*. (Porque la Idea misma es la dialéctica, y con esta condición es también creación eterna, vida eterna y eterno espíritu. *Enciclop.*, § 214, nota). Cuando la noción y la realidad se separan, el hombre está muerto. Pero, siendo esencialmente en sí concreto, el pensamiento libre es por esto mismo un pensamiento vivo; la naturaleza infinita del espíritu consiste en no darse reposo, en producir y existir por su producción, esto es, la evolución. La Idea como evolución debe primero hacerse como es, pasando del *ser en sí*, disposición o germen, poder, *potentia, dynamis*, por medio del *ser-ahí*, esa diferenciación de la existencia, al *ser para sí*, realidad, *actus, energeia*, donde por mediación se expresa la identidad de los dos, el uno existente tan solo relativamente al otro. Y este es el privilegio del hombre, del espíritu que se convierte en verdad para sí idéntica consigo mismo. Tal es la vida eterna de Dios (*ibid.*, 102). Ahora bien: precisamente en la filosofía cristiana *(Lecciones* de 1829-1830, página 332) el principio es la interioridad concreta, el mundo concreto del espíritu, el mundo inteligible concreto, el mundo reconciliado. Lo que

busca el pensamiento es un mundo reconciliado, divino, el mundo espiritual realizado, el reino de Dios sobre la tierra.

(*97) *Papel del silogismo en la Lógica de Hegel.*—Si la forma del método es un triada (primero inmediato, mediación por negatividad, segundo inmediato debido a la supresión de la mediatización), el silogismo, que es también una triada, es la forma general de la razón *(Lóg.,* II, 561-65; Lasson, 495-98). Por él la razón se eleva por encima de lo finito, de lo condicionado, de lo sensible; y es la negatividad de la mediación la que produce la riqueza concreta de su contenido, porque representa la unidad de extremos definidos, hasta la personalidad pura que lo abarca todo y lo conserva todo *(ibid.,* 569-70; Lasson, 502-03). El silogismo no es otra cosa que el concepto puesto completamente, es decir, tal como el fundamento del juicio en el que se escindió el concepto aparece en él en su función de término medio que reduce los dos extremos *(ibid.,* II, 349; Lasson, 308). Así, p. ej., la mediación que va de lo universal simple a lo universal concreto hace que el hombre se eleve de la conciencia de sí como animal racional a la conciencia de sí como singularidad personal enlazada a lo Universal, siendo la particularidad el intervalo entre los dos, y el movimiento del concepto lo que pone, suprime y conserva, según este pensamiento dialéctico de lo contradictorio, que es el momento esencial del concepto *(Lóg.,* II, 562; Lasson, 496; *Enciclop.,* §§ 163-64). Dialéctica que el padre Fessard aproxima a la de Ignacio de Loyola (Dios trabaja por mí en todas las cosas creadas) y que reemplaza el concepto genérico *(propter hominem)* por el pronombre personal *(propter me),* con la diferencia y la precisión de que, para San Ignacio, la persona se encuentra, por gracia, íntimamente unida y enlazada al Universal creador, del que permanece infinitamente distante, aunque la distinción irreductible que subsiste entre el *yo* y Dios pueda ser sobrepasada, sin ser anulada, por la participación de la criatura en la naturaleza divina *(La dialectique des exercices spirituels de Saint Ignace de Loyola,* Aubier, 1956, págs. 158-60).

En la *Philosophische Propaedeutik,* § 76 *(Jub.,* III, 186), Hegel precisa que las diversas figuras del silogismo, que exponen el concepto en sus diferentes momentos o determinaciones (universal, particular, singular), componen así un círculo de presuposiciones recíprocas que, en tanto que todo, se enlaza consigo mismo y se reúne en el punto central de la simple mediación que precisamente así es inmediata. "Y es así como cada paso de la *progresión* en el camino de la determinación, por la que el contenido se aleja del comienzo indeterminado, señala al mismo tiempo un retorno a este comienzo, de suerte que la *justificación retroactiva del comienzo* y la *progresión hacia nuevas determinaciones* de este no son más que una sola y misma cosa. El método se mueve así en círculo, aunque no pueda saber por anticipación, en su desenvolvimiento temporal, que el comienzo es ya un derivado. La verdad no es, pues, más que un retorno a sí a través de la negatividad de lo inmediato; es la conclusión de un largo proceso, por el que la idea misma conquista su libertad y el concepto termina su liberación en la ciencia del Espíritu *(Lóg.,* II, 570-73; conclusión).

Todo es, pues, silogismo *(Enciclop.,* § 181, nota). El silogismo se encuentra en todas partes: en el sistema solar como en la estructura del Estado, en el proceso químico como en la unidad del ser vivo y en la diferencia de sexos *(Enciclop.,* 198, 201, 217-20, 334, nota); en suma, tanto en cada parte del sistema como en su totalidad. Los tres silogismos que constituyen el silogismo único de la mediación del Espíritu consigo mismo son así caracterizados por Hegel en los últimos párrafos de la *Enciclopedia* (§§ 575-77), los tres términos como la Lógica (L), la Naturaleza (N) y el Espíritu (E), y siendo cada uno de estos tres términos alternativamente el medio: 1.º El silogismo que tiene lo lógico como fundamento y punto de partida (L N E): lo lógico se convierte en la naturaleza y la naturaleza en el espíritu; 2.º El silogismo de la reflexión espiritual en la Idea (N E L): el espíritu presume la naturaleza y la enlaza con lo lógico; 3.º El silogismo de la Idea, que se divide en sus dos fenómenos, que esta división *(Sich-Urteilen)* determina como sus manifestaciones (E L N): la razón que se conoce, lo Absoluto universal, se escinde en sus dos elementos, el espíritu y la naturaleza, que se unifican en ella. El primer silogismo corresponde al plano de la lógica; el segundo, al plano de la fenomenología; el tercero, al plano de la visión beatífica, y este círculo lo engloba todo, de suerte que la ciencia debe ser concebida como un círculo de círculos (conclusión de la *Lóg.,* II, 571; Lasson, 503). La imagen de los tres círculos no deja de relacionarse con los tres éxtasis del tiempo *(Fenomenol.,* II, 305), pero procede directamente del esquema trinitario, Padre, Hijo, Espíritu.

(*98) *Procesión y creación en Hegel.*—Esta concepción de la *sustancia* como *sujeto,* que resulta de su negatividad y de su movimiento *(Fenomenología,* II, 309) y que se expresa por la representación de lo Absoluto como Espíritu *(ibid.,* I, 22-23), es, según Hegel, la verdadera noción de la Trinidad, a saber: la Trinidad cristiana, que está separada de la trinidad india (Vishnú, Krishna, Siva), lo mismo que de la trinidad spinozista (sustancia, atributo, modo), por una diferencia infinita y por la infinitud misma. Porque lo Absoluto, Dios, en su unicidad, es la medida de todas las cosas, pero se trata de una unicidad reflexiva sobre sí, que existe por sí como la verdad concreta del Ser *(Lóg.,* I, 371-72; Lasson, 338-39; *Enciclop.,* §§ 566-67; *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* Michelet, XIII, 37; Gibelin, 105). Es propio de la vida eterna de Dios el encontrarse, devenir para sí, unirse a sí, enajenándose para encontrarse; y esta evolución es la vida de Dios en sí mismo, es la eterna creación del mundo, la eterna mediación consigo en la otra forma del Hijo y el eterno retorno del Espíritu a sí: Hegel lo declara expresamente en la Introducción a sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de 1823-1824 y 1825-1826 (Gibelin, 102; cf. 157-59).

Esta asimilación significativa de la creación del mundo a la procesión del Verbo se acompaña de una asimilación no menos significativa del espíritu humano al Espíritu divino. En efecto, Hegel precisa el reconocimiento de Dios como espíritu y en el espíritu afirmando la unidad del hombre y de Dios, de la idea subjetiva y de la idea objetiva o sustancial; en suma, del espíritu humano y del Espíritu divino como poseyendo en común lo que es en sí y para sí, a saber: el Espíritu universal absoluto. Cuando el espíritu se percibe, hay en él dualidad: percibe y es percibido; pero no es tal más que como unidad de lo que percibe y de lo que es

percibido. Ahora bien: el espíritu percibido es el espíritu objetivo, el que percibe es el espíritu subjetivo, porque no se comprende más que a sí mismo y no es comprendido más que por él. De donde Hegel concluye que el espíritu subjetivo que percibe el Espíritu divino es él mismo este Espíritu divino (*ibid.*, 159); tocó en suerte, según él, al mundo germánico el proclamar esta unión de la objetividad y de la subjetividad en el proceso que es el del espíritu, según lo que Cristo reveló a los hombres, que se encontraba ya prefigurado en la caída de Adán, que gusta del fruto del conocimiento del bien y del mal. Se sigue de aquí que el Espíritu se revela a sí mismo y se desenvuelve a sí mismo desde su propio fondo (*ibid.*, 94-96), y esta *evolución* por la que la Idea debe hacerse lo que es pasando del ser en sí, de la disposición, del germen, de la potencia o *dynamis,* al ser para sí, a la existencia que lo manifiesta *(Dasein),* a la realidad, al acto o *energeia;* en suma, este movimiento que produce la realidad, este paso de lo subjetivo a lo objetivo, constituye precisamente la vida de Dios en sí mismo y la eterna creación del mundo.

(*99) *La Fenomenología del espíritu.*—He aquí los momentos de este notable análisis, que, aunque difícil de poner en claro, debería relacionarse, *mutatis mutandis,* con *Las moradas* de Santa Teresa de Avila.

Primer momento.—La conciencia es por sí misma y para sí misma el concepto de sí, y todo lo que está más allá *(Jenseits)* de la conciencia se reduce a ella. En efecto, al ser su propio concepto, a diferencia de lo que está limitado a una vida natural, es inmediatamente el acto de sobrepasar lo limitado y, como este límite le pertenece, el acto de sobrepasarse a sí misma; así, al mismo tiempo que la existencia singular, el más allá es puesto *en* la conciencia *al lado* de lo limitado. La conciencia sufre, pues, esta violencia que proviene de sí misma y con la que se vicia toda satisfacción limitada. De ahí esa angustia, esa inquietud que no puede encontrar descanso, que trata en vano de fijarse en una inercia sin pensamiento, porque la vanidad huye de lo universal y trata de hacer vana toda verdad para retornar en seguida a sí misma y alimentarse exclusivamente de su *yo* en su aridez. Ahora bien: si recordamos que la conciencia natural es solamente concepto del saber o saber no real, pero que se toma inmediatamente por el saber real, este camino por el que progresa tendrá desde su punto de vista una significación negativa, y la realización del concepto equivaldrá para ella a la pérdida de sí misma, puesto que en este camino ella pierde su verdad. Este camino puede, pues, ser considerado como el de la duda *(Zweifel)* o el de la desesperación *(Verzweiflung),* como una penetración consciente *(Einsicht)* en la no-verdad del saber fenoménico. Pero esta duda, que es un escepticismo llegado a su madurez, no se detiene como el otro en la *pura nada* o en el vacío: ve en esta nada la nada *de lo que resulta* y, por consiguiente, una nada *determinada,* inseparable del contenido negado, y de la que nace inmediatamente una nueva forma, en un camino que no es otra cosa que el desenvolvimiento efectivamente real de la conciencia hacia un fin fijado tan necesariamente como la serie de la progresión, en el que el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto, de suerte que la progresión hacia este fin se da también sin interrupción posible.

Segundo momento.—Si aceptamos las determinaciones de la conciencia

fenoménica como tal, comprobamos que se ve llevada, en tanto que conocimiento, a distinguir inmediatamente de sí misma algo a lo que se refiere; en suma, a distinguir del saber la verdad, del ser para otro el ser en sí. Pero en esta búsqueda el saber es nuestro objeto: es *para nosotros,* y el en-sí del saber sería mejor su ser-para-nosotros. Lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino solamente nuestro saber de él. Es, pues, necesario—y he aquí el nudo de toda la cuestión—operar el paso del saber a la verdad sin salir del saber fenoménico mismo, ya que, si se le sobrepasase, no podría llegar a reconocerla, o, en otros términos, proceder a la búsqueda y al examen de la *realidad del conocimiento.* Ahora bien: la naturaleza misma del objeto examinado sobrepasa la separación, o la apariencia de separación, que establecemos entre el saber y la verdad; y, por consiguiente, *es preciso que sea la conciencia la que se dé a sí misma la medida de su saber por lo que ella misma designa como el en-sí y lo verdadero.* Así, la búsqueda de lo verdadero se reduce, en definitiva, a una comparación de la conciencia consigo misma, porque en ella recae la distinción que ha sido hecha anteriormente entre el saber y lo verdadero; hay en ella un *para otro,* y este otro no es solamente *para ella,* sino que es *en sí* el momento de la verdad.

Tercer momento.—En lo que la conciencia designa en el interior de sí como el en-sí o como lo verdadero tenemos la medida que ella misma establece para medir su saber. Esto equivale a decir que la conciencia se prueba, se verifica y se autentifica a sí misma, *porque es ella misma su propia medida,* la medida de la correspondencia entre el saber y lo verdadero, entre el concepto y el objeto, entre el ser para otro y el ser en sí. Como Hegel dirá más tarde *(Lóg.,* I, 1; trad. Jankélévitch, I, 55; Lasson, 51 y sgs.), la Idea así obtenida, en tanto que saber puro, en lugar de oponerse al objeto, lo interioriza y hace que lo conozcamos como formando parte de nosotros mismos, de suerte que la conciencia de sí en su más alto grado, que es la razón, es la certeza de que sus determinaciones son determinaciones de la esencia de las cosas tanto como sus propios pensamientos. Porque la razón, es decir, la verdad existente en sí y para sí, es la identidad de las dos cosas, a saber: la *subjetividad* de la noción y su *objetividad,* o la certeza de sí misma como infinita universalidad. La verdad que conoce es el Espíritu. La ciencia comprende estas tres partes: 1.º, la lógica, o ciencia de la Idea en sí y para sí; 2.º, la filosofía de la Naturaleza, o ciencia de la Idea en su alteridad; 3.º, la filosofía del Espíritu, es decir, de la Idea que vuelve de la alteridad a sí misma *(Enciclop.,* § 18). La Absoluto es el Espíritu *(ibid.,* § 384, nota), la Idea que se piensa a sí misma, la verdad que se conoce *(ibid.,* § 574). Cf. *Fenomenol.,* II, 302.

La *conclusión* de todo este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto *(Fenomenol.,* introducción, I, 75), es esta: *Lo que se presentaba a la conciencia como el en-sí de las cosas no es más que el en-sí y para-sí (an sich und für sich) de la conciencia misma.* El ser-para-ella de este en-sí constituye, pues, su objeto. Es lo verdadero, es decir, la *esencia* y el *ser* mismo. Esta conclusión pone en evidencia el fundamento y la legitimidad del idealismo, del que ella constituye el punto esencial, pero también el más vulnerable. Porque viene a poner la conciencia, o "el ser del espíritu", como medida *(Masstab)* del ser, de las cosas y de lo verdadero *(Fenomenol.,* I, 279, 282;

cf. 73), y lleva así a identificar, como lo hace efectivamente Hegel, lo real con lo racional, o, como lo hará Husserl (Véase Quentin-Lauer: "La phénomén. de Husserl. Essai sur le genèse de l'intentionnalité", *Rev. Méta.*, octubre-diciembre de 1957), el ser del mundo con su ser en mi espíritu, puesto que sería un contrasentido, según este presupuesto, pensarlo fuera de mí. El pensamiento, o su *intencionalidad*, está puesto no solamente como algo que mide, sino como algo constitutivo de las cosas.

Pero es preciso, para entender bien el pensamiento de Hegel, guardarse de tomar "el ser del espíritu" por algo fijo e inmutable, porque entonces haríamos de él algo así como un hueso, a la manera de la frenología. Sin duda, cuando decimos de él que es, que tiene un ser, que es una cosa, una realidad efectiva, singular, no queremos decir con ello que podamos verle, o cogerle en las manos, o tropezarnos con él. El espíritu no es un ser; sobrepasa el ser *(Sein)*. El ser como tal no es la verdad del espíritu *(Fenomenol.,* I, 280). Es esencialmente un *devenir*, y un devenir otra cosa *(ibid.,* II, 275).

(*100) *El doble aspecto de la negación en Hegel.*—Como lo precisa Hegel en la introducción a la *Lógica* (I, 39-40), parece, por el ejemplo concreto tomado en la *Fenomenología,* que existen formas de conciencia, cada una de las cuales, al realizarse, se define y aboca a su propia negación para revestir así una forma superior, porque ese *negativo,* que no es más que la negación, definida y precisa, de un contenido particular, es al mismo tiempo un *positivo,* que posee un contenido más rico y superior al precedente. "Lo que determina la progresión del concepto es, pues, lo *negativo* que contiene. Esto es lo que constituye la verdadera dialéctica." La negación no es, por tanto, un procedimiento exterior; es, como lo vio Kant, "el procedimiento necesario de la razón", que hace evidente la objetividad de la apariencia y la necesidad de la contradicción, que por su naturaleza forma parte de las categorías o determinaciones del pensamiento—pero hemos de añadir, en tanto que estas determinaciones sean aplicadas por la razón a las cosas en sí, esta condición, considerada por su lado positivo, no enuncia otra cosa que la negatividad interna de estas determinaciones, su alma dotada de movilidad, de vida natural y espiritual. Cuando nos atenemos únicamente al lado negativo de la dialéctica, abocamos a la conclusión de que la razón es incapaz de conocer lo Infinito, resultado singular, puesto que si *lo Infinito es lo racional,* esto equivale a decir que la razón es incapaz de conocer lo racional. La dialéctica, tal como la concibe Hegel, consiste en concebir los contrarios como fundados en una unidad superior, o lo positivo como inmanente a lo negativo. Platón *(Timeo,* 31 *c),* como lo hacía notar Hegel en 1801 *(Differenz,* Lasson, I, 78; Méry, 141), había expresado ya la oposición real por la identidad absoluta de los dos términos que une, gracias a un tercero que forma con ellos una composición bella (cf. pág. 66).

(*101) *El papel y la significación de la idea de la nada en la dialéctica hegeliana.*—La crítica bergsoniana de la idea de la nada en *L'évolution créatrice,* págs. 298-323 (275-98) (págs. 743-65 en la ed. esp.), ilumina por contraste la concepción que se forja Hegel, así como la relación de esta concepción con la concepción de la metafísica cristiana tradicional.

Sabemos que, según Bergson, fue para disipar el "misterio de la existencia", considerada como una "conquista sobre la nada", por lo que la metafísica trató de darle "un carácter lógico, y no psicológico o físico", porque un principio lógico parece bastarse a sí mismo "y ponerse por el solo efecto de la fuerza inmanente a la verdad". Desgraciadamente, una vez que se ha puesto así el principio de todas las cosas en lo eterno a la manera de un axioma o de una definición matemática, no hay "ya lugar, ni en las cosas ni en su principio, para la causalidad eficaz entendida en el sentido de una libre elección". Por lo que Bergson procura establecer que la idea de la nada, entendida en el sentido en que la afirmamos cuando la oponemos a la existencia, es una seudoidea, para dar paso a "la hipótesis de un absoluto que actuaría libremente, que duraría eminentemente".

Hegel estima, por el contrario, que la idea de la nada es concebible, lo mismo que la idea del ser, y que debe, por consiguiente, conforme a sus principios, realizarse al igual que ella. Ahora bien: para comprender su doble realización, basta considerarlas en su relación, porque entonces nos damos cuenta que se unen, por el camino de la determinación, en el devenir. Considerados en el vacío de la indeterminación, el ser y la nada, la afirmación y la negación se confunden y se identifican [1], siendo la negación sin más tan vacía como la afirmación indeterminada [2], lo que es lógicamente contradictorio y, por tanto, irrealizable, puesto que esto supone que cada uno deja de existir como consecuencia de su identificación con el otro, y que, sin embargo, ambos existen como consecuencia de su diferencia. Pero se implican y pueden realizarse conjuntamente en la forma del ser determinado, que es al mismo tiempo el no-ser determinado.

Esta concepción se aparta a la vez del panteísmo spinozista y de la metafísica tradicional, como podemos comprobarlo comparando con las suyas la posición que toma con respecto al axioma tan conocido: "Ex nihilo nihil fit", de la nada, nada se hace, es decir, nada. En efecto, si se entiende este axioma en el sentido de que la nada permanece como la nada, porque *no es más que* la nada, lo mismo que el ser *no es más que* el ser, nos vemos llevados al panteísmo abstracto de los eleatas y de Spinoza, que merece ser llamado el sistema de la identidad, porque es esta identidad abstracta la que constituye su esencia. Pero esta interpretación descansa en el desconocimiento del devenir, que es paso de lo uno a lo otro, y en el que, por consiguiente, se borra la diferencia que los separa; de suerte que no hay nada en el cielo y en la tierra que no contenga a la vez el ser y la nada, lo positivo y lo negativo, porque hay siempre un punto en el que se encuentran y coinciden. Y esta noción es completamente diferente de la noción usual de la creación del mundo *ex nihilo,* porque confiere a una dialéctica inmanente el papel que en esta es atribuido a Dios.

(*102) *El verbo y la criatura según Hegel y según Santo Tomás.*—

[1] *Enciclopedia,* 87: "El ser puro es la abstracción pura y, por consiguiente, la absoluta negación, que, aprehendida también inmediatamente, es el no-ser o la nada *(nichts).*"

[2] A pesar de lo que diga J.-P. Sartre: *L'être et le néant,* ed. 1943, página 51.

Para Santo Tomás de Aquino *(De veritate,* q. 4, a. 4; cf. q. 3, a. 3), lo mismo que para San Anselmo, al que cita *(Monologion,* c. 32), el Padre al decir su Verbo dice también toda criatura. Pero Santo Tomás se guarda muy bien de confundir, como tiende a hacerlo Hegel, el Verbo, Hijo eterno de Dios, con la criatura de la que Dios es la causa ejemplar, aun estando infinitamente distante de ella (q. 4, a. 4 ad 5), porque todas las criaturas dependen de Dios, pero Dios no depende en modo alguno de ellas (a. 5, resp.); y Santo Tomás no diría nunca con Hegel *(Fenomenol.,* II, 306) que "en tanto que el Espíritu no se haya realizado en sí, como espíritu del mundo, no puede alcanzar su perfección como espíritu consciente de sí". Sin duda, puede decirse con Hegel que "el ser es pensado" *(Fenomenol.,* I, 47) y que "el mundo no existe como todo más que para el pensamiento" *(Phil. der Relig.,* Die absol. relig., Lasson, I, 86), aunque, absolutamente hablando, no sea, puesto que se hace (y Maurice Blondel, en *L'Être et les êtres,* 1935, págs. 121-22, denuncia "el ídolo del devenir" mostrando que, "si no tuviésemos una certeza profunda del ser, no seríamos capaces de tener ni conciencia del devenir ni deseo de buscar en él su desenvolvimiento, su sentido, su fin y su plena realización"). Pero, como lo mostró igualmente este mismo autor, si podemos decir verdaderamente que "el mundo *es* y *es un pensamiento" (La pensée,* 1934, t. I, pág. 7), lo es en el sentido profundo de que "en todas partes y en todos" "el Pensamiento, pensante, pensado o pensable" se ilumina en la misma y única fuente, *lux illuminans omnem venientem in hunc mundum (ibid.,* I, 248). En otros términos, el Pensamiento unificador y realizador, en quien, por quien y para quien todas las cosas fueron creadas, es una Persona divina que descendió hasta nosotros sin dejar de permanecer en el seno del Padre: Cristo, en quien Dios reconcilió el mundo y todas las cosas con él *(Juan,* I, 1-4, 9, 14, 18; *Col.,* I, 15-20; 2 *Cor.,* V, 19-20). Como dice Lavelle *(De l'être,* 1947, pág. 35; *L'acte,* 1938, pág. 183), recogiendo y completando lo dicho por Platón *(Leyes,* IV, 716 *c),* la medida de todas las cosas es Dios y no el hombre, pero un Dios que se deja participar por el hombre.

(*103) *La concepción hegeliana de Cristo, de la tradición y de la Iglesia.*—De Cristo, ese hombre singular bajo cuya apariencia la esencia absoluta es revelada y que es el Dios *inmediatamente* presente, puede decirse que su ser fenece *(übergeht)* en el haber sido, y que para la conciencia que lo vio y oyó, y que deja de verlo y de oírlo, al convertirse ella misma en conciencia espiritual, *nació* ahora *en el espíritu,* tal es el sentido de la resurrección. Desde entonces, por el recuerdo que efectúa esta primera espiritualización o interiorización *(Erinnerung),* no es lo singular para sí, es decir, Cristo como acontecimiento histórico, sino él al mismo tiempo que la conciencia de la comunidad y lo que él es para esta comunidad, los que constituyen la totalidad de este espíritu. Es decir, que el Cristo histórico no debe ser separado de lo que es en y para la comunidad universal, la Iglesia (véase *Fenomenol.,* II, 270, con las notas de Hyppolite). Así, Hegel concede de nuevo todo su valor a la idea de *tradición* tal como se la encuentra en la Iglesia católica, y tal como en esta fecha el gran teólogo católico J. A. Möhler (1796-1838) la definía con fuerza en su *Simbólica* (1832) y en sus escritos sobre la *Unidad de la Iglesia* y la *Historia de la Iglesia,* como un germen divino, como el Evangelio total y vivo, tal

como salió de la plenitud del alma santificada por el Espíritu Santo y que sostiene en todos los momentos a la Iglesia, a través del desenvolvimiento en el tiempo del plan eterno de Dios sobre la humanidad, de suerte que la vida que procede del Espíritu es a la vez profundamente interior y totalmente objetiva, siendo la objetividad de la Iglesia el fundamento sólido de la religión personal. Sin embargo, cuando Hegel considera la relación del Estado con la religión y con la Iglesia *(Enciclop.,* § 552, nota), rechaza la concepción católica como culpable de encadenar el espíritu a la exterioridad, para sustituirla por la sabiduría del mundo *(Weltweisheit)* de la filosofía o del pensamiento, que, según él, hace presente la verdad del espíritu que se conoce en su interioridad concreta y en su racionalidad.

(*104) *La significación de la muerte en el hegelianismo.*—Esta interpretación—tendenciosa seguramente, pero de la que no podría decirse que carezca por entero de fundamento (Niel: *De la médiation dans la philosophie de Hegel,* págs. 211, 242-51, 369, 376)—es la que da Kojève *(Introduction à la lecture de Hegel,* págs. 381-87, 514 y ap. II, 527 y sgs.) de la idea de la muerte en la filosofía de Hegel, como consecuencia de la finitud del hombre, que es esencialmente un ser finito y, por tanto, temporal (idea recogida por Heidegger en su *Sein und Zeit).* El Espíritu se revela necesariamente en el tiempo y aparece en el tiempo mientras no lo anula por la aprehensión de su concepto puro *(Fenomenol.,* II, 305 y nota *105), porque en el momento en que el concepto se aprehende a sí mismo, suprime dialécticamente su forma temporal, y esta anulación se realiza en el último momento del tiempo, en y por la ciencia que es, no el tiempo, sino la eternidad, con la muerte del hombre. En este sentido interpreta Kojève (pág. 378) la frase de Hegel *(Enciclop.,* § 81): "Alles Endliche ist dies, sich selbst aufheben." El ser finito es lo que se suprime dialécticamente; de donde Kojève concluye que el hombre, al ser esencialmente temporal, es esencialmente mortal. Es verdad que el ser finito no se suprime dialécticamente más que para mantenerse y sobrepasarse. Pero Rojève observa que este movimiento dialéctico que constituye el Espíritu es el círculo que vuelve sobre sí mismo; y del carácter cíclico del sistema concluye que el saber absoluto, por tanto, la verdad, en tanto que devenir de sí misma, no es efectivamente real más que por esta *circularidad,* que excluye toda idea de un *futuro* verdadero (compárese con la γένεσις κύκλῳ de Aristóteles, J. Chevalier: *La notion du nécessaire chez Aristote,* págs. 160-69). De suerte que, según Hegel, el hombre *sobrepasaría* finalmente la muerte a condición de renunciar a la supervivencia subjetiva o personal para identificar su vida y su ser mismo con su acción; así, pues, por la facultad de la muerte, el sujeto se mostraría como libre y elevado absolutamente por encima de toda obligación (tema recogido por Dostoyevski en los *Poseídos),* al ser la muerte para Hegel, lo mismo que la libertad, la manifestación de la negatividad *(Fenomenol.,* I, 160, 171, en relación con su concepción del derecho natural). Lo propio del hombre es saber y poder morir, y con ello, interiorizar la muerte *(Fenomenol.,* II, 139). Es "la vida la que lleva en sí la muerte, y se mantiene en la muerte misma, que es la vida del espíritu" (I, 29), porque solamente a condición de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento conquista el espíritu su verdad, concilia la negatividad con la plenitud de sí

y convierte lo negativo en ser, dando a la muerte toda su significación. Así, para Hegel, lo mismo que para Heidegger, que considera la existencia humana, *Dasein,* como un camino hacia la muerte, *Leben zum Tode (Sein und Zeit,* 1927, §§ 46-53, Gallimard, págs. 116 y sgs.), es, según Kojève, pág. 564), la finitud del hombre y, por tanto, su muerte la que asegura al hombre la libertad absoluta; y esta conciencia de su libertad absoluta satisface el orgullo infinito del hombre, que constituye el fondo de su existencia y el móvil último de su autocreación. La supresión dialéctica de la muerte, desde este punto de vista, no consiste en modo alguno, como en el cristianismo, en referir nuestra existencia a un más allá inmortal; consiste, para el hombre, en la *anonadación* de su ser conforme a su finitud. El marxista Kojève, interpretando a Hegel y a Heidegger en el sentido (muy discutible) de un ateísmo completo (pág. 525, nota), ve en esta aceptación sin reservas de la muerte o de la finitud consciente de sí misma la fuente de todo el pensamiento hegeliano y su conclusión. Este es también el punto de vista del existencialismo ateo de un Jean-Paul Sartre, por ejemplo; era ya, en un sentido panteísta, el punto de vista de la doctrina estoica y lo que justificaba a sus ojos el suicidio como afirmación de la libertad suprema del hombre. (Así, el Kirilov de Dostoyevski quiere suicidarse para demostrar la posibilidad de actuar sin necesidad alguna; por tanto, la libertad y la independencia del hombre con respecto a Dios.) Hegel, hemos de reconocerlo, está bastante lejos de una tal interpretación. Pero hemos de confesar también que, a falta de una doctrina firme de la inmortalidad personal, no hay nada en él que la desmienta categóricamente, y que el movimiento de su dialéctica le lleva a esta caída en lo terrestre.

(*105) *El tiempo en Hegel.*—En la conclusión de la *Lógica,* Hegel, como sabemos, compara la ciencia con un círculo cerrado que vuelve sobre sí mismo, o mejor, si se la toma en su conjunto, con un círculo de círculos, cada uno de los cuales forma un momento necesario del todo (II, 570 y sgs.; Lasson, 503 y sgs. Cf. *Enciclop.,* §§ 17 y 15). Apliquemos estos puntos de vista al tiempo. "El *tiempo*—dice Hegel—es el *concepto* mismo que *está ahí*", el concepto concebido empíricamente que se presenta a la conciencia exterior como una intuición vacía (esto es el tiempo abstracto). A causa de esto, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo y se manifiesta en él en tanto no aprehende su concepto puro y no elimina así su forma temporal, ese Sí exterior a sí que está en un estado de *éxtasis* con relación a sí mismo, ese destino del espíritu que no se terminó todavía en el interior de sí mismo. Ahora bien: esta comprensión dialéctica de lo real en el tiempo manifiesta la estructura circular y trinitaria del ser, puesto que en ella y por ella lo real se revela como un *presente* situado entre un *pasado* y un *futuro,* o como un movimiento que va de un antes a un después, en el que solo el antes se hace efectivamente real, al término de un movimiento que vuelve sobre sí y comienza un nuevo ciclo. Kojève (págs. 336 y sgs., 375-91, 422) parte de aquí para identificar el concepto y el tiempo, el espíritu y la historia, por los tres éxtasis temporales. Pero, como lo hace notar el padre Fessard: *La dialectique des exercices spirituels,* pág. 223, el símbolo fundamental no es este, sino el de los tres silogismos, que son en realidad uno solo *(Enciclop.,* § 571). Las

dimensiones del tiempo, el presente, el futuro y el pasado, son el *devenir* de la exterioridad, en tanto que paso del ser a la nada y de la nada al ser; por consiguiente, "solo las cosas de la naturaleza están sometidas al tiempo, en tanto que finitas; lo verdadero, por el contrario, la Idea, el Espíritu, es eterno" *(Enciclop.,* §§ 258 y 259).

(*106) *El pensamiento de Lequier.*—El pensamiento de J. Lequier fue interpretado de maneras diversas. Jean Wahl (1949) lo incluye entre los precursores de la filosofía de la existencia; A. Lazareff lo aproxima a Kierkegaard y lo opone a Hegel (1938); Roger Verneaux ve en él uno de los primeros teóricos del personalismo, y hace pensar en Bergson por su intuición de la duración real de las cosas, incluso para Dios. Lequier, que era un ferviente católico, vio y planteó perfectamente el problema del acuerdo entre nuestra libertad y la omnipotencia divina; si no lo resolvió fue, sin duda, porque el problema no es humanamente soluble. Pero Lequier, a diferencia de los alemanes, tiene el sentimiento profundo de nuestros límites; y, a diferencia de Kierkegaard, este sentimiento no engendra en él la angustia, sino la humildad que nos introduce en la verdad del ser. Si, para Sartre, la fórmula de Lequier: "Hacer, no devenir, pero hacer, y haciendo, hacerse", toma un sentido equivalente al marxista y rigurosamente ateo, para Lequier, muy al contrario, si el hombre es "hacer", Dios es "hacer hacer", de suerte que todo se suspende a la libertad divina, y el acto creador de Dios es la clave de todo, incluso aunque permanezca para nosotros misterioso y oculto en su principio, en su designio y en sus incidencias. Sabemos que el accidente sobrevenido a Lequier en 1862 influenció secretamente la investigación de Renouvier, preocupado por la muerte ("El filósofo no cree en la muerte", dice en sus últimas *Conversaciones)* y deseoso de inmortalidad personal; apresuró la marcha de su pensamiento hacia un finitismo que le confirmaba la ley del número (no hay número infinito, decía Cauchy; no hay colecciones reales, decía Renouvier, que no sean colecciones finitas), finitismo que se inclina a veces al politeísmo de Louis Ménard, pero en el que se funda un humanismo profundo, que opta en definitiva (a la manera de Pascal) por un orden regido por la justicia, donde encuentran un lugar, en su cima, personas libres seguras de poder sobrevivir y de terminarse en un mundo que continúa la existencia presente.

(*107) *El hegelianismo de Taine.*—Hippolyte Taine (1828-1893) ejerció una influencia considerable sobre el movimiento intelectual de nuestra época, no solo por sus ideas, sino aún más tal vez por la reacción que provocó su exposición sistemática, de suerte que el renacimiento del espiritualismo puede serle atribuido en buena parte (Em. Faguet: *Politiques et moralistes du XIXe siècle,* 3.ª serie, 1900, pág. 313. Cf. sobre Taine las obras de V. Giraud, 1901, y de André Chevrillon, 1932, 1958). Taine, en tiempos del Segundo Imperio, representaba el positivismo en sus formas "panteísta" y "naturalista" (si no materialista), y, según Anatole France, aportaba a una generación ávida "el método y la observación, el hecho y la idea, la filosofía y la historia". Había buscado y encontrado en Hegel, más todavía que en Spinoza y los ideólogos, una doctrina capaz de satisfacer su espíritu, preocupado ante todo por reconstruir lógicamente lo real

y las leyes según "la poderosa fórmula que hunde y hace penetrar hasta el corazón de toda cosa viva las tenazas de acero de la necesidad" *(Le positivisme anglais,* estudio sobre Stuart Mill, 1864, pág. 139). La influencia de Hegel, ese "Spinoza agrandado por Aristóteles y en pie sobre esa pirámide de ciencias que la experiencia moderna construye desde hace trescientos años", se afirma en su primer *Ensayo sobre las fábulas de La Fontaine,* presentado como tesis para el doctorado en letras (1853), donde Taine esboza ya la teoría de los "condicionamientos" y la de la "facultad señera" explicadora de todo sistema organizado. Combinada con la influencia del positivismo inglés, que es muy visible en la introducción a su *Historia de la literatura inglesa* (1864) y en su famoso libro sobre *La inteligencia* (1870), la influencia de Hegel dominó todo el desenvolvimiento de su pensamiento hasta pasada la guerra de 1870-1871, que le afectó profundamente, como a Renan, Flaubert, Jules Ferry y muchos otros. (César Franck se naturaliza en Francia en 1871, termina su *Redención,* escribe sus *Bienaventuranzas* y contribuye a la fundación de la Sociedad nacional de música, con Saint-Saëns, Lalo, Fauré, Duparc, Chabrier). Es entonces cuando Taine, espíritu leal, se siente inclinado, lo mismo que Fustel de Coulanges *(Historia de las instituciones de la antigua Francia,* 1875-1892), a renovar las tradiciones nacionales, rotas, según él, por la revolución de 1789, como lo atestigua su gran libro sobre los *Orígenes de la Francia contemporánea* (6 vols., 1875-1893).

(*108) *El pensamiento filosófico y religioso de Renan.*—Venido de Tréguier a París en 1828, gracias a su hermana Henriette, Renan terminó sus humanidades en Saint-Nicolas du Chardonnet bajo la dirección de monseñor Dupanloup, y luego emprendió sus estudios de teología y de hebreo en el seminario de Saint-Sulpice, en el que recibió las órdenes menores en junio de 1844, y que abandonó definitivamente el 10 de octubre de 1845, por las razones que resume en esta frase. De hecho, la ausencia de todo sobrenatural particular (que pretende haber aprendido de Malebranche) y, por consiguiente, la negación del milagro, lo divino como sustituto de Dios, la idea de su eterno *fieri,* de una revelación progresiva del espíritu a través de una metamorfosis sin fin (ideas todas ellas que recibe de Hegel, o mejor de sus intérpretes), todo esto es lo que, según él, el *idealismo* de los modernos puso en el lugar del *espiritualismo* de los cristianos *(Souvenirs,* el seminario de Issy, IV, 2). He aquí lo que le hizo salir de la "espiritualidad" para entrar en el "idealismo" y abocar, finalmente, a esa divinización de la nada que expresan las últimas estrofas de la *Prière sur l'Acropole:* "Un inmenso río de olvido nos precipita en un abismo sin nombre. ¡Oh abismo, tú eres el Dios único...!" Sobre el pensamiento filosófico y religioso de Renan, que no tenía por lo demás nada de metafísico, véase un artículo de D. Parodi sobre "Ernest Renan et la philosophie contemporaine" *(Rev. Méta.,* 1919, págs. 44-66), las obras de J. Pommier (1923, 1926, 1933), Pierre Lasserre (1925), Jacques Boulenger *(Renan et ses critiques,* 1925) y el precioso testimonio de Henriette Psichari *(Renan d'après lui-même,* 1935. *Renan et la guerre de 1870,* 1947).

(*109) *Importancia del Porvenir de la ciencia de Renan.*—Se ha hecho observar que no debía juzgarse a Renan por esta obra de su juventud, cuyos defectos no disimulaba, y a la que, hastiado de la democracia a partir de 1848, y más todavía después de 1871 *(La reforma intelectual y moral,* 1871), reprochaba él mismo un "optimismo exagerado" con "un viejo resto de catolicismo". No deja de ser verdad, sin embargo, que la editó en 1890, que la refrendó en esta fecha sin aportar a ella cambios sustanciales, y que las fórmulas de este libro, a las que permaneció siempre fiel el autor de la *Vida de Jesús* (1863) y de los *Orígenes del cristianismo* (1866-1881), no obstante el diletantismo de sus últimas obras *(Dramas filosóficos,* 1888), actuaron poderosamente sobre una o dos generaciones de espíritus a las que no dejaba otra creencia que la "religión de la ciencia" *(Porvenir de la ciencia,* pág. 2. A. M. Eugène Burnouf, París, marzo de 1849. Cf. su *Correspondencia con Berthelot,* 1847-1892, ed. 1898).

(*110) *Inmanencia y trascendencia.*—Es en este sentido como, en un debate bajo los auspicios de la *Aristotelian Society* sobre este tema ("Is the belief in a transcendent God philosophically tenable?" Supl. vol. IV, 1924, 197 y sgs.), R. Hanson interpreta la revolución hegeliana como un paso decisivo hacia una visión inmanentista de la realidad, a condición de exorcizar el fantasma de la trascendencia que domina todavía su doctrina del Espíritu, exorcismo que resulta fácil por el hecho de que el Espíritu, y Dios mismo, es concebido por Hegel como interior y no ya como exterior al sistema. A lo cual sus contradictores (Al. Mair) hicieron la observación de que Hegel mismo puso al descubierto los defectos del método *Entweder-oder* (o-o) aplicado a los problemas metafísicos y que no tenemos que plantearnos la cuestión "¿Dios es inmanente o trascendente?" porque nada nos impide pensar, y todo nos lleva a creer lo contrario, que Dios es a la vez inmanente y trascendente, e inmanente *como* trascendente, según lo atestigua la experiencia religiosa auténtica (H. E. Oakeley, 219; C. C. J. Webb, 237. Cf. un notable estudio del barón Fr. von Hügel, 1852-1925, "Experience and transcendence", *Dublin Review,* abril de 1906). De hecho, como lo observa J. A. Smith como conclusión al debate, solo un Dios trascendente merece nuestro amor y nuestro culto. Muy distinto a la doctrina de inmanencia, para la que Dios y el hombre son uno mismo (doctrina condenada por el Papa Pío X en su encíclica *Pascendi dominici gregis* del 8 de septiembre de 1907, junto con el modernismo del que es fundamento esta doctrina), el método de inmanencia, o de condescendencia, tal como lo definió y practicó un Maurice Blondel (Vocabulario filosófico de Lalande, s. v. Inmanente), parte del hecho interior para elevarse a su Principio y a su Fin, Dios, que está "fuera y en nosotros" (Pascal: *Pensées,* 391, 712. Cf. Auguste Valensin: *Dic. apologético de la fe católica,* v. *Inmanencia.* J. Chevalier: *Trois conférences d'Oxford,* Spes, 1928: II, Pascal y el método de inmanencia). Por lo demás, la encíclica *Pascendi* (Denzinger, 2087) no condena, con el nombre de inmanencia, más que la doctrina de los que "quieren que la acción de Dios sea una con la acción de la naturaleza, penetrando la causa primera la causa segunda, lo que constituye en realidad la ruina del orden sobrenatural", pero declara "irreprochable", si es "sanamente tomada", la afirmación de los que "la entienden en el sentido de que Dios está más presente al hombre que el hombre lo está a sí mismo" (P. Pouget: *Logia,* pág. 176). De hecho, la presencia de Dios en nosotros, o, en otros términos, la interioridad, no excluye en modo alguno la trascendencia, sino que, por el contrario, nos

envía a ella como a su objeto primero y a su único principio explicativo. Como lo dice muy bien Michele F. Sciacca, se trata de una "interioridad objetiva" (Roma, 1951): "El hombre no es absoluto y no es lo Absoluto; es aspiración a lo Absoluto que le es interior; pero tal aspiración no existe, sino porque la presencia de lo divino es inspiración venida de Dios. El hombre no es Dios y no se le puede divinizar sin negarle" *(Acte et être,* Aubier, 1958, pág. 176).

CAP. VII.—LAS CONSECUENCIAS DEL HEGELIANISMO

111. Monismo y pluralismo en Hermann Lotze.—112. El instante según Kierkegaard. 113. Kierkegaard y Lutero.—114. Kierkegaard y el catolicismo.—115. El pesimismo.—116. La ruptura de Nietzsche con Wagner.—117. El testimonio de Lou Andréas-Salomé.—118. La actitud de Marx con respecto a los judíos y a los eslavos.—119. El "misterio Marx".—120. Novedad del ateísmo de Feuerbach y de Marx.—121. Cómo el materialismo dialéctico traspone el silogismo hegeliano.—122 Las teorías marxistas del valor y de la plusvalía.—123. La crítica de las teorías marxistas del valor y de la plusvalía.—124. Socialismo y marxismo en Francia

(*111) *Monismo y pluralismo en Hermann Lotze.*—A la inversa del creador de la psicofísica, Fechner (1801-1887), que concibe el mundo como un Ser vivo y consciente en el seno del cual las conciencias inferiores encajan en las conciencias superiores hasta llegar a Dios que las contiene y las sobrepasa a todas (doctrina que sedujo extrañamente a William James), Lotze, en su *Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menscheit* (Leipzig, 1856-1864, t. III, págs. 559-616), muestra que "el deseo que tiene el alma de concebir como real el ser más alto que le es posible presentir, no puede satisfacerse con otra forma que no sea la de la personalidad", y que "lo real verdadero, lo que es y lo que debe ser, no es la materia y menos todavía la Idea, sino el espíritu vivo y personal de Dios y el mundo de espíritus personales que él creó, porque tal es el lugar del bien y de los bienes". Pero en su *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (Leipzig, 1852, trad. Penjon, 1876), donde trata de superar el sistema leibniziano de la mónada y de la armonía preestablecida, hace culminar el pluralismo en un monismo, en el que "la acción, transitiva en apariencia, se cambia en acción inmanente; ahora bien: tal acción no tiene lugar más que en apariencia entre dos seres finitos; en verdad es lo absoluto lo que actúa sobre sí mismo", lo mismo que el alma, movida por los "signos locales" provenientes del exterior, produce sus estados internos según leyes fijas, de suerte que los seres individuales tienden a resolverse en los modos de la sustancia universal que los abarca y los resume. Lotze afirma, en efecto, que esta sustancia infinita es un Dios personal. Pero la razón no puede, según él, conducirnos hasta aquí, y es a la fe a la que incumbe este cometido. Ahora bien: esta fe misma ¿en qué descansa, sino en un deseo del alma?

(*112) *El instante según Kierkegaard.*—Conviene prevenir aquí respecto a una interpretación ambigua, si no errónea, a la que no parece haber escapado Louis Lavelle mismo, sobre un punto que, a decir verdad, lo comprende todo. En sus *Migajas filosóficas* (trad. fr. de Ferlov-Gateau, Gallimard, 1937, págs. 66-71, Kierkegaard muestra la importancia decisiva del

instante en que el discípulo recibe la verdad y la condición de la verdad, tomando conciencia de ser por su falta la no-verdad del ser, lo que constituye el pecado. Así, pues, por el reconocimiento del pecado se opera, como él dice, el paso del no-ser al ser; y este reconocimiento es el *Instante,* el centro alrededor del cual gravita todo, el primer momento de la libertad, que concilia los contradictorios, por la eternización de la historia y la historización de la eternidad (págs. 71, 136), lo mismo que para Ignacio de Loyola el instante de la elección es la conciliación de la libertad humana y de la libertad divina (G. Fessard: *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola,* Aubier, 1956, págs. 14-15, 226)—en suma, la relación inmediata del tiempo con la eternidad. Tal es, según Kierkegaard, la solución de los problemas planteados por la dialéctica hegeliana, que tiende a hacer de cada ser un simple anillo de una historia impersonal y, si puede decirse así, intemporal, puesto que se encuentra excluido de ella todo *devenir* verdadero, es decir, todo *futuro* para el individuo. Estamos, pues, aquí muy lejos de un "eterno presente" que absorbería en él no solo el futuro, sino también el individuo, porque la relación del individuo con lo real, es decir, con la *existencia,* y su relación con el tiempo, es decir, con el *futuro,* son dos problemas estrechamente ligados en la vida y en la obra de Kierkegaard, como lo son de hecho. Tomando la cuestión bajo otro sesgo, Kierkegaard observa que, si lo interno no puede ser expresado enteramente en lo externo, a la inversa de lo que piensa Hegel, la mediación se desmorona y hay para el individuo una manera de colocarse por encima de lo general que no es ya el pecado; gracias a la fe, lo interno es superior a lo externo. Así, la fe refuta a Hegel, y permite al Individuo salvarse, entrando en una relación absoluta con lo Absoluto, Dios, que es la norma y garantía de la existencia individual en su obediencia a las órdenes de Dios *(Temor y temblor,* trad. fr. de Tisseau, Aubier, 1935, pág. 201, e introducción de Jean Wahl, p. v.). Toda la cuestión versa sobre la suerte de lo temporal, de lo finito; por tanto, del individuo yo (pág. 73), porque de la felicidad eterna hay que decir que es el bien que no puede adquirirse más que arriesgándolo absolutamente todo *(Post-scriptum,* trad. fr. de P. Petit, pág. 288); pero en el amor de Dios, que me es más que todo—porque, ¡oh Padre!, tú eres Amor, ¡oh Amor infinito! *(Journal,* 1850, trad. fr. de Ferlov-Gateau, Gallimard, IV, 27), y nada puede quebrantar mi fe de que Dios es amor *(El Evangelio de los sufrimientos,* trad. fr. de Tisseau, 1937, pág. 84)—, en este amor olvido, como Abrahán, mi sufrimiento y mi prueba temporal para tomar conciencia de mi eternidad *(Temor y temblor,* pág. 71); y esta conciencia de mi *eternidad* no es otra cosa que la conciencia de mi *futuro* temporal *para siempre.* "En el cristianismo, la *eternidad* es anunciada como *futuro,* porque es anunciada como *existente*" *(Post-scriptum,* pág. 205). Frase decisiva en la que se resume todo lo esencial de la doctrina kierkegaardiana. A este respecto, y para todo lo que sigue, hemos de referirnos al capítulo del que está tomada esta frase *(Post-scriptum,* 2.ª p. 2.ª sec., cap. III: Existencia y realidad). Véase también lo que dice P. Mesnard (pág. 382) del "presente existencial" como esperanza anticipada de la felicidad celeste por venir, en referencia a *La pureza de corazón* (trad. fr. de Tisseau, pág. 155) y al *Diario* de 1852 (Papirer, X, A, 623).

(*113) *Kierkegaard y Lutero.*—*Papirer,* 1854, XI, 108. Wahl, 660. Hay que hacer notar que Kierkegaard había profesado primeramente una gran admiración por Lutero, "nuestro maestro de todos", que "reconquistó el concepto de la fe" y descubrió "que la relación con Dios no reside en una esfera racional, sino que es una relación irracional, personal, espiritual, que encierra en sí dos momentos absolutamente inconciliables para la razón: la conciencia de ser a la vez pecador y justificado", de suerte que "no se entra y permanece en el cristianismo más que por la conciencia del pecado" *(Escuela del cristianismo,* trad. fr. de Tisseau, pág. 88. Cf. su *Diario,* de 1846 a 1848). Pero, a partir de 1849, Kierkegaard se vuelve cada vez más severo con respecto a Lutero, al que reprocha el "no ver nunca más que un solo lado de las cosas" *(Diario,* 1849, trad. fr. Ferlov-Gateau, III, 289); eliminar la norma objetiva de la fe en provecho de la subjetividad, privada de la trascendencia *(ibid.,* III, 286)—porque "la existencia de Dios", decía ya en 1839 (Wahl, 593), no es "algo que la humanidad produzca", sino "algo que el hombre no habría podido darse nunca a sí mismo" *(ibid.,* 595)—; desdeñar la exterioridad, las obras, los sacramentos, los ritos de la Iglesia, por la pura interioridad, que hace así desvanecerse *(Journal,* 1849, Ferlov-Gateau, III, 260-61), junto con la renuncia al mundo, el espíritu de pobreza y el sacrificio (1852. Haecker, 284-91); haber puesto la fe en el lugar del amor a Dios (1849, III, 46); haber hecho de la fe misma "una especie de hoja de parra que disimula lo que hay de menos cristiano" (1849, Haecker, 30); haber "afirmado la mediocridad" (1854, Haecker, 398), y ser todo lo contrario de un apóstol (1854, Haecker, 404), consistiendo su vicio en el hecho de que "expresa el cristianismo en interés del hombre" y no en "el interés de Dios" y para su gloria, que es "el fin universal de la creación y el único fin capaz de exaltar al hombre y de hacerle querer absolutamente, con olvido de sí, lo Absolutamente divino" (1852 y 1854. Wahl, 380 y 660). Y concluye: "¡Oh Dios mío!, cuanto más lo examino, mejor veo que el protestantismo trajo al cristianismo la peor confusión" *(Diario,* 1854. Haecker, 392).

(*114) *Kierkegaard y el catolicismo.*—Esta era la opinión de Harald Höffding: *S. Kierkegaard als Philosopher,* 1902, pág. 167, y es también la del padre Przywara: *Das Geheimnis Kierkegaards,* Munich-Berlín, 1929, así como la de P. Mesnard, pág. 464. "El catolicismo—escribe Kierkegaard en su *Journal* en 1854 (Haecker, 392)—mantiene, a pesar de todo, el concepto de la idealidad cristiana. El protestantismo es finitud de un extremo al otro." No obstante, confiesa, "sin embargo, de ahí a entrar en la Iglesia católica hay un paso que yo no puedo dar" (citado por Ruttenbeck: *S. Kierkegaard, Der christliche Denker,* Berlín, 1929, pág. 238. Wahl, 381). Aun reconociendo (en este mismo texto) que "el protestantismo falsifica toda la concepción cristiana del mundo y de la vida", y aun sintiéndose cada vez más orientado hacia el catolicismo, permanecía separado de él por su manera de concebir la autoridad, el sacerdocio, los sacramentos y la función misma de la Iglesia (Jolivet, 216 y sgs., 257-59), y todavía más profundamente, diremos nosotros, por el tormento interior de un hombre que sentía "sobre su cabeza todo el peso de lo infinito", cuyo fin último consistía en "hacerse cristiano" *(Papirer,* 1849, III, 484, 1850, Wahl, 663) y que "murió con el ardiente deseo de la eternidad" *(Punto de vista explicativo,* trad. fr. de Tisseau, 81), sin haber llegado a superar la angustia de su condición mortal.

(*115) *El pesimismo.*—El término *optimismo* había sido empleado por primera vez por los jesuitas redactores de las Memorias de Trévoux, en febrero de 1737, en una noticia de la *Teodicea* de Leibniz, luego vulgarizado por Voltaire en *Cándido o el optimista* en 1758, y adoptado por la Academia francesa en 1762. El de *pesimismo* no fue admitido por esta Academia hasta 1878. Coleridge y los ingleses ya habían hecho uso de él. Fue Schopenhauer quien, en 1819, lo empleó por primera vez en su acepción filosófica, para designar una doctrina que se presenta como la negación del optimismo en el sentido leibniziano del término.

Tal como lo entiende, esta doctrina es una doctrina esencialmente metafísica, cuyo fondo es que el mundo y la humanidad están regidos por una potencia maléfica, la voluntad, de la que es necesario liberarse; pero tiene numerosas resonancias, afectivas y morales. Estaba de acuerdo, en algunos de sus aspectos, con las diversas formas del "mal del siglo" de que dan testimonio los héroes románticos herederos de Saint-Preux y de Werther, el *René* de Chauteaubriand (1802), el *Obermann* de Sénancour (1804, exhumado por Sainte-Beuve en 1833), el *Adolfo* de Benjamin Constant (1816), el *Rolla* de Alfred de Musset (1833), así como la rebelión blasfema de Byron (1788-1824), la angustia metafísica de Alfred de Vigny (1797-1863), el pesimismo desesperado de Leopardi (1798-1837). Pero, mientras que, en el poeta de *Los Destinos,* el pesimismo, fundado en la hostilidad de la naturaleza y la indiferencia de la divinidad con respecto al hombre, en las miserias de la condición humana y el aislamiento de la inteligencia entre los hombres, se convierte en principio de elevación moral y de acción, que se transforma en piedad para con los semejantes y en confianza en el Dios de las Ideas y en el reino del Espíritu puro, el poeta de *Zibaldone* y de *Amor y muerte,* Leopardi, discípulo de los ideólogos como Stendhal, afirma con ellos que el placer es el único bien del hombre, pero que los placeres son raros, breves e ilusorios, y que el dolor es reina de una desesperación sin remedio. Schopenhauer dio una expresión sistemática a estos puntos de vista de los novelistas y de los poetas. Pero fue después de 1852 cuando su influencia comenzó a ejercerse de una manera profunda, para renovar, hacia 1875, la concepción que ellos se forjaban del amor y, por consiguiente, de la vida. El fracaso de los grandes sistemas que habían pretendido explicar el mundo y de los grandes proyectos que habían intentado la instauración de la paz y de la libertad universales, el cansancio de un pesimismo desencantado que había sucedido al optimismo de los genios "mesiánicos", tuvieron mucho que ver en la difusión de la doctrina de Schopenhauer y en la enorme influencia que ejercieron por entonces sus ideas, no solamente en Alemania, como lo atestiguan Hartmann, Bahnsen, L. Noiré y Nietzsche, y la fundación de la sociedad Schopenhauer (1927), sino en Francia, donde se le descubrió, o se le reencontró, gracias a Foucher de Careil (1862), Challemel-Lacour *(R. des D.-M.,* marzo de 1870), Th. Ribot (1874), y a la traducción de sus obras, emprendida por Burdeau en 1875. No es exagerado decir que a partir de esta fecha fue, según la expresión de Nietzsche, el educador y el maestro de toda una generación. Cf. Caro, *Le pessimisme au XIXe siècle* (1880). A. Baillot,

Influence de la philosophie de Schopenhauer en France, 1860-1900 (Vrin, 1927). Añadamos que se encuentra un fuerte olor a Schopenhauer en el actual existencialismo.

(*116) *La ruptura de Nietzsche con Wagner.*—La ruptura de Nietzsche con Wagner no se consumó hasta el otoño de 1882, seis meses antes de la muerte del músico, en ocasión de las fiestas dadas en Bayreuth con motivo de la primera representación de *Parsifal*, al que Nietzsche reprochaba su tendencia católica; pero se venía preparando desde muy atrás, y sobre todo desde las fiestas inaugurales de Bayreuth, que habían constituido para él un motivo de desencanto. "El acontecimiento más grande de mi vida fue una 'curación'. Wagner forma parte simplemente de mis enfermedades", escribe en 1888 en *El caso Wagner*. Por entonces escribe también a su amiga Lou Salomé: "Todo es límpido, pero todo ha terminado" (Lou Andréas Salomé, *Frédéric Nietzsche*, trad. fr. e intr. de Jacques Benoist-Méchin, Grasset, 1932, págs. 92-104). Como lo hace notar Lou Salomé (págs. 104-05), su emancipación del wagnerismo y de la filosofía de Schopenhauer coincidió, para Nietzsche, con el período de sus más grandes sufrimientos. Por entonces, en música, es Bizet quien destrona a Wagner en su espíritu y en su gusto; ya no van sus preferencias hacia la *Tetralogía*, ni siquiera hacia *Tristán*, sino hacia *Carmen*, cuya "música mediterránea" provoca "su admiración, sus lágrimas y sus palpitaciones de corazón".

(*117) *El testimonio de Lou Andréas-Salomé.*—Esto es lo que hace notar muy justamente Lou Salomé, pág. 45. Y añade: "Si hubiese nacido en otra época, nunca este hijo de pastor se habría convertido en un librepensador." Pero las influencias del siglo en el que vivió, unidas a su propio temperamento, no le permitieron satisfacer sus aspiraciones más que en una forma extraña y enfermiza, replegándose sobre sí, "de tal suerte que alcanzó un fin exactamente contrario al que se había propuesto: no la unidad armoniosa de su ser, sino su división trágica...; y si su genio llegó a afirmarse y a expandirse, fue al precio de una constante y cruel autodestrucción", semejante a la que cree encontrar en Pascal, hacia quien, cosa curiosa, iban sus preferencias en filosofía (Lou Salomé, 119), sobre el que escribía a Brandès, en 1888, "Pascal, le amo casi", y del que hubiese dicho muy gustoso, como Stendhal, al que admiraba: "Es de todos los escritores aquel con el que guardo más semejanza por el alma" *(Pensées. Filosofia nuova*, ed. du Divan, t. II, pág. 353. Sobre Pascal y Nietzsche, véase Charles du Bos: *Approximations*, 2.ª serie, pág. 22, nota). Así, dice también Lou Salomé (pág. 49), "toda su evolución resulta, en cierta medida, del hecho de que perdió muy pronto la fe; tiene su origen en *la obsesión por la muerte de Dios*, esa emoción inaudita cuyos últimos ecos repercuten en la cuarta parte de Zaratustra". Testimonio irrecusable y del más alto valor, a pesar de lo que ha escrito su hermana madame Förster-Nietzsche, acerca de las "experiencias amargas" de esta "aventura con Lou" (1882), cuya importancia fue bien comprendida por C. A. Bernouilli, y sobre la que el *Nietzsche Archiv* no aporta más que datos incompletos y parciales. Véase la obra de E. F. Podach sobre *L'effondrement de Nietzsche* (trad. fr., 48-78, y nota, 194-97). Lou era una joven rusa a la que conoció en Roma en abril de 1882 y con la que pasó, en compañía de Paul Rée, semanas muy felices en Tautenbourg. Había soñado con hacerla su esposa; y escribirá todavía en 1883, y luego en el *Ecce homo* de 1888, que le debe lo mejor de su obra y esa "emoción afirmativa por excelencia que es la emoción trágica". Todo da que pensar que el alejamiento, exigido por su hermana y por su madre, de esta "discípula y amiga bien amada", su separación en noviembre de 1882, la herida secreta que experimentó, el sentimiento de una infidelidad para consigo mismo, y su renuncia a la esperanza de aprender por medio de una mujer a vencer la soledad, le arrastraron definitivamente a ese aislamiento absoluto del que ya hemos hablado, hasta el día en que se consumió con el fuego que quemaba su alma; porque, dice en *Ecce homo*, "así sufre un dios" que espera vanamente la respuesta de su Ariadna. Y se repetía los versos de esa *Oración a la vida* de Lou, a la que había puesto música: "Si no te queda más felicidad que dar, me contento con tus torturas."

(*118) *La actitud de Marx con respecto a los judíos y a los eslavos.*—Es notable que, a la inversa del socialismo internacional y de la mayor parte de los marxistas que condenan severamente el antisemitismo como una supervivencia del espíritu medieval en reacción contra la sociedad moderna hecha de capitalistas y de asalariados (carta de Engels de fecha 19 de abril de 1890, reproducida en *Marx and Engels, Selected correspondance*, 1846-1895, ed. D. Torr, Londres, 1936, pág. 469), Marx está lleno de prevenciones y de odio hacia los judíos y los eslavos. Escribe en un artículo *Zur Judenfrage*, a propósito de los libelos de Bruno Bauer sobre la emancipación de los judíos en Alemania, que la base del judaísmo en el mundo es el cambalache y su Dios es el dinero: "El dinero es el Dios celoso de Israel que no tolera otro Dios que él. El dinero rebaja todos los dioses del hombre y los convierte en mercancías" *(Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844, Costes, I, 209). El cristianismo enajenó al hombre de sí mismo; el judaísmo saca de esta enajenación la aplicación más completa y más vil, haciendo del hombre y de la naturaleza humana así enajenados cosas que pueden ser vendidas para satisfacción de necesidades egoístas *(Marx Engels Gesamtausgabe*, ed. por D. Riazanov, Marx-Engels Archiv. Frankfurt, 1925-1927, I, 1, 600-05). Porque esta es, según Marx, la esencia del *dreckig Jüdisch* (Sidney Hook: *From Hegel to Marx, studies in the intellectual development of Karl Marx*, Londres, 1936, pág. 278), la misma que encuentra realizada en Lassalle. En cuanto a Rusia, Marx manifiesta una aversión violenta con respecto a "la Moscovia que se formó en la escuela de la abyección que fue la terrible esclavitud mogola", y que, "aun después de emancipada, continúa representando su papel tradicional de esclavo-señor" *(La Russie et l'Europe*, ed. Hepner, N. R. F., 1954, pág. 231), aunque al final de su vida, como lo atestiguan las "revelaciones" recientemente publicadas de él, tuviese el presentimiento de que el imperio de los zares, minado por la acción del partido terrorista, podría convertirse un día en el imperio de la revolución y preparar por la comunidad rural del *mir* el advenimiento del régimen comunista (prólogo de 1882 al *Manifiesto comunista*, edit. sociales, 1945, pág. 8. Cf. la carta de Marx a Mikhailovski, en Rubel, *Pages choisies de Marx*, Rivière, pág. 247, y la obra de A. Vène, *Vie et doctrine de Karl*

Marx, ed. Nouvelle France, 1946, pág. 305); tan es esto verdad como que "la burguesía produce sus propios sepultureros" *(Manifiesto comunista,* ed. Costes, 1947, pág. 79).

(*119) *El "misterio Marx".*—Es lo que tenderían a probar importantes escritos filosóficos póstumos o todavía inéditos, que nos presentan un Marx no deformado por los marxistas: un hombre hostil a toda forma de estatificación, de dictadura política y de totalitarismo, un moralista que no se deja encerrar en el sistema materialista de Engels, que cree que el socialismo es movido "por razones morales e intemporales", que está convencido de que la revolución social será obra de los occidentales, herederos de la civilización griega e hijos de la técnica moderna; las dos condiciones necesarias, según él, para la génesis del hombre total. (Véanse los textos inéditos presentados por M. Rubel en la *Nef* de junio de 1948: Karl Marx cet inconnu. Karl Marx serait-il encore marxiste?) Así mismo, Antonio Labriola, el autor de los interesantes *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia* (1896-1897), había podido hablar, al igual que Stanley Jevons, de un "misterio Marx". Véase a este respecto el precioso librito de André Piettre, profesor en la Facultad de Derecho de París, *Marx et Marxisme* (P. U. F., 1957, pág. 45), donde se encontrarán indicaciones a este respecto y textos relativos a la filosofía, a la economía y a la revolución marxistas, así como los de R. Rubel, *Bibliographie des œuvres de Karl Marx,* Rivière, 1956; *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle,* Rivière, 1957.

(*120) *Novedad del ateísmo de Feuerbach y de Marx.*—Cf. lo que dice de "Feuerbach y la ilusión religiosa" el padre Henri de Lubac en *Le drame de l'humanisme athée* (Spes, 1945, nueva ed. 1950), págs. 25-41). Como lo hace observar justamente el padre J. M. Le Blond *(Etudes,* junio de 1954. Cf. J. Maritain, Desclée, 1949, J. Lacroix: *Esprit,* febrero de 1954), a propósito del ateísmo actual—cuya primera fórmula se encuentra en Feuerbach y en Marx—, no se trata ya de ese ateísmo que Lagneau mismo ponía en duda, diciendo que los ateos no rechazan más que las falsas maneras de representarse a Dios (curso de 1892-1893, publicado en 1925 en Alcan), de suerte que "el ateísmo es la sal que impide que la creencia en Dios se corrompa"; se trata de un ateísmo que se resiste a ser la "teología invertida" del antiteísmo (Merleau-Ponty: *Eloge de la philosophie,* lección inaugural en el Colegio de Francia, N. R. F., 1953, pág. 11), a refutar, a examinar incluso las pruebas de la existencia de Dios, y que pretende que se puede vivir y pensar sin Dios, pues la negación de la nada de Dios no tiene otro fin, según Marx *(M.-E. Gesamtausgabe,* I, 3, pág. 125), que afirmar la existencia del hombre. De esta especie de "neutralidad" decía ya Pascal que es "la esencia de la cábala" y "el más eminente dogma de la cábala pirroniana" *(Pensée,* N. R. F., 438, pág. 1026 y nota), porque, como él mismo recuerda (820), Jesucristo dijo: "Quien no está conmigo, está contra mí" *(Mat.,* XII, 30).

(*121) *Cómo el materialismo dialéctico traspone el silogismo hegeliano.* En su *Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola* (1956, pág. 225), el padre Fessard mostró con mucha precisión cómo, contradiciendo

el idealismo absoluto, el materialismo histórico de Marx, convertido en materialismo dialéctico, traspuso el silogismo hegeliano *(Enciclop.,* 575-76), según el cual lo Lógico, con el nombre de Idea, es un sujeto autónomo demiurgo de la realidad, siendo la Naturaleza, según Hegel, la caída de la Idea *(Enciclop.,* 248), y el Espíritu, el medio que une los dos extremos. Para Marx, la Naturaleza ocupa el lugar de lo Lógico o de la Idea y recíprocamente, puesto que las Ideas no son otra cosa que las cosas materiales traspuestas y traducidas en las cabezas de los hombres (nota final a la 2.ª ed. al. del *Capital,* trad. fr. J. Roy, I, 29-30); es la Sociedad (comunista) la que debe reunir los dos opuestos y realizar la unidad de la Naturaleza y del Hombre, debiendo la Dialéctica de la Naturaleza, según Engels, disolverlos finalmente en el seno de un movimiento cíclico negador de toda historia. Bajo esta forma explica Engels las ideas que recibe de Charles Fourier, sobre la rama ascendente y la rama descendente de cada fase histórica y el fin futuro de la humanidad, en su *Anti-Dühring,* cuyo segundo prólogo de 1885 fue la conclusión de esa *Dialéctica de la Naturaleza* en la que trabajó durante ocho años y que terminó por abandonar, a la vez que la creencia en la ley de los contrarios y en la negación de la negación como ley universal, no solamente del conocimiento, sino del mundo objetivo (lo que deplora Lenin, *Œuvres complètes,* ed. sociales, XIII, 324). Cf. Deucalion, cuaderno 40, *Etudes hégéliennes,* ed. La Baconnière, Neuchâtel, 1955, págs. 48, 74.

(*122) *Las teorías marxistas del valor y de la plusvalía.*—"El valor de una mercancía depende de la cantidad relativa de trabajo necesario para su producción", escribe Ricardo en el cap. I de sus *Principles of political economy* (1817). Marx, que cita y utiliza este texto en las notas reunidas y publicadas en 1904 por Kautsky con el título *Historia de las doctrinas económicas* (trad. fr. de Molitor, Costes, 1936, III, 137), precisa en su *Crítica de la economía política* (1859), refiriéndose al carácter general y abstracto del trabajo creador de los valores de cambio, que el valor de las cosas corresponde y se mide en la cantidad de trabajo medio socialmente necesario que se encuentra incorporado a ellas. Estos puntos de vista son recogidos y ampliamente expuestos en los primeros capítulos del lib. I del *Capital* (trad. fr. de J. Roy, págs. 53 y sgs.), donde insiste además (cap. IV, págs. 85 y sgs.) en el carácter místico de la mercancía y el fetichismo que se apodera de estos productos del trabajo humano y separa su valor del trabajo para atribuirlo a la naturaleza de las cosas, en un mundo del que el cristianismo (sobre todo en sus tipos burgueses: protestantismo, deísmo, etc.) no es más que su reflejo. En cuanto a la teoría de la plusvalía, ya esbozada por Marx en su obra sobre *Salarios* (1865, trad. en las ed. sociales, 1953, págs. 96 y sgs.), es recogida y expuesta con amplitud en el *Capital,* lib. I, caps. 7 (págs. 195 y sgs.), 9, 15, 16, 23, etc.

(*123) *La crítica de las teorías marxistas del valor y de la plusvalía.* Véase, entre muchos otros, lo que dice a este respecto C. Reboud en su *Précis d'Economie politique,* Dalloz, 1937, t. II, 5.ª ed., pág. 508. Para no referirnos más que a un aspecto del problema, si el único provecho del capitalista es deducido sobre el capital variable, o capital vivo (a saber: la suma de dinero que hay que pagar en forma de salario para comprar

la fuerza de trabajo), ¿por qué no aumenta indefinidamente el número de sus explotados, en lugar de introducir máquinas costosas (capital constante o muerto) que, según Marx, no producen plusvalía? Dificultad a la que Marx, de una manera sutil, pero muy artificial, trató de responder en el lib. III del *Capital,* distinguiendo entre las empresas individuales, que sacan provecho del maquinismo, y el régimen general de la economía, en el que, según él, la ley de la plusvalía recobra sus derechos, pero, de hecho, no rige ya los intercambios, como en una carrera la velocidad media de los corredores no rige los casos individuales. Por lo demás, pretender que el trabajo es la única fuente de valor es desconocer el papel que representan los otros factores en la determinación del valor; aparte de que el trabajo colabora con el capital y la tierra en la producción de bienes que tendrán un valor de cambio si son deseados y satisfacen ciertas necesidades, es imposible desconocer, como lo hace Marx, la parte que corresponde a la invención, a la organización, a la dirección, así como el papel de los fenómenos puestos en evidencia por los economistas recientes: productividad y utilidad marginales, equilibrio económico, carácter cíclico de la marcha de los negocios, riesgos, anticipos, etc., factores todos ellos que, con títulos diversos, hacen del valor algo infinitamente más complejo que lo que pretende Marx. Por lo que, como dice H. de Man (1927), hay que ir "más allá del marxismo" si se quiere comprender lo real y actuar eficazmente sobre él.

(*124) *Socialismo y marxismo en Francia.*—En Francia, el proletariado nacido de la gran industria vio su miseria singularmente aumentada por la Revolución francesa, que privó a las clases laboriosas de todos los medios de reivindicar sus derechos al privarlas de toda organización corporativa o sindical y entregarlas a los abusos de una concurrencia exclusivamente fundada en la ley de la oferta y la demanda que rige la economía liberal. Ahora bien: cosa curiosa, son los burgueses tan odiados los que, a falta de las tradiciones religiosas, ofrecieron al pueblo los principios que deberían ocupar su lugar, y fueron ellos también, tanto en Francia como en Alemania y en los demás países, los que les suministraron la mayor parte de sus jefes. Así ocurrió con el socialismo francés, que, con Claude-Henri, conde de Saint-Simon (1760-1825), Enfantin (1796-1864) y los saint-simonianos apóstoles del "nuevo cristianismo", con Charles Fourier (1772-1837), Proudhon (1809-1865), Pierre Leroux (1797-1871), Jean Reynaud (1806-1863), buscó sus fuentes de inspiración en un idealismo más o menos teñido de cristianismo. Cuando, después de las jornadas de junio de 1848, el socialismo, confundido con el desorden, se encontró desacreditado en el espíritu público y una gran parte de la burguesía, hasta entonces volteriana, se acercó al catolicismo como al único principio de orden para defenderse contra el socialismo, este, de golpe, se vio privado de sus teóricos y de sus jefes, y sufrió un eclipse. Dos generaciones más tarde, después que se rehicieron los sindicatos (1884) para convertirse muy pronto en un Estado dentro de un Estado, la clase obrera, falta de una doctrina francesa, olvidada o desacreditada, aceptó la doctrina marxista, dirigida ya por la primera Internacional de 1864, a la que se habían adherido muchos intelectuales franceses porque concordaba con el materialismo y el cientismo entonces de moda. Así, aprendió a confundir en el mismo odio el *capitalismo* y el

cristianismo, que encontraba ilegítimamente unidos, en una parte de la burguesía, por una monstruosa alianza que denunció el Papa León XIII en su memorable encíclica *Rerum novarum* sobre la condición de los obreros (15 de mayo de 1891). Sabemos cómo las enseñanzas de esta encíclica, que recordaba los principios incansablemente proclamados por los Padres y los doctores de la Iglesia, fueron recogidos y completados por las encíclicas *Quadragesimo anno* de Pío XI (1931) y *Mater et magistra* de Juan XXIII (1961).

Cap. VIII.—Maine de Biran

125. El medio de Maine de Biran: observadores, naturalistas, ideólogos, Destutt de Tracy.—126. Cómo Maine de Biran conocía a Kant.—127. Cómo se efectúa, según Maine de Biran, el paso de la experiencia interior a las nociones primeras.—128. El empleo biraniano del término "noción".—129. El paso, en el análisis biraniano, del *yo* fenoménico al *yo* nouménico.—130. La teoría biraniana de la creencia.—131. Vida y cronología de Maine de Biran.—132. Maine de Biran y Van Helmont.—133. Las ideas políticas de Maine de Biran.—134. Maine de Biran y L. de Bonald.—135. Mainé de Biran y el régimen representativo.—136. Maine de Biran y Pascal.—137. Pasividad sensible y pasividad espiritual.—138. La contaminación del amor humano por el amor propio.—139. La "última crisis de la edad" de Maine de Biran.—140. El obstáculo a la tercera vida.—141. La tercera vida de Maine de Biran y la vida mística.

(*125) *El medio de Maine de Biran: observadores, naturalistas, ideólogos, Destutt de Tracy.*—Sobre Charles-Victor Bonstetten, nacido en Berna en 1745, muerto en Ginebra en 1832, véase el libro de L. Harking (1921) y Geneviève Barbillion: *Les lectures de Maine de Biran,* Grenoble, 1927, pág. 17. Podrá encontrarse en el t. X de la edición Tisserand, págs. 17-23, una *Crítica de las opiniones de Bonstetten sobre la eficacia de la voluntad* (Critique des opinions de Bonstetten sur l'efficace de la volonté), que parece datar de 1813, y en un *carnet* de 1811 ó 1812 *(Journal,* III, 34-37), observaciones concernientes a sus *Investigaciones sobre la naturaleza y leyes de la imaginación* (Recherches sur la nature et les lois de l'imagination), a las variaciones del sentimiento en el sujeto móvil ("Un sentimiento extinguido parece anular todas las ideas que había puesto en movimiento"), a los cambios de nuestros pensamientos con cada rasgo de humor, a la iniciativa de la sensibilidad (a la que es preciso, observa Biran, unir la de la voluntad, que es independiente, incluso opuesta), a la armonía como primera ley y primera necesidad de nuestra naturaleza intelectual y moral. "Nuestra inteligencia no ve más que por *intervalo* y por *fragmentos.* Pero estos fragmentos pertenecen a un mismo todo que no es otra cosa que el *desenvolvimiento de nosotros mismos.* El que se conociese bien a sí mismo, lo conocería todo; vería cómo las relaciones de todas las cosas vienen a referirse a su *yo* como a un *centro* común."

Charles Bonnet (Ginebra, 1720-1793) publicó en 1754 *Ensayos de psicología* (Essais de psychologie), y en 1760 un *Ensayo analítico sobre las facultades del alma* (Essai analytique sur les facultés de l'âme), que Maine de Biran conoce, consulta y cita abundantemente, y del que coloca estas palabras al frente de su memoria sobre *El Hábito:* "¿Qué son todas las operaciones del alma, sino movimientos y *repeticiones* de movimientos?" A este "gran observador", al que admira sinceramente *(Premiers écrits,* I, 44), reprocha, sin embargo, el exagerar la importancia del cerebro frente

a las funciones orgánicas, el abusar de las explicaciones mecánicas, el subordinar la libertad (la misma de la que está dotada la ostra) a la voluntad y la voluntad a la facultad de sentir. Poseía sus *Œuvres complètes* en dieciocho tomos, editados en Neuchâtel de 1779 a 1783. Cf. Barbillion: *Les lectures...*, pág. 15; Gouhier: *Las conversiones...*, págs. 89-107; la obra de Claparède: *La psychologie animale de Charles Bonnet*, Ginebra, 1909, y la tesis de R. Savioz: *La philosophie de Charles Bonnet de Genève*, París, 1946, Vrin, 1948.

Pierre-Jean George CABANIS (1757-1808), médico de profesión, protegido de madame Helvétius y miembro de la célebre sociedad de Auteuil, en la que Maine de Biran le conoció y trabó amistad con él, leyó en el Instituto el 27 de enero de 1796 sus *Consideraciones generales sobre el estudio del hombre y sobre las relaciones de su organización física con sus facultades intelectuales y morales* (Considerations générales sur l'étude de l'homme et sur les rapports de son organisation physique avec ses facultés intellectuelles et morales), publicadas de nuevo en 1802 con el título de *Relaciones entre lo físico y lo moral del hombre* (Rapports du physique et du moral de l'homme), y en julio-agosto de 1796 su memoria sobre la *Historia fisiológica de las sensaciones* (Histoire physiologique des sensations), de la que se hace eco Maine de Biran en el borrador de su primera introducción al tratado sobre *El Hábito* (II, 348). Cf. sobre Cabanis y Biran los estudios de F. Colonna d'Istria en la *Revue de métaphysique*, 1911 a 1917, y Gouhier: *Las conversiones...*, págs. 108 a 121. Edición de las *Obras filosóficas* de Cabanis por C. Lehec y J. Cazeneuve, 2 vols., P. U. F., 1956.

Paul-Joseph BARTHEZ, de Montpellier (1734-1802), del que Biran poseía en su biblioteca de Grateloup sus *Nuevos elementos de la ciencia del hombre* (Nouveaux éléments de la science de l'homme, 1778, 2.ª ed. 1806, G. Barbillion, pág. 8), es el teórico del "principio vital", esa "cantidad desconocida" que considera como la causa de todos los fenómenos vitales, según el vitalismo de la escuela de Montpellier. Marie-François-Xavier BICHAT (1771-1802), en su *Anatomía general aplicada a la fisiología y a la medicina* (Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine, 1801) y en sus *Investigaciones fisiológicas sobre la vida y la muerte* (Recherches physiologique sur la vie et la mort, 1800), que Biran tenía en su biblioteca (G. Barbillion, pág. 10), renueva la anatomía fundándola en la histología, y concibe la vida como el conjunto de las funciones, o de las energías de esencia desconocida, que resisten a la muerte. La diferencia que establece entre la sensibilidad orgánica y la sensibilidad animal a la que refiere la contractilidad voluntaria (y que su alumno Buisson, mucho más justamente, al decir de Biran, denomina "vida activa"), presenta una gran analogía y está perfectamente de acuerdo con la distinción biraniana entre facultades pasivas y facultades activas; y Biran añade que lamenta no haber conocido, antes de la composición y la publicación de su memoria sobre *El Hábito*, el "Tratado de la vida y de la muerte", que "devoró" y en el que encontró el germen de sus opiniones y el fondo mismo de una teoría de la que se creía exclusivamente el autor *(Note adressée au citoyen B***, auteur des deux premiers extraits de l'ouvrage de MM. Bichat et Buisson, intitulé* De la vie et de la mort, escrita en agosto de 1803, VII, 198). En esta misma nota (VII, 204), Maine de Biran elogia a Buisson por haber distinguido claramente, ya en 1802, la vida activa de la vida

afectiva, mientras que, en sus anotaciones al libro de Barthez (Hallet-Barbillion: *Choix de notes inédites de Maine de Biran*, Grenoble, 1932, página 22), reprocha a este último el haber desconocido esta distinción y el haber atribuido a una ficción de la imaginación la idea de causa, de suerte que "estamos completamente a oscuras sobre el carácter y los fundamentos de esta idea reflexiva". Véase sobre Bichat los artículos de Colonna d'Istria en la *Revue de métaphysique*, 1908 y 1926, y Madinier: *Conscience et mouvement*, págs. 116-17.

Pero es a DESTUTT DE TRACY al que hay que otorgar el mérito de haber reconocido la especificidad de la movilidad voluntaria en relación con la resistencia que la materia le opone. Curiosa figura la de este gran señor, Antoine-Louis-Claude de Stutt de Tracy (1754-1836), descendiente de un gentilhombre escocés venido a Francia en el siglo XV para combatir al lado del rey Carlos VI, cuya posteridad transcurrió en Nivernais, y luego en el Borbonesado, en el castillo de Paray-le-Frésil. Nacido el 20 de julio de 1754, en este castillo, donde reposa con una columna truncada a manera de cruz, fue coronel comandante del regimiento de Penthièvre, diputado de la nobleza en los Estados generales de 1789, sufriendo prisión bajo el Terror antes de pertenecer a la clase de ciencias morales con motivo de la fundación del nuevo Instituto, y alcanzando después del 18 brumario el rango de senador, luego en 1808 el de miembro de la Academia francesa y en 1814 el de par de Francia. Casó a su hija con el hijo de La Fayette *(Bull. Soc. émul. du Bourbonnais*, 1958, págs. 321 y sgs.). Maine de Biran, que poseía la mayor parte de sus obras y que las anotó cuidadosamente (G. Barbillion, págs. 26-28), leyó y meditó con verdadero arrebato sobre la *Memoria sobre la facultad de pensar*, que fue publicada en el tomo I de las Memorias del Instituto en el año VI (1798), luego el trabajo igualmente leído en el Instituto, el 27 de mayo de 1799, y publicado en las Memorias en junio de 1800 con este título significativo: *Dissertation sur quelques questions d'idéologie contenant de nouvelles preuves que c'est à la sensation de résistance que nous devons la connaissance des corps, et qu'avant cette connaissance l'action de notre jugement ne peut avoir lieu faute de pouvoir distinguer les unes des autres nos perceptions simultanées.* En una carta de 1804 a Tracy (ed. Tisserand, VII, 230), Biran escribe: "La primera lectura de las memorias precitadas produjo en mi espíritu una revolución de la que probablemente conservará siempre las huellas, algunas modificaciones nuevas que otras circunstancias y esa especie de *fatum* que arrastra con frecuencia nuestras ideas, como todo lo demás, pueden imprimirle en el futuro." Estas dos memorias, junto con los *Elementos de ideología* (1801) y la *Gramática* (1803), "me ofrecieron—dice también—, además de la instrucción directa y positiva sobre las cosas, el texto de casi todas mis meditaciones ideológicas de cinco años". Y en una nota de la memoria sobre *El Hábito*, añadida en el momento de la impresión (II, 22), al paso que expone que "la actividad, lo mismo que la distinción entre el *yo* y sus maneras de ser, se refiere inmediatamente a la facultad de *mover* que debe ser distinguida de la de *sentir*", observa: "El ciudadano Destutt-Tracy es el primero que refirió claramente el origen del conocimiento, de la distinción de nuestras maneras de ser entre sí y el *yo* que las experimenta, del juicio de *existencia real* y de todos los demás juicios que derivan de él, a la facultad de mover o a la *movilidad* voluntaria"

(cf. Gouhier: *Las conversiones,* 136 y sgs., 169 y sgs., con referencias a los trabajos de Delbos, G. Le Roy, Madinier). Pero en el principio que le reveló Tracy, Maine de Biran ve mucho más que lo que vio Tracy mismo. En sus anotaciones a los *Elementos de ideología,* reprocha a Tracy tres cosas: 1.º "No distinguir la verdad absoluta de la verdad condicional: una proposición tomada en sí misma y aisladamente puede ser *absolutamente* verdadera o absolutamente falsa con respecto a la naturaleza de las cosas e independientemente de su enlace con las otras ideas o juicios anteriores del espíritu; mientras que en la verdad condicional no hay nada verdadero o falso más que como consecuencias bien o mal deducidas de proposiciones anteriores o de definiciones. Esta confusión de las dos especies de verdades es una consecuencia necesaria del principio de que todo, para nosotros, se reduce a sensaciones o a enlaces o relaciones de sensaciones o de ideas." 2.º Haber desconocido, en virtud del mismo principio, el hecho de que "los seres no consisten, para nosotros, en las impresiones que nos producen, sino que existen como causas de estas impresiones". 3.º No haber "considerado toda la inteligencia humana más que en sus productos, sus resultados o sus materiales, y no en las *potencias* que los realizan o en lo que hace el sujeto, la parte verdaderamente activa y operante". Tres observaciones decisivas en las que se expresa la originalidad profunda del realismo existencial de Maine de Biran (Hallet-Barbillion, *Notes inédites,* págs. 9-21).

Señalemos, en fin, entre los que actuaron sobre Maine de Biran, a su amigo Joseph-Marie DEGÉRANDO (1772-1842), venido de la contrarrevolución lyonesa a la ideología espiritualista, en el deseo de recristianizar a Francia, cuya influencia guía sus meditaciones y las "depura y eleva" (VI, 150). Biran, que le tenía en gran estima y se preciaba de su amistad, poseía sus obras sobre *Los signos y el arte de pensar* (Des signes et de l'art de penser, 1800), *La generación de los conocimientos humanos* (De la génération des connaissances humaines, 1802) e *Historia comparada de los sistemas de filosofía* (Histoire comparée des systèmes de philosophie, 1804). Véanse págs. 209-10.

(*126) *Cómo Maine de Biran conocía a Kant.*—En el momento en que Maine de Biran se jactaba de haber dado fin a su *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología,* Ampère le apremia para que lea a Kant y a Locke, y añade: "No tiene usted ninguna idea de Kant, al que la *Histoire des systèmes de philosophie* y la obra de Villers no pensaron más que en desfigurar, aunque por motivos contrarios. Se equivocó en sus consecuencias, pero ¡cuán profundamente señaló los hechos primitivos y las leyes de la inteligencia humana! Usted habla a ciegas de él por lo que han dicho a este respecto de MM. Tracy y Degérando, que le trataron de la misma manera que Condillac a Descartes y a veces a Locke; esto es, retorciendo sus expresiones para hacerle decir todo lo contrario de lo que él dijo" (Carta de 4 de septiembre de 1812, Tisserand, VII, 520). De hecho, Biran no poseía de Kant en su biblioteca de Grateloup más que las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime,* en la traducción de Peyer Imhoff (1796). Había obtenido su primera información de Kant a través del *Ensayo de una exposición sucinta de la Crítica de la razón pura* de Jean Kinker, traducido del holandés en 1801 y comentado por Tracy en su memoria del 7 floreal del año X (27 de abril de 1802) en el Instituto. El *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología* (Essai sur les fondements de la psychologie, XIII, 139: Sobre el sistema de Kant) habla de las "excelentes memorias de M. Ancillon hijo sobre el primer problema de la filosofía, sobre la existencia y sobre los últimos sistemas de metafísica que aparecieron en Alemania"; y Biran cita frecuentemente (*Fondements de la psychologie,* VIII, 31, 102, 200; IX, 453, 599. *Conversation avec MM. Degérando et Ampère* del 7 de julio de 1813 en Nogent-sur-Marne, X, 31 y sgs. Cf. ya la *Mémoire sur la décomposition de la pensée,* fechada en 1804, III, 43) las *Mélanges de littérature et de philosophie* (2 vols., 1801 y 1809) de este autor, en las que figuran estas memorias y a las que consagró multitud de notas (Bibl. Instituo, ms. 2136); utiliza su crítica de la "filosofía nueva", incapaz de justificar los principios del pensamiento. Tuvo también por guía en el conocimiento de Kant y de la filosofía alemana contemporánea la *Historia comparada de los sistemas de filosofía* de su amigo Degérando (1804-1822) y los escritos de Stapfer sobre la moral de Kant (cf. las cartas inéditas de Maine de Biran a Stapfer publicadas en la *Revue chrétienne* del 5 de marzo de 1875; un artículo de Ernest Naville sobre "Stapfer et Maine de Biran" en la misma revista, julio de 1890; M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France,* Alcan, 1924, págs. 98 y sgs., 265 y sgs., y la respuesta de Biran a Stapfer sobre la causalidad, agosto de 1818, XI, 403 y sgs.). Pero su fuente principal es, como él mismo declaró en la frase citada en el texto, la gran obra de Charles Villers sobre la filosofía de Kant (*La philosophie de Kant ou principes fondamentaux de la philosophie transcendantale,* Metz, 1801), que tanto hizo por la difusión del kantismo en Francia, y que madame de Staël utilizó ampliamente en su libro *De Alemania* (París, 1810. Londres, 1813)—Maine de Biran poseía en su Biblioteca de Grateloup el libro *De Alemania,* así como *Corina* y las *Reflexiones sobre el suicidio.* En su *Diario,* de fecha 5 de junio de 1815 (*Journal,* Gouhier, I, 84-86), la alaba por "haber advertido perfectamente los lazos íntimos que unen la metafísica y la moral en un principio común", y cita con elogio esta frase de ella (*De l'Allemagne,* 3.ª p., cap. II, ed. 1814, t. III, pág. 9): "De cualquier manera que se exprese, será preciso convenir siempre que hay dos principios de vida diferentes en la criatura *sujeta a la muerte* y destinada a la *inmortalidad*", así como una observación (pág. 18) sobre "Hobbes ateo y esclavo", a la que aporta esta corrección: "El ateísmo conduce antes bien a la licencia que no quiere conocer ni sufrir ninguna suerte de autoridad que a la esclavitud. El desprecio por toda religión es lo que nos ha hecho tal como somos hoy."

Véase sobre todo esto G. Barbillion, *Lectures de Maine de Biran,* págs. 35, 8, 23-24, 54, 53. H. Gouhier, *Las conversiones de Maine de Biran,* págs. 253-59.

(*127) *Cómo se efectúa, según Maine de Biran, el paso de la experiencia interior a las nociones primeras.*—Maine de Biran responde con ello a las objeciones de Degérando y de Ancillon. Estos le reprochaban el no dar "un fundamento suficiente a la existencia de los seres, de las causas, de las sustancias que están fuera de nosotros, basando esta existencia real en el hecho de conciencia o en la creencia invencible de que hay fuera

de nosotros sustancias y causas de nuestras modificaciones" *(Conversation avec Degérando et Ampère*, el 7 de julio de 1813, X, 25); o, en otros términos, el no "mostrar (o demostrar) con bastante claridad y por medio de argumentos irrefutables cómo pasamos de la conciencia de nuestro *yo* como causa al principio racional, universal y necesario, de causalidad, y cómo, según dice en la *Nota sobre el escrito de M. Royer-Collard, Primera lección del Año tercero* (fines de 1813, Note sur l'écrit de M. Royer-Collard, X, 303. Cf. *Rapports des sciences naturelles*, 1814-1815, X, 84), "la noción de sustancia es derivada de la idea y del sentimiento de la fuerza". Lo que constituye, en efecto, uno de los capítulos más importantes, e incluso el problema principal, del biranismo. (Sobre el cambio o, mejor, el desenvolvimiento del pensamiento de Biran a este respecto, sobre todo a partir de 1813, véase Gouhier: *Les conversions*, págs. 300 y sgs., así como su referencia, pág. 226, núm. 1, a las interpretaciones de Naville, Delbos, G. Le Roy, el padre Fessard, R. Vancourt, Gabriel Madinier.)

A propósito de una visita que hizo a su amigo Ampère, enfermo, Maine de Biran escribe en su *Diario*, con fecha 30 de octubre de 1816 *(Journal*, Gouhier, I, 226-27): "Discutí con él sobre el paso de la conciencia de nuestra actividad, que nos da la primera idea de una *causa* productora eficiente, a la creencia en las causas *exteriores*. Pensé en otro tiempo que bastaba experimentar una impresión pasiva, de la que el *yo* había sido primero *causa*, para referir inmediatamente esta impresión pasiva a una causa extraña. Veo hoy más dificultad en ello, y encuentro, entre el sentimiento individual de la causalidad del *yo* y la creencia o noción necesaria universal de causa, un abismo que no puede ser franqueado tan solo recurriendo al análisis y a la analogía, o, como yo decía, a la inducción." Del uno a la otra "no hay paso posible por medio del razonamiento. Puede decirse únicamente que es natural que percibamos o concibamos las cosas que no dependen de nosotros a la manera como nosotros existimos, y bajo la forma o la idea que constituye nuestra existencia individual. Nosotros no existimos a título de *yo*, o de persona individual, más que en calidad de *causa;* es, pues, natural que no podamos concebir o realizar nada fuera de nosotros más que al mismo título. 'Quisiera saber—dice Leibniz—cómo podríamos concebir que hay *seres* si no fuésemos nosotros mismos *seres...*' Extiendo este principio y pregunto cómo podríamos no concebir que hay causas, o una sola causa, cuando no existimos más que como causa".

Tal paso es "natural", dice Biran después de Leibniz. Pero quedaría por justificar la "naturaleza" y por precisar el fundamento de la analogía, es decir, de la extensión del *yo* a la naturaleza; quedaría por mostrar, según la terminología biraniana, cómo nos elevamos de las simples *ideas* o imágenes a las *nociones* primeras de existencia, de causalidad, de unidad, de identidad, nociones reflexivas que no tienen nada que ver con las ideas generales abstractas de la sensación, pero que nos aseguran la realidad absoluta y necesaria de las cosas que el nombre significa. Ahora bien: he aquí que, apoderándose de la distinción hecha por Kant entre las dos clases de abstracción, y volviéndola contra el uso que hace Kant del sujeto trascendental como condición de la experiencia, de la que no tiene necesidad, Biran muestra que "lo metafísico, que se apoya en la reflexión, facultad que no hay que confundir con la abstracción, remonta hasta el sujeto que él mismo se abstrae, en vez de ser abstraído": el

sujeto psicológico, el *yo* que existe y se percibe interiormente (*Essai*, VIII, 78). Desde ese momento hemos dejado ya el mundo de las *abstracciones*, en el que Kant se encierra, como si la universalidad y la necesidad de las nociones fuesen incompatibles con su origen experimental; y entramos en el orden de los *existentes* dados en la experiencia, en una experiencia interior que se funda, no en los productos muertos de la potencia formadora o transformadora, categorías kantianas, sensación transformada de Condillac, dos doctrinas bien opuestas en apariencia, pero que incurren en el mismo reproche de reducir la vida del espíritu a "una especie de análisis lógico" *(Décomposition de la pensée*, III, 120. *Essai*, VIII, 141. Cf. *Journal*, 7 de mayo de 1817. Gouhier, II, 41), sino en esta potencia misma, tal como se manifiesta y opera en la inteligencia viva que se refleja en ella.

Así, las nociones primeras, como la noción de absoluto—y "lo que es noción en nosotros puede ser intuición en Dios" *(Commentaire sur les Méditations métaphysiques de Descartes*, XI, 94, nota)—"son inherentes a nosotros mismos o a nuestro pensamiento", no porque sean anteriores a él, sino en el sentido de que "no podemos percibir nuestra existencia individual sin percibir que tenemos estas leyes" *(Conversation avec Degérando et Ampère*, X, 34); y, si es verdad que "lo absoluto mismo se vuelve relativo desde el momento que es sentido o pensado" *(Nouveaux essais d'anthropologie*, XIV, 292), no es menos verdad, con una verdad esencial y fundamental, que lo relativo, por su relatividad misma, supone lo absoluto, porque, "si algo absoluto no nos fuese dado primitiva y necesariamente, como objeto de creencia, no habría conocimiento relativo, es decir, que no conoceríamos nada de nada" *(Rapports des sciences naturelles*, X, 124). "La noción o la *creencia* de lo absoluto se funda en el hecho primitivo, o la primera relación sin la cual no podría haber, no digo ningún principio de creencia, sino ni siquiera ninguna noción del objeto indeterminado de la creencia... Las nociones llevan consigo una creencia de realidad absoluta, independiente de nuestras ideas o de nuestras sensaciones... Lo que el *yo*, la percepción interna o externa, mediata o inmediata de una causa comprendida en el sentimiento del esfuerzo, es a los fenómenos, la creencia de una realidad absoluta lo es a los hechos externos o internos; en otros términos, las nociones (tal como nosotros las consideramos) son a los hechos lo que estos hechos son a los fenómenos simples, o unidos al principio de creencia instintiva" *(ibid.*, X, 161-63). Cf. *Défense de la philosophie* (contra Bonald), 1818, XII, 146-65 (De la creencia y de la razón), donde Biran hace (pág. 159) esta interesante observación: "Todas las verdades que tienen su fuente mediata o inmediata en la conciencia del *yo* no son o no se vuelven universales y necesarias sino en tanto que son individuales y personales. Prescindid de este carácter personal y simple de las nociones, y confundidlas con las ideas generales colectivas; no encontraréis entonces más que abstracciones, colecciones artificiales o sus signos. En lugar de los seres reales expresados con su verdadero nombre, tendréis, p. ej., el gran todo colectivo, Dios..., el alma será la colección de las sensaciones... No habrá ya persona, *yo*."

Podrá relacionarse, en efecto, esta posición con la de Leibniz, a la que el mismo Maine de Biran se refiere en el pasaje reproducido anteriormente del *Diario*, de 1816. Según Leibniz, para que nuestras ideas vi-

niesen, como sostiene Locke, de fuera, "sería preciso... que estuviésemos nosotros mismos fuera de nosotros, porque las ideas intelectuales o de reflexión son sacadas de nuestro espíritu; y quisiera saber cómo podríamos tener la idea del ser, si no fuésemos nosotros mismos seres, y no encontrásemos así el ser en nosotros" *(Nouveaux essais,* lib. I, cap. I, § 24). Maine de Biran cita con frecuencia este pensamiento: *Journal,* 16 de julio de 1816, I, 167, y 30 de octubre de 1816 (precitado), I, 227. *Rapports des sciences naturelles,* X, 93, 129, 149, 172 y sgs. *Note sur l'idée d'existence,* 1824, XIV, 49. Salvo que, como lo hace notar Boutroux (ed. en Delagrave de los *Nouveaux essais,* pág. 193, nota 1, y de la *Monadologie,* págs. 155-57, nota), Leibniz pone lo absoluto en el punto de partida de los "actos reflexivos", que nos hacen pensar en lo que se llama *yo,* de suerte que, "al pensar en nosotros, pensamos en el Ser, en la Sustancia..., y en Dios mismo, concibiendo que lo que es limitado en nosotros, en él carece de límites" *(Monadologie,* § 30). En otros términos, "el conocimiento del ser está envuelto en el que nosotros tenemos de nosotros mismos" *(Nouveaux essais,* lib. I, cap. III, § 3), y este nos ofrece verdades racionales y necesarias porque no aprehendemos nuestro ser más que como la imitación del ser absoluto. Para Biran, por el contrario, lo absoluto, en el orden del pensamiento, no aparece más que al final, y toda la cuestión consiste en elevarnos hasta él.

(*128) *El empleo biraniano del término "noción".*—Hay que buscar, creemos, el origen del empleo biraniano del término "noción" en Berkeley, del que Maine de Biran poseía en su biblioteca los *Diálogos de Hylas y Philonus* en la traducción del abate du Guâ de Malves (Amsterdam, 1750-1785). Cuando Berkeley se dio cuenta que su crítica de la idea general no iba más que contra el concepto, género abstracto, no contra la Idea platónica, real (el círculo en sí, opuesto al círculo en general), denominó la Idea *noción,* por oposición a la idea (idea) entendida comúnmente en el sentido de imagen. En este mismo sentido, Biran reprocha a Descartes (XI, 92) el haber confundido las "nociones" con las "ideas o imágenes", y plantea la cuestión de saber si, en las pruebas cartesianas de la existencia de Dios, se trata de una simple "idea" o de una verdadera "noción" de Dios, porque es en este segundo caso solamente como estaremos seguros, según él, de su existencia real y absoluta (aunque la noción no lo representa).

Esta distinción en Biran equivale a la de lo *abstractum* y de lo *abstrahens,* de las "ideas abstractas generales" debidas a la imaginación, que justifican en una cierta medida el nominalismo, y de las "nociones reflexivas" que justifican el realismo; y toda la cuestión consiste en saber cuál es el origen de estas nociones o creencias primeras, individuales y necesarias, que son, según él, como el instinto de los seres inteligentes y morales, y cómo el alma las aplica poniendo fuera de sí la existencia necesaria o la realidad absoluta de un mundo de causas, de fuerzas, de sustancias invisibles. Véase *Rapports des sciences naturelles,* X, 123, 152-93.

Tan solo al final de su vida y al término de sus especulaciones Maine de Biran encontrará, y designará con el nombre de *idea* en el sentido platónico, esa "especie de arquetipo constante", presente en el alma y que ella percibe inmediatamente con la ayuda de una luz que la ilumina *(Journal,* 15 al 21 de marzo de 1819. Gouhier, II, 218-19), una "luz que le es íntima, pero que el *yo* no hace y que está en él sin ser él mismo", lo mismo que "el alma no hace las ideas de las cosas, de las verdades que concibe, no hace igualmente lo bello, lo verdadero, lo bueno, lo justo, etc., pero dispone el sentido interno para percibir la luz que ilumina estas ideas..." *(Journal,* noviembre-diciembre 1820, II, 299-301).

(*129) *El paso, en el análisis biraniano, del* yo *fenoménico al* yo *nouménico.*—Es a partir de 1812, época en la que Maine de Biran termina su *Ensayo sobre los fundamentos de la psicología,* para el que Ampère le aconseja que lea a Kant (véase nota *126), cuando la correspondencia entre los dos amigos (publicada por Tisserand, VII, 367-555, y por L. de Launay, *Correspondance du grand Ampère,* Gauthier-Villars, 1936) hace manifiesto el interés que se toman ambos por la cuestión de fijar las relaciones entre el *yo* fenoménico y el *yo* nouménico, y más generalmente el sentido de la existencia nouménica y de la existencia fenoménica, a la luz de la idea, familiar por entonces a Biran, de que conviene sustituir la *sustancia* por la *causa* en la concepción del *hecho primitivo* o del principio generador de toda ciencia. En 1804, en la *Memoria sobre la descomposición del pensamiento* [Mémoire, III, 47 y sgs. (véase los textos citados por Gouhier, *Les conversions,* pág. 197] Biran admitía que la causa aprehendida en el efecto es un dato concreto singular que no nos da ninguna apertura a la naturaleza de las cosas ni al *yo* mismo. Según el *Ensayo* de 1812, los datos del sentido íntimo, en el que el *yo* se revela a sí mismo en el hecho primitivo como causa o fuerza productora de ciertos efectos, bastan para explicar la identidad personal y para hacérnosla inmediatamente perceptible y recognoscible en una duración continuada que puede ser considerada como la señal del esfuerzo que fluye uniformemente (Tisserand, VIII, 246 y 322-23), sin que haya necesidad de recurrir a la noción de sustancia, lo que le permite escapar a la concepción kantiana de un noúmeno incognoscible que nos deja tan solo en presencia de fenómenos. Después de 1813, la noción de causalidad reintroduce la noción de sustancia, o mejor, como dice Gouhier *(Les conversions,* pág. 245), "la causa, aprehendida como hecho en una relación, se pone, por sí misma, como sustancia en lo absoluto". Véase el final de la nota siguiente.

(*130) *La teoría biraniana de la creencia.*—Importa precisar este punto, que fue muy bien dilucidado por Raymond Vancourt en su tesis sobre *La théorie de las connaissance chez Maine de Biran. Le réalisme biranien et l'idéalisme,* Lille, 1941, 2.ª ed., Aubier, 1944. Porque es de importancia extrema.

Para Maine de Biran, el espíritu humano está hecho de tal manera que concibe naturalmente, espontáneamente e invenciblemente la existencia de cosas en sí. "Lo que permanece siempre lo mismo en el seno de las variaciones no puede dejar de ser considerado como sustancial" *(Influence de l'habitude,* II, 284), y el espíritu humano hace de la noción de sustancia, por oscura que sea, "un empleo continuo y necesario" *(Décomposition de la pensée,* III, 89). Entonces, la cuestión que se plantea al psicólogo —pues es la psicología la que debe solventar la cuestión—es la de justificar ese juicio de existencia y lo absoluto que se encuentra incluido en él.

Ahora bien: si es "dado" en un cierto sentido, como todo lo que es o existe, lo absoluto no lo es nunca más que en el seno de relaciones, como la de causa a efecto, de las que, en sentido propio, es, sin embargo, independiente. Por consiguiente, el espíritu experimenta una extrema dificultad para mantenerlo en una filosofía fundada en la experiencia, ya que no tenemos de él ninguna experiencia directa en sí mismo. Esto es precisamente lo que Maine de Biran entiende cuando dice que lo absoluto, o más generalmente la existencia de una realidad sustancial independiente del *yo*, es el objeto de una *creencia*. "El origen" de esta creencia debe ser buscado en esa constatación de que el *yo* no dispone a su antojo de sus impresiones, y no puede, por consiguiente, provocarlas, alejarlas o llamarlas a voluntad, de suerte que "sospecha la existencia de una causa invisible que tiene, para modificarlo, un poder igual o superior al que él encuentra en sí mismo en sus actos libres" *(Décomposition de la pensée,* IV, 43). Así, "estamos *necesitados* de creer en la existencia de las causas *invisibles* de fenómenos que vemos o sentimos, o de las sustancias también invisibles e impalpables a las que atribuimos modos o cualidades *sensibles*... Esta razón humana está vuelta del lado de un mundo de invisibles oculto bajo los fenómenos..." *(Journal,* 4, 5 y 6 de mayo de 1815. Gouhier, I, 76). Hay aquí una exigencia irresistible del espíritu. Este reconoce, en la fuerza del *yo* concebida "como fuerza virtual y en la espera del acto", "preexistente al movimiento hecho, sentido y querido" y "al sentimiento de sí misma" *(Décomposition de la pensée,* III, 216, 219, 221), lo mismo que en el hecho primitivo que implica dualidad del *yo* y de la resistencia sobre la que se despliega su potencia *(Fondement de la psychologie,* VIII, 245), "una fuerza verdaderamente sustancial" *(ibíd.,* IX, 374), una "cosa", un "ser", la cosa misma y el ser que busca el espíritu del hombre en su aspiración constante a lo absoluto y a lo incondicional *(Rapports des sciences naturelles,* X, 94, nota 1, ya citado, pág. 182, nota 1).

El tema de la creencia y el de la fuerza sustancial se encuentran, como lo ha hecho notar H. Gouhier *(Les conversions,* pág. 244), constantemente asociados en Biran, desde la *Nota sobre el escrito de M. Royer-Collard* (finales de 1813) hasta los *Nuevos ensayos de antropología* (1823-1824, Nouveaux essais. Tisserand, XIV, 291, 299 y sgs.). Es la identidad personal, fundada en "la conservación de un mismo sujeto en relación original y permanente con el mismo término orgánico", esfuerzo y resistencia, que es el origen de la noción de sustancia (cf. *Anthropologie,* XIV, 298). La sustancia no es objeto de intuición; no es un dato inmediato de la conciencia. Pero la creencia en la sustancia sí lo es *(Notes sur l'abbé de Lignac,* X, 374, 377. Gouhier: *Les conversions,* pág. 234), porque "la causa no puede nunca ser conocida como un fenómeno y no tiene nada de fenoménico; al percibir interiormente la causalidad del *yo,* aprehenderemos inmediatamente el *ser,* la fuerza y la sustancia del alma" *(Note sur l'écrit de M. Royer-Collard,* X, 314). Este último texto es muy característico de la actitud nueva que Maine de Biran adopta a partir de 1813 (Gouhier, *Les conversions,* págs. 211 y sgs.). Sustancia y fuerza no son ya dos nociones opuestas, como en el *Ensayo* de 1812: "La noción de sustancia es derivada de la idea y del sentimiento de la *fuerza*" *(Note sur l'écrit de M. Royer-Collard,* X, 303). De donde se sigue necesariamente que "la relación de causalidad comprende la noción de sustancia" *(Notes sur la philosophie de Kant,* enero de 1816, XI, 272), o, en otros términos, que el espíritu no puede no reconocer en la fuerza virtual el carácter absoluto de una existencia en sí. La creencia nos da acceso a la sustancia y abre así el camino a una filosofía de lo absoluto.

(*131) *Vida y cronología de Maine de Biran.*—François-Pierre Gontier de Biran, denominado, con un nombre que él adoptó, Maine de Biran, y que recibió del duque de Angulema en 1814 el título de caballero, nació en Bergerac el 29 de noviembre de 1766. Su madre era una mujer de corazón sensible. Su padre, Jean Gontier de Biran, señor del Maine, médico, nacido en Bergerac en 1725, padecía, nos dice su hijo *(Journal,* 15 de diciembre de 1816, I, 247), de una verdadera debilidad orgánica del cerebro y de los nervios, hereditaria en la familia, que arrastraba consigo una sensación de malestar o de inquietud que paralizaba el ejercicio de las facultades y le llevaba a buscar, para liberarse de ella, el mundo, el ruido y las distracciones, completamente diferente en esto al sentimiento de tristeza o de melancolía que mueve a encerrarse en sí mismo y a penetrar en las profundidades del alma. Después de recibir los primeros estudios, dirigido por su padre, y los de humanidades en el colegio de los doctrinarios de Périgueux, entró, a la edad de diecinueve años, como guardia de corps del rey en la compañía de Noailles, y fue llamado como tal a defender a Luis XVI durante las jornadas de los días 5 y 6 de octubre de 1789, en las que el pueblo de París, conducido por el revolucionario Maillard, marcha sobre Versailles. Luego de la disolución de los guardias de corps (25 de junio de 1791), se retira, en 1792, al dominio heredado de sus padres, a la casa solariega de Grateloup, situada cerca de Bergerac, en medio de bosques salvajes frecuentados por los lobos, que se reunían allí para "descarnarse", es decir, para escarbar la tierra con sus patas de atrás (tal es la verdadera etimología de su nombre, en francés). Inscrito en el colegio de abogados de Périgueux, nombrado el 25 floreal del año III (14 de mayo de 1795) administrador del departamento de la Dordogne por el representante del pueblo Boussion, elegido para el Consejo de los Quinientos el 24 germinal del año V (13 de abril de 1797), destituido poco después del golpe de Estado del 18 fructidor (4 de septiembre de 1797), se retira a sus dominios en julio de 1798, después de haber pasado un año estudiando matemáticas, física y ciencias naturales en París, adonde retorna en 1802 cuando el Instituto premia (el 6 de julio) su memoria sobre el hábito, va a ver en Auteuil a Cabanis y a Destutt de Tracy y traba amistad con Degérando. Miembro del Consejo general de la Dordogne por decisión del Primer Cónsul (3 de abril de 1802), es nombrado consejero de prefectura de este departamento por decreto imperial de Napoleón el 13 de marzo de 1805, luego subprefecto de Bergerac el 31 de enero de 1806. En el intervalo el Instituto, en 1805, premió por segunda vez su memoria *Sobre la descomposición del pensamiento.* En octubre de 1812 se instala en París, en el 34 de la rue Cassette, y ocupa un puesto en el Cuerpo legislativo, para el que había sido designado por el Senado el 9 de agosto de 1810, y donde es mantenido por los que Napoleón tachaba de *ideología,* que le tenían por un liberal impenitente. Miembro en diciembre de 1813 de la Comisión de los Cinco, que invitó al Emperador a una paz honrosa y duradera *(Journal,* febrero de 1814, I, 3-9), se siente afectado por la indi-

ferencia del pueblo y su "abyección" ante la derrota de 1814, y aclama, como monárquico de siempre, el advenimiento del rey Luis XVIII después de la primera (6 de abril de 1814) y la segunda (22 de junio de 1815) abdicaciones de Napoleón. Diputado y cuestor de la Cámara de diputados en la primera y la segunda Restauración, milita contra el Terror blanco, por la clemencia y la amnistía, denuncia en la Cámara *introuvable* * de julio de 1815 los excesos del parlamentarismo, los abusos del legislativo, los peligros de un sufragio, incluso limitado, que es menos un derecho que una función. Nombrado consejero de Estado el 16 de octubre de 1816 luego de un fracaso en las elecciones de este año, es reelegido el 21 de septiembre de 1817, y acumula desde entonces los dos cargos. Instalado en París, rue du Bac, mantiene trato frecuente con Royer-Collard y Ampère, con los que estaba ligado desde 1805, y se convierte en el animador de una sociedad de filosofía que agrupa desde 1814 a los maestros de la contraideología. Pero es llamado para redactar numerosos informes y para formar parte de los comités del Interior, luego de la Legislación y, en fin, de lo contencioso; y ha de contar con la debilidad de una salud siempre vacilante, que le "hace caer vivo en la muerte". Muere en París el 20 de julio de 1824, asistido por monseñor de Frayssinous. En sus funerales, celebrados en la iglesia de Santo Tomás de Aquino, su parroquia, Royer-Collard declara: "Era nuestro maestro para todos." Se había casado el 21 de septiembre de 1795, en Périgueux, con su prima Louise Fournier du Fardeil, criolla de Santo Domingo, casada a su vez en primeras nupcias con Jean Lafon du Cluzeau, emigrado, del que tuvo tres hijos: Félix, Aliza y Adine, y que murió el 26 de octubre de 1803, a consecuencia, según se dice, del retorno de su primer marido (La Valette-Monbrun, *Journal intime de Biran,* Plon, 1927, introd. al t. II, págs. X-XIII. Puesto en duda por P. Tisserand y por Gouhier). No se consoló nunca de la muerte de esta mujer, de la que escribe: "Amé con todas las potencias de mi alma a una mujer, a un ángel de belleza y de bondad..." *(Journal,* III, 220). El 3 de mayo de 1814 se casó en segundas nupcias con Louise-Anne Favareilhe de Lacoustète, de la que escribe en febrero de 1815 *(Journal,* I, 41): "Encuentro desde mi punto de vista actual y de acuerdo con mi manera de ser y de sentir, que me he casado sabiamente con una mujer verdaderamente sencilla, buena, que se siente feliz de estar conmigo, sin exigir nada, y para la que es suficiente siempre que yo permanezca como lo que soy, sin esfuerzo alguno por modificarme. Vale más descender a lo que nos rodea para tratar de elevarlo hasta nosotros, que verse obligado a ascender ininterrumpidamente para alcanzar el nivel en el que creemos colocados a ciertos seres de los que nos forjamos una idea con frecuencia exagerada..." No había publicado en vida más que tres obras. Pero dejaba una masa considerable de manuscritos; y ejerció, antes incluso de la publicación de estos escritos, una influencia profunda, aunque difusa, que muchos experimentaron sin saberlo.—Sobre esta cronología, esencial para la comprensión del *Diario,* podrá consultarse: Ernest Naville: *Maine de Biran, sa vie et ses pensées,* 1857, 2.ª ed. 1874; La Valette-Monbrun, *Essai de biographie historique et psychologique, Maine de Biran* (1766-1824), París, Fontemoing, 1914; la cronología,

* *Introuvable* se denominó la Cámara de diputados francesa de 1815, por el propio Luis XVIII, a causa de sus exageraciones realistas. *(N. del T.)*

incluida en el t. II de la edición del *Journal* por Gouhier, La Baconnière, 1955, y la interesante obra de Jean Lassaigne: *Maine de Biran homme politique,* con numerosos textos inéditos, Ed. de la Colombe, 1958.

(*132) *Maine de Biran y Van Helmont.*—Sin embargo, Biran, aquí mismo, hace patente su reconocimiento a Van Helmont (1577-1644), el médico belga del que tenía en su biblioteca el *Ortus medicinae id est initia physicae inaudita,* Lyon, 1655, por el hecho de que, "no obstante algunos desvaríos de imaginación, haya abierto el camino a puntos de vista de la humanidad de una elevación y de una profundidad admirables", especialmente sobre las facultades intelectuales del hombre antes de su caída, cuando, "reflexionando sobre la parte del alma en la duración de la vida y en las causas de la *muerte*", muestra que, "cuando Adán estaba destinado a la *inmortalidad,* su *espíritu (mens)* vivificaba su cuerpo de una manera inmediata y dirigía todos sus movimientos y sus funciones", mientras que, luego de la caída, el *alma sensitiva,* "introducida ya en el hombre como medio de comunicación intermedio entre el *espíritu* y el *cuerpo,* la vida de Adán hubo de tener como la nuestra su asiento en el alma sensitiva o media... De ahí que emanase a los descendientes de Adán una fuerza sensitiva o una vida media semejante a la de Adán, que, llegada en la semilla a su punto de madurez, fue elevada por el creador a una verdadera *luz* o forma *vital* en la que el *espíritu* encontró en seguida su *vicariato*" (11-15 noviembre 1819, II, 251-52). Todo el pasaje, sobre las relaciones del *espíritu* y el *alma sensitiva,* en el que Biran cita a San Pablo, *Rom.,* VII, 23, es muy notable. Maine de Biran, apoyándose en su experiencia interior, observa también que "Van Helmont tenía razón al colocar en el estómago el centro de todas nuestras afecciones y la causa activa de nuestras disposiciones intelectuales" (27 y 28 de octubre de 1819, II, 242); y añade: "Experimento todas las noches la verdad de lo que dice Van Helmont, que el asma, el catarro, la tos son el *mal caduco* del pulmón. A medida que avanzo en la vida, siento cada vez más esta caducidad pulmonar: ocasiona todos los accidentes que atormentan mis noches desde hace mucho tiempo. Traerá consigo al final la muerte natural, a la que hay que resignarse de antemano" (9 de diciembre de 1819, II, 255).

(*133) *Las ideas políticas de Maine de Biran.*—Maine de Biran es, como político, un hombre de orden y un moderado. "Nuestros revolucionarios se han equivocado burdamente", escribe el 21 de junio de 1815, antes de la segunda abdicación de Napoleón *(Journal,* I, 91). "Poco a poco los sentimientos de la mayoría vibran al unísono y podemos esperar firmemente que, a pesar de todos los esfuerzos de estos furiosos jefes del partido revolucionario, no llegarán a borrar de los corazones franceses los restos de ese sentimiento monárquico adormecido durante tantos años y que hemos visto despertarse con tanto calor y fuerza en 1814, de ese sentimiento identificado por nosotros con el del honor, de la patria, de la gloria y de la virtud, el único al que podríamos adherirnos para detener divisiones funestas y para conservar a los ojos de Europa, al igual que a nuestros propios ojos, el derecho de llamarnos todavía una *nación.* Sin *el sentimiento monárquico,* sin el respeto y el amor al rey legítimo, no puede haber para Francia ni religión, ni moral, ni patria. Todos los lazos sociales

vienen a referirse a este sentimiento. Los hombres que nos conducen hoy día no pueden tener ningún fin de bien público. No tienen porvenir." Y el 14 de octubre de 1817, veintisiete meses después de la nueva restauración monárquica, pasando revista a las tres clases de disposiciones que determinan por entonces la conducta y la dirección política, condena y excluye las dos actitudes extremas *(Journal,* II, 78-79). La primera es la de los ultraliberales, que aman y adoptan sin restricción los principios de la revolución del 89 y los hábitos que nacieron de ella, la independencia, la igualdad, la liberación de toda autoridad, es decir, la anarquía: "Sobre ellos cae la *mancha* imborrable de la revolución; son ellos los que mantienen a la sociedad en un estado de angustia y de alarma" *(Journal,* julio de 1820, II, 284). Francia, por lo demás, execra a estos hombres que tratan de "envilecer la moderación y la sabiduría" y que "llegan a negar el carácter moral de persona a todo el que no comparte sus pasiones, sus arrebatos insensatos" *(Journal,* diciembre de 1821, II, 343). He aquí a nuestros liberales: como Robespierre, como Bonaparte, que apelan a la opinión, erigida en *razón,* en interés de su dominio, exigiendo que todo el mundo piense, quiera y actúe como ellos lo entienden, sacrificándolo todo, las existencias individuales y el presente mismo, "al gran fin por venir" *(Journal,* 18 de noviembre de 1817, II, 93). En el lado contrario, porque los extremos se tocan, se encuentran los ultraconservadores, los llamados precisamente ultras, que "concibieron una pasión odiosa y furiosa contra los principios y las consecuencias de la Revolución", que quieren "extirpar violentamente todos los gérmenes de ella..., restablecer las cosas tal como estaban, hacer la guerra a las cosas nuevas y a los hombres que las sostienen, renovarlo todo, etc.; en una palabra, hacer la contrarrevolución completa, es decir, una revolución nueva... Lo perderían todo, lo mismo que los revolucionarios; al querer conservarlo todo, nos llevarían también a la anarquía" *(Journal,* 13 de octubre de 1817, II, 79). La única actitud razonable, legítima, y que tiene alguna probabilidad de "salvarnos", aunque sea la de una minoría y no disponga de otra cosa que de la razón para oponerla a las pasiones, es la actitud de los hombres que, conociendo los abusos que se han hecho de los principios de la Revolución, pero también los hábitos y las tendencias de la generación actual, se esfuerzan por "transigir con los principios, los hábitos, las opiniones y los intereses nacidos de la Revolución, tendiendo a modificarlos poco a poco por una serie de medidas lentas e insensibles para acercarlos al tiempo de los antiguos hábitos monárquicos de orden y de obediencia a la autoridad" *(ibid.,* II, 79). Así se podrá "retroceder en este camino peligroso", pero sin decirlo y conservando en los hombres la ilusión de que se benefician de los principios nuevos; es así como procedió el cardenal Richelieu, amparándose en el nombre y en el voto de esa asamblea de notables a la que hacía hacer lo que él no hubiese podido ejecutar ni mandar en su nombre propio, porque "es preciso que las asambleas sean conducidas por la *autoridad* y sirvan sus puntos de vista aun pareciendo dirigirse a sí mismas y actuar espontáneamente" *(Journal,* 11 de octubre de 1817, II, 76-77). En esto reside, en política, el arte de un jefe hábil y verdaderamente superior; y este es también "todo el secreto de los gobiernos representativos en los que la nación *misma* parece *asociada* a la administración del Estado" *(ibídem,* II, 77), porque los hombres disfrutan mucho menos de la libertad

que del dicho de que tienen la libertad; se prefiere más decir y creer que se es libre sin serlo, que ser libre sin poder decirlo o creerlo. Cf. más adelante la nota *135.

Conviene añadir que esta actitud no era solo una actitud especulativa. Maine de Biran supo, en su vida pública, dar pruebas de valor. Hemos dicho (*131) que formó parte, a fines de 1813, de la comisión de los Cinco que se atrevió a dirigir advertencias al Emperador. Al comienzo de la segunda Restauración, no temió provocar la impopularidad pronunciándose por la reconciliación nacional y la ley de amnistía tal como la concebía el rey, contrariamente a las decisiones de la comisión, que tendían a transformarla en ley de proscripción (sesión del 6 de enero de 1816 en los Archivos parlamentarios e imprenta Hacquart, 1816). Y algunos meses más tarde combatió el proyecto de ley que tendía a confiar a los ministros del culto el cuidado de los registros civiles, cediendo al error funesto de creer que se puede cambiar los sentimientos y las costumbres por la fuerza, cuando no se debiera conducirlos más que por la persuasión y la dulzura, como si las leyes escritas pudiesen reemplazar nunca las instituciones y los hábitos morales relacionados con ellas, y como si la ley propuesta pudiese "convertirse en una causa primera de estas mismas costumbres de las que era el efecto".

(*134) *Maine de Biran y L. de Bonald.*—Maine de Biran critica aquí el *extrinsecismo* que Bonald se forja de la autoridad en sus *Observaciones sobre la obra de madame la baronesa de Staël que lleva por título Consideraciones sobre los principales acontecimientos de la Revolución francesa,* 1818 (Observations, págs. 10-11). Por lo demás, critica más particularmente la definición que da Bonald del hombre en sus *Investigaciones filosóficas sobre los primeros objetos de los conocimientos humanos* (Recherches, t. I, cap. V): "El hombre es una inteligencia servida por órganos." Es mejor, observa, una inteligencia "impedida frecuentemente" por los órganos, que "sirven a las pasiones y a la imaginación" y que "esclavizan la inteligencia y la razón, cuantas veces no están sometidos a la voluntad y hay pocos órganos que lo estén" *(Journal,* octubre de 1819, II, 236-39). Por su parte, Bonald reprocha a los filósofos *(Recherches,* t. I, cap. I, pág. 85) el haber buscado el hecho primitivo fundamental de la ciencia en el hecho interior, en lugar de buscarlo en el hecho exterior; y tiende así a destruir enteramente el sujeto de la ciencia psicológica *(Journal,* II, 239), al mismo tiempo que desconoce la verdad puesta en evidencia por Leibniz, de que nuestro espíritu está más estrechamente unido a Dios que a los cuerpos. En fin, Biran aprueba enteramente el parecer de Bonald por haber dicho en sus *Investigaciones* (Recherches, t. II, pág. 100) "que todas las faltas y las desgracias de los hombres provienen únicamente de la ignorancia sobre el alcance de sus facultades" *(Journal,* agosto de 1818, II, 141); pero critica severamente su teoría del origen del lenguaje. Las notas de Biran a este respecto fueron publicadas por Tisserand en el t. XII de las *Œuvres* (págs. 146-66), junto con su *Defensa de la filosofía contra Bonald* (págs. 45-165) y su *Definición del hombre* (páginas 167-224. Cf. pág. 200, nota 2).

(*135) *Maine de Biran y el régimen representativo.*—La actitud de

Maine de Biran con relación al régimen representativo está en la línea que hemos indicado anteriormente (*133). Anota en su *Journal* con fecha 29 de junio de 1820, después de un discurso de M. de Barante en la Cámara de los pares (II, 282-84): "El mal no radica *en nuestras leyes,* como dice M. de Barante, sino que las variaciones continuas de nuestras leyes son debidas al mal interior y constituyen sus efectos... No creo que, en el estado actual de la sociedad, la fuerza de una asamblea cualquiera sea un remedio al mal que trabaja esta sociedad misma; no se curará, no se mejorará a sí misma, sino que, por el contrario, degenera cada vez más. Sería preciso que la fuerza *mediadora* viniese de más arriba y de fuera; la monarquía legítima bajo la influencia de un hombre de genio que se hubiese apoderado fuertemente de las imaginaciones de los hombres, habría sido la única apropiada; pero la monarquía se vio reducida a tomar la fuerza y su influencia de la revolución misma... Los Borbones dejaron de reinar el día en que se desposaron con la revolución." En enero de 1816 (I, 97) había escrito: "Es una autoridad suprema y reguladora lo que necesita hoy la nación francesa. Abandonándonos al espíritu democrático que disputa sobre todo y lo pone todo en cuestión, perpetuaremos la revolución, que no hará más que pasar de una fase a otra. El poder democrático formado por la reunión de propietarios, etc., representado por una asamblea, será una verdadera aristocracia celosa de sus derechos, rival del Gobierno, siempre presta a contrariarlo, a oponerse a él." Poco después, al ser sometido a discusión el presupuesto (21 de enero de 1816, I, 98), prepara febrilmente una moción personal al proyecto de ley concerniente a los colegios electorales (publicada como anexo de la reseña de la sesión del 10 de abril de 1816 y analizada en el libro de Lassaigne: *Maine de Biran homme politique,* págs. 130-35), en la que señala el peligro de la ley del número, que no se funda más que en la fuerza física y permanece extraña a la fuerza moral, y opone la *opinión del derecho,* formada por buenas y sólidas *instituciones* (más importantes que las leyes, *Journal,* I, 110, 146) a la *opinión de hecho* u opinión pública, cuyos órganos son los diputados, que no es más que un modo, y a la que no es preciso consultar más que para regularla y reprimir sus desvíos. En cuanto a las condiciones del electorado, para el que resultaría mucho mejor darle a conocer sus deberes, en lugar de entretenerle con derechos quiméricos, Biran es de la opinión, como Royer-Collard, de los que rehúsan, con Joubert, "la administración de los asuntos públicos a aquel que no tuvo asuntos personales que resolver". ¿Se llegará a obligar al campesino a que deje su arado para dirigirse a una cabeza de distrito alejada, con objeto de ejercer allí un pretendido derecho de sufragio o, como se decía en 1793, un *derecho de soberanía?*" ¿Se hará una llamada a una multitud ignorante para elegir dignos diputados? "Un propietario que paga trescientos francos de contribución representa los intereses de la propiedad mucho más y mucho mejor que diez pequeños propietarios que pagan cada uno treinta francos. Hay, en efecto, intereses diferentes entre los que cuentan en el material de la propiedad y los que no cuentan así aritméticamente. El gran propietario es llamado, en razón de sus luces y de su consistencia, a representar todos los intereses de la propiedad, tanto los que le son comunes con los pequeños como los que le son propios. He aquí la única cuestión; todo lo demás solo tiene que ver con esas truhanerías políticas de las que el pueblo

fue durante tanto tiempo la presa y la víctima. Pero si un sistema *representativo* eminentemente popular debe ser en adelante la base de nuestra legislación, entonces desechemos la Carta. Olvidemos todos los principios de la antigua monarquía; que no se nos hable ya de reanudar la cadena de los tiempos, interrumpida por funestos desvaríos, porque va a ser rota en absoluto por una legislación democrática. El rey de Francia no es más que el jefe de una república, *la multitud hace la ley; se cuentan los sufragios, no se los pesa.* Pero entonces, ¿por qué fijar un límite y por qué atentar al derecho popular y *sagrado* de elección? Ciertamente, desde el momento que se sale de la Carta o se reconoce y parece rendir homenaje a la soberanía nacional, este derecho pertenece a todos los ciudadanos franceses, sin excepción ni distinción de cuota contributiva."

(*136) *Maine de Biran y Pascal.*—Maine de Biran poseía en su biblioteca de Grateloup la edición Renouard (1812) de los *Pensamientos* de Pascal en dos ejemplares, uno de los cuales, interfoliado, contiene numerosas notas suyas, así como la edición de las *Provinciales* (1815) y una edición de las *Obras* en 5 vols. (1779). Cf. sus *Notas sobre los Pensamientos de Pascal y sobre las observaciones de Condorcet y de Voltaire* (XII, 287 y sgs.), sobre las que escribe: "Indicaré los errores manifiestos en el punto de vista muy superficial y muy falso de Voltaire, que redactó sobre los *Pensamientos* de Pascal notas extremadamente ridículas, a las que Condorcet añadió otras todavía más ridículas y más simples. Diríase que estas notas fueron hechas expresamente para desvelar todo lo que hay de pequeño, de miserable y de pueril en nuestra filosofía moderna..." *(Journal,* 12 de abril de 1815, I, 61), con "el tono ligero, frívolo, insolente que caracteriza el siglo de la irreflexión" *(ibid.,* 9 de julio de 1816, I, 159). Sobre Maine de Biran y Pascal, véase los trabajos del canónigo Mayjonade y de A. de La Valette-Monbrun: *Maine de Biran critique et disciple de Pascal,* Alcan, 1914; V. Delbos: *Figures et doctrines de philosophes,* Plon, 1918, págs. 307 y sgs.; J. Chevalier: "Le problème de l'homme dans Pascal et Maine de Biran", *Revue Maine de Biran,* 1929; H. Gouhier: *Les conversions,* págs. 368 y sgs.

(*137) *Pasividad sensible y pasividad espiritual.*—G. Le Roy, en su libro sobre *L'expérience de l'effort et de la grâce chez Maine de Biran* (pág. 401), definió y justificó muy bien la posición biraniana contra las objeciones de Victor Cousin (prólogo a las *Œuvres philosophiques de Maine de Biran,* 1841, t. IV, pág. XXXVIII) y de Léon Brunschvicg *(Les progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* 1927, págs. 610 y sgs.). De hecho, Maine de Biran encontró en su experiencia propia la experiencia de los grandes místicos cristianos sobre la pasividad espiritual que caracteriza los más altos estados del alma. El mismo lo hace notar con una gran sutileza, que no debe ocultar la deslumbrante simplicidad de su pensamiento *(Journal,* diciembre de 1822, II, 368-69). De las ideas propias del alma, de los sentimientos superiores, puede decirse, lo mismo que de las ideas de las cosas sensibles y de los movimientos de nuestra sensibilidad, que son a la vez objetivos y subjetivos; pero en un sentido muy diferente. En la vida sensible, "lo objetivo y lo subjetivo se penetran y se identifican, por así decirlo", porque nuestras ideas y nuestros sentimientos

son a la vez formas de nuestra sensibilidad, y dependientes de los objetos exteriores, de tal manera que hay que "desubjetivarlas" para alcanzar la realidad de las cosas, mientras que, para alcanzar la de nuestro *yo*, hay que "desobjetivarlas". Por el contrario, las ideas o nociones propias del alma pensante son eminentemente reales (contrariamente a la tesis de Kant, para quien la única objetividad es la del plano fenoménico, siendo incognoscible lo real nouménico), porque están subjetivamente en el alma, sustancia pensante, lo mismo que están objetivamente "en el objeto absoluto e inmediato del alma que es *Dios*". Así, puede decirse que "el amor divino es a la vez eminentemente *subjetivo* y eminentemente *objetivo*". Las dos nociones entre las que nuestra inteligencia fija y dicotómica cortó la realidad se encuentran en su plenitud de identidad, porque Dios *es*, y en el ser se da todo lo objetivo y todo lo subjetivo en su realidad profunda.

(*138) *La contaminación del amor humano por el amor propio.*—Deben leerse en el *Journal* (sobre todo en el *carnet* verde de 1823, III, 203 y sgs., y en las Páginas sin fecha, III, 227-28) los análisis sutiles con los que Maine de Biran denuncia la corrupción del amor por el amor propio. "Referí todo el *amor* a *mí*, o el amor propio era demasiado predominante; tenía que ser castigado, y lo fui cruelmente. El amor y todos los dones se alejaron de *mí;* caí en un estado de angustia y casi de desesperación; todo se tornó en aversión; a duras penas me soporté a mí mismo; no supe dónde estaba; mi corazón marchito y como apagado no sabe ya amar nada más" (*Carnet* verde, 1823, III, 205).

La necesidad de ser amado tiene siempre sus raíces en el amor propio (Páginas sin fecha, III, 227). La edad en la que uno está más apegado a sí mismo es también aquella en la que lo experimenta más; prueba de que uno no busca ni ama entonces otra cosa que a sí mismo. En la primera juventud es el orgullo de la vida quien lo produce; y "el individuo tiende entonces a transformar en él y a asimilarse el objeto que le atrae". A medida que nuestra vida se debilita, lo experimentamos más, para poder gustar mejor todavía de la felicidad de amar (*ibid.*, III, 205); de ahí la necesidad de amarse en los otros, los padres en los hijos y todo lo demás, lo que constituye una manifestación del instinto de conservación (III, 206-07). Así, en todas las formas del amor humano es el amor a sí mismo el que domina siempre.

"Cuando nos sentimos atraídos hacia un objeto, es natural que deseemos atraerlo a nosotros; el segundo movimiento de la naturaleza es la fuente del mal; de ahí nacen las pasiones tenebrosas que nos ocultan el cielo y la luz" (III, 206). Pero, considerándolo bien, esto prueba que es imposible que el amor se termine en sí mismo. Su naturaleza misma nos lo enseña: "Lo que hay de más deseable para el hombre es *transportarse fuera de sí* por el amor. Toda afección que concentra el *yo* en sí mismo o en las modificaciones agradables de la sensibilidad, lejos de ser el *amor*, es lo *opuesto* a él" (III, 203-04). Pero el hombre ¿trata, en efecto, de manifestar su amor hacia fuera, de darlo a conocer a aquel que lo inspira? El efecto actúa a su vez sobre la causa, y esta manifestación (p. ej., la primera confesión escapada del alma amante) aumenta singularmente las fuerzas del amor propio, porque el sentimiento no gusta de darse a conocer si no es con un fin de reciprocidad y de interés personal (III, 227).

Solo el amor divino constituye aquí una excepción digna de ser señalada: "Sabemos que Dios lee en el fondo de nuestra alma y que conoce perfectamente lo que ella experimenta sin que ella tenga necesidad de manifestárselo con ninguna demostración exterior; aquí *amar* es lo mismo que *orar*, incluso sin intención expresa, sin palabras..." (III, 227-28).

(*139) *La "última crisis de la edad" de Maine de Biran.*—Todo esto no es el fruto de reflexiones especulativas. Maine de Biran tuvo también amarga experiencia de ello.

En el curso de su "segunda vida" creyó encontrar en el esfuerzo voluntario la clave del enigma que le planteaba su propia existencia; y he aquí que "la última crisis de la edad", lo que los Salmos (*Vulg.*, XC, 6) y, con ellos, Paul Bourget denominan el "demonio del mediodía", produciendo en él "como una segunda juventud de las facultades afectivas" (*Journal*, julio de 1823, II, 378-79) y atormentándole sus noches "de impuros fantasmas" (28 de diciembre de 1819, II, 260), vino a demostrarle que el hombre no es señor de sí mismo, y a incitarle así a poner al descubierto, por la confesión humilde y sincera de un alma amante y débil (que nadie, ni siquiera Montaigne, había tratado tanto) "el fondo mismo de la humanidad que se oculta" (II, 379). Esta profundización en su vida interior le condujo a Dios por un doble cauce: primero, porque el sentimiento de su miseria humana exige un punto de apoyo y un consuelo que no podría encontrar en sí mismo como él había creído en su orgullo; luego, porque este retorno de las facultades sensitivas que le transportan sobre la vida voluntaria le prueba que la sustancia pasiva es en nosotros más profunda que la causa activa, y que estamos menos hechos para hacernos a nosotros mismos que para ser hechos por una causa exterior a nosotros. Había creído encontrar esta causa en los objetos sensibles, pero la voluntad le apartó de estos objetos, y la busca ahora no ya solamente fuera, sino por encima de sí. Es decir, que está presto a convertirse en el paciente de Dios.

Hay que mencionar aquí un acontecimiento doloroso que data, verosímilmente, de la primavera de 1822. Por esta fecha, madame de Caffarelli, esposa de un antiguo ayudante de campo de Napoleón, una de las últimas personas que estuvieron con el Emperador en la Malmaison en 1815, y que frecuentaba asiduamente el círculo filosófico de Maine de Biran, "dominaba en su pensamiento y en sus afectos". Había alimentado hacia ella un amor verdaderamente puro y libre de todo deseo referente al cuerpo (cf. *Journal*, junio de 1822, II, 361). Pero si él se esforzaba realmente por "desobjetivar" este amor (cf. diciembre de 1822, II, 369), su compañera le hizo comprender que esperaba de él otra cosa. "Woldemar tiene razón al decir, y lo creo *actualmente*", anota en su *Journal* (1822 o 1823, III, 185) "que, cuando una mujer parece experimentar, como nosotros los hombres, la pasión del amor, esta pasión tiene *casi siempre* una fuente impura y corrompida. No es producida por una inclinación inmediata y dominadora, sino por la ligereza, la vanidad, la sensualidad. Me habría reprochado como un blasfemo la menor sospecha de este género contra madame de C... Cuanto más la estimaba de antemano, más alejado me sentía de confundirla con el resto de su sexo. Resistí hasta el fin todas las pruebas, y cuando me fue imposible creer que la persona era honesta, *caí vivo en la muerte*".

Así, añade (en un texto entre comillas que se encuentra, sin comillas, en notas sin fecha, III, 232), "la mano de Dios, siempre suspendida sobre mí, se me hizo ostensible en su infinita misericordia. No dejando de manifestar sobre mis gozos culpables sus más crueles amarguras, me enseñó que era necesario buscar placeres puros y sin mezcla". En otra parte: es decir, en un objeto al que nosotros podamos hacer el sacrificio de nosotros mismos, sin ningún retorno hacia sí. Pero solo Dios es ese objeto; y si amásemos de esta suerte a una criatura, sería entonces a Dios a quien amaríamos en ella (junio de 1822, II, 361).

(*140) *El obstáculo a la tercera vida.*—"¿Por qué—se lamenta Biran en este período de turbación—mi alma no está *hambrienta* de justicia y de verdad como mi cuerpo lo está de alimento y mis diversos sentidos de las excitaciones acostumbradas?" *(Journal,* junio de 1820, II, 277). Es la misma cuestión que, a propósito de mis notas sobre *L'obstacle à la vie morale: l'apparence* (1934, reeditadas en *Cadences,* págs. 325 y sgs.), se plantea Joseph Malègue: si Dios es, en el corazón de lo real, el impulso fundamental, ¿por qué no somos apasionados de Dios? ¿Por qué ese deseo de Dios parece menos nuestro que nuestros apetitos terrestres? ¿Por qué Dios ha escogido el permanecer oculto, *absconditus?* ¿Por qué se flexiona justamente al nivel de la conciencia humana el impulso jerárquico que arrastra hacia lo alto al Universo? ¿Por qué es necesario tanto heroísmo para ser santo? *(Pierres noires,* ed. Spes, 1958, pág. 901). La razón de ello es, sin duda, que, injertándose la tercera vida, la vida superior, no en la segunda, inteligencia y voluntad (como cree Hegel), sino en la primera, la vida sensitiva, exige, para que nos volvamos pacientes de Dios, como lo somos del cuerpo, un abandono de sí, una renuncia, que es la cosa más difícil para el hombre.

(*141) *La tercera vida de Maine de Biran y la vida mística.*—La imantación que Maine de Biran describe en la tercera vida se observa de manera más completa en la vida mística. Los místicos, tanto Santa Teresa como San Juan de la Cruz, mostraron que, en la vía purgativa, activa, hay una oración por la que el alma reconoce en Dios su único principio y, después de una lucha interior, conforma su voluntad a la voluntad divina. Luego de lo cual el alma entra en la vía iluminativa, receptiva, donde se produce la oración de quietud, que precede al recogimiento; una oración a la que el alma es elevada por una llamada especial de Dios, en la que todas las potencias están en reposo, en la que el entendimiento se calla para escuchar y recibir, en la que la voluntad se somete para fijarse en Dios y unirse a él, en la que el alma se dilata para perderse en su gloria. En fin, desde ahí, Dios, por una gracia especial, puede elevar el alma a la oración suprema, a la vía unitiva; es la oración de unión, que prepara el sueño de las potencias, y en la que Dios mismo se une a la esencia de nuestra alma, que en adelante no quiere ver o sentir nada más que a su Dios, antes que, por la contemplación pasiva, o unión de amor, el espíritu del alma se haga uno con Dios y su vida sea transformada en una vida divina, según las palabras del Apóstol: *Mihi vivere Christus est (Phil.,* I, 21).

Cf. J. D. Berrueta y J. Chevalier: *Sainte Thérèse et la vie mystique,* Denoël, 1934, pág. 251 (según *Las Moradas* de Santa Teresa), y lo que Biran mismo dice de la experiencia mística, *Journal,* Páginas sin fecha, III, 239-42 (a propósito de las *Máximas de los santos* de Fénelon), y en particular de la oración de quietud, *ibid.,* III, 251 (a propósito de Santa Teresa): "En este estado extraordinario de quietud del alma en el que todas las facultades están en un pleno y absoluto reposo, el alma comprende, pero de modo distinto a como podría hacerlo por intermedio de los sentidos exteriores, que está ya próxima a unirse a su objeto ideal (Dios), que a poco que se aproxime a él, va a perderse en su gloria y, por su unión inefable, a hacerse una misma cosa con él."

CAP. IX.—DOS TENTATIVAS DE RESTAURACIÓN INTELECTUAL Y SOCIAL: LOS TRADICIONALISTAS Y AUGUSTO COMTE

142. Cómo, poniéndole en presencia de lo real, la experiencia del *yo* condujo a Maine de Biran al corazón de la metafísica.—143. La buena fortuna de los mitos en la época revolucionaria.—144. La fórmula del cardenal Dechamps.—145. Los amigos de Chateaubriand.—146. La crítica de Bonald por Maine de Biran.—147. La concepción trinitaria del universo.—148. La filosofía del sentido común.—149. La unidad del pensamiento de Augusto Comte.—150. Sobre el empleo de las palabras positivo y positivismo.—151. Saint-Simon, el "industrialismo" y el socialismo.—152. El llamamiento de Comte a los jesuitas.—153. El idealismo de Proudhon.—154. La crítica del positivismo por Claude Bernard.

(*142) *Cómo, poniéndole en presencia de lo real, la experiencia del yo condujo a Maine de Biran al corazón de la metafísica.*—Disociando en la vida sensitiva, gracias al escalpelo del hábito, dos fenómenos que hasta entonces habían sido confundidos, la sensación de que el hábito hace uso, los fenómenos locomotores que refuerza y afina—como el tiempo, cuyo órgano es el hábito, se sirve de la materia y refuerza el espíritu—, Maine de Biran se encuentra colocado en el camino del espíritu, que en el segundo caso no es ya pasivo como lo es en el primero, sino que tiene la iniciativa del acto, puesto que superó los reflejos de que este acto está constituido; así el fenómeno locomotor, que es una resistencia vencida—y la materia no es tal vez otra cosa que un sistema de resistencias no queridas—, se nos aparece inmediatamente como el reverso de un hecho primitivo de la conciencia, a saber: el sentimiento del esfuerzo, y nos lleva directamente a constatar la evidencia en nosotros de la voluntad como causa, de donde procede toda la metafísica. Pero ¿qué es esta causa, a su vez? Aquí se coloca el último descubrimiento al que se vio llevado Biran por la profundización en la experiencia: reconoce que esta causa forma parte, como diría Pascal *(Pensées,* N.R.F., 84, pág. 1110), de ese orden de lo finito en el que todas las cosas son "causadas y causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas", y, lo mismo que nuestro cuerpo, con sus afecciones sensibles, debe estar, de hecho y de derecho, sometido a la voluntad de la que depende por naturaleza, así también la voluntad en el hombre debe estar sometida al espíritu de Dios, de quien depende por su ser, pero hasta quien no puede elevarse con sus solas fuerzas *(Journal,* de los días 25 de diciembre de 1822 y 26 de diciembre de 1823); de suerte que la experiencia, si es seguida hasta el fin, nos fuerza a sobrepasarla, por esa tendencia a algo más alto que nosotros no podemos darnos, porque está

fuera de nosotros, pero que es lo único que explica y termina nuestro ser; ese Espíritu de verdad que hay en nosotros sin ser nosotros, y cuya comunicación íntima con nuestro propio espíritu constituye un verdadero hecho psicológico (*ibíd.*, 20 de diciembre de 1823, Gouhier, II, 419); Dios, por quien y en quien, mediante su gracia, vemos y apreciamos las cosas como son.

Así, las nociones de que está constituido lo real, esas nociones en apariencia exclusivas las unas de las otras, en lugar de excluirse se atraen: lo contingente nos envía a lo necesario, lo relativo a lo absoluto; y, como dice también Maine de Biran (*Notes sur quelques passages de l'abbé de Lignac*, Tisserand, X, 368-69), "considerando esta existencia individual como contingente, temporal, nuestro espíritu remonta hasta una causa eficiente, necesaria, eterna, que realizó el ser contingente". De hecho, "hay que haberse elevado por la reflexión y la abstracción hasta la noción de la esencia para concebir que, no siendo nosotros mismos los autores de esta esencia, ella depende de una causa suprema que es a la esencia y a la existencia que tienen un comienzo lo que nuestra alma, fuerza motora, es a los movimientos que hace comenzar en el cuerpo".

(*143) *La buena fortuna de los mitos en la época revolucionaria.*—El conde Philippe de Ségur observa muy justamente en sus *Memorias* (Bibliothèque des Mémoires por F. Barrière, Didot, 1879, t. I, pág. 96): "Era tal la singularidad de este siglo que, en el momento en que la incredulidad estaba de moda, se miraban todos los lazos como cadenas y la filosofía trataba como prejuicios todas las antiguas creencias y todas las viejas costumbres, una gran parte de los jóvenes y nuevos sabios se entusiasmaban, unos con la manía de los iluminados, con las doctrinas de Swedenborg, de Saint-Martin, de la comunicación posible entre los hombres y los espíritus celestes, mientras que muchos otros, ganados por la doctrina de Mesmer, creían en la eficacia del magnetismo, estaban convencidos de la infalibilidad de los oráculos del sonambulismo y no dudaban de las relaciones existentes entre la cuba mágica, de la que eran entusiastas, y la tumba milagrosa de París, de la que tanto se habían burlado." Nada más sintomático de este estado de espíritu que la tendencia a divinizarse a sí mismo o a alguna Egeria que encarnase la humanidad divinizada. Véase a este respecto Auguste Viatte: *Les sources occultes du romantisme. Illuminisme et théosophie* (1770-1820), 2 vols., 1928. Georges Dumas: *Psychologie de deux messies positivistes. Saint-Simon et Auguste Comte*, 1905. André Thérive: *Clotilde de Vaux ou la déesse morte*, Albin Michel, pág. 235.

(*144) *La fórmula del cardenal Dechamps.*—Fue el cardenal Dechamps (1810-1883), arzobispo de Malinas, quien preconizó, en el plano religioso, la conjunción de la experiencia externa con la experiencia interna que corresponde a una metafísica positiva operar en su dominio. El cardenal Dechamps, cuyos primeros artículos (1836) estaban firmados por "un discípulo de Lamennais", habría de ser en el concilio Vaticano uno de los grandes defensores de la infalibilidad pontificia, consciente de que "la mayor parte de nuestros hermanos separados no se vuelven hacia nosotros sino porque sufren la anarquía protestante o racionalista; hay que proponerles la protección tutelar del pontífice romano". Pero pensaba también que, si la verdad no se encuentra en nosotros, no podremos reconocerla fuera de nosotros (*Conversaciones sobre la demostración católica de la revelación cristiana*, 1857). Su método apologético, que no era, a sus ojos, más que la imitación del "método ordinario de la Providencia", consistía en hacer reconocer la concordancia entre un hecho interior—la llamada del alma—y un hecho exterior—la Revelación, de la que la Iglesia es la depositaria e intérprete. De ahí la fórmula célebre colocada como epígrafe del principal de sus libros: "Solo hay dos hechos que verificar, uno en vosotros, otro fuera de vosotros. Se buscan para abrazarse, y de ambos, vosotros dais testimonio."

Maurice Blondel hizo uso con frecuencia de esta fórmula. Véase, de este autor: *Le problème de la philosophie catholique*, Bloud y Gay, 1932, 2.ª p.

(*145) *Los amigos de Chateaubriand.*—Louis de Fontanes (1757-1821), el exquisito autor del *Cri de mon cœur* y del *Jour des morts*, había sido su compañero de exilio en Londres, y sería pronto presidente del Cuerpo legislativo, y luego gran maestro de la Universidad.—Joubert (1754-1824), luego de haber sido discípulo de Diderot y de los filósofos, amigo de Restif de la Bretonne y amante de su mujer, enemigo de la religión y de la propiedad, había reencontrado la fe de su infancia y entrado en la "parte fija" de su vida, según la expresión de Chateaubriand, de quien era consejero, crítico lúcido y amigo. Sería Chateaubriand quien, en 1838, editaría los *Pensamientos* extraídos de sus *carnets*, en los que se manifiesta la delicadeza de sus sentimientos y la penetración "de un espíritu vivo y luminoso que se interesa por todo y trata de comprenderlo todo" (como escribió el mismo Chateaubriand en el *Journal des débats*, al día siguiente de su muerte, el 4 de mayo de 1824). Cf. Joubert: *Pensées et lettres*, presentados por Raymond Dumay, Grasset, 1954.—Ballanche (1776-1847) fue, en la época de la Restauración, junto con Chateaubriand, uno de los asiduos del salón de madame Récamier en la Abbaye aux bois. Con sus *Ensayos de palingenesia social* (1829) se convirtió en el profeta y el apóstol del "gran pensamiento de su siglo, que recibió de Dios mismo la misión augusta de organizar el nuevo mundo social" por una serie de renovaciones de la vida religiosa en la que se expresa el valor mesiánico de la sociedad a través de la epopeya de la historia. Véase las *Œuvres complètes de Ballanche*, 1830-1833, en particular el t. III, págs. 6 y sgs., 81 y sgs., y los *Dialogues du vieillard et du jeune homme*, ed. R. Mauduit, 1928.

(*146) *La critica de Bonald por Maine de Biran.*—Como lo hemos dicho ya, las obras de Maine de Biran comprenden tres escritos contra Bonald, los tres de 1818: *Defensa de la filosofía*, *Origen del lenguaje* y *Definición del hombre*, que podrán encontrarse en el t. III de la ed. Naville y en el t. XII de la ed. Tisserand. Habría que añadir a ellos algunos pasajes del *Journal* (véase el índice de la ed. Gouhier) y sus interesantes anotaciones marginales a las *Investigaciones filosóficas* de Bonald, de las que poseía en su biblioteca de Grateloup un ejemplar editado en Le Clère en 1818 (Hallet-Barbillion: *Choix de notes inédites de Maine de Biran*, págs. 36-61, en particular págs. 41 y 43).

Bonald hace proceder el pensamiento del lenguaje como de un don primitivo de Dios, cuando el lenguaje supone que se ha dado previamente un sentido a la palabra *es*, lo que los animales no pueden hacer, y que su *esencia*, como la denomina Bonald (*Recherches*, pág. 169. Nota de Biran, pág. 43), no fue *transmitida* a la manera como la vida es transmitida a cada individuo, sino que está fundada en la estructura misma del espíritu humano y es propia de cada espíritu individual, porque, observa Biran, "lo *necesario* es innato y no transmitido" y "lo que es universal no puede ser adquirido". ¿Por qué hacer depender la presencia de las ideas en el espíritu de signos arbitrarios, completamente exteriores, recibidos u oídos de fuera? Es verdad que Bonald pretende salvar los derechos del espíritu, y los salvaguarda en buena medida, como lo demostró muy bien Leopoldo Eulogio Palacios (*El platonismo empírico de Louis de Bonald*, Madrid, 1954. Alain Guy: *Philosophes espagnols*, Privat, 1956, I, 320), haciendo notar que los signos sensibles son necesarios para dar un cuerpo a las ideas universales, que en este sentido la palabra es un don de Dios, y que, transmitida y desenvuelta por la sociedad, no hace más que seguir la ley asignada por Dios. De igual manera, hace del hombre un ser no simplemente social, sino espiritual, diciendo que "el hombre es una inteligencia servida por órganos", que "la inteligencia o el alma es el poder y los órganos son los ministros" (*Recherches*, págs. 299, 306, 314). Pero, observa Biran (Hallet-Barbillion, págs. 51 y 52), "ministros con frecuencia rebeldes o que hacen todo por sí mismos, como en un gobierno representativo en el que el poder real es neutro"; sujetos demasiado independientes, que las más de las veces no sirven, sino que mandan, y de los que sería más justo decir que la inteligencia se sirve de ellos (en el sentido de *utor)* mejor que afirmar que ellos la sirven (en el sentido de *servire)*. A decir verdad, "el problema del origen del lenguaje es el mismo que el del origen de la personalidad. Es estudiando al hombre interior como se encontrará el origen del lenguaje, y el hombre interior no es otro que el hombre moral" (Hallet-Barbillion, pág. 57). Decir con Fontenelle que una verdad es conocida cuando es nombrada y concluir de ello que "porque nombramos a Dios, Dios es" (*Recherches*, pág. 414. Notas de Biran sobre este pasaje, pág. 57), es confundir lo posible con lo real, porque la verdad no es el ser; es emplear equívocamente la palabra *existencia* y desconocer "la existencia real, absoluta, fuera del sujeto pensante". Así, para tomar la cuestión en su conjunto, como lo hace la *Defensa de la filosofía*, hemos de decir que Bonald cometió el error de no mostrar con suficiente profundidad *cómo*, en la base de la sociedad, de la tradición, del poder, de la palabra, se encuentra el Espíritu, Dios mismo, y cómo se verifica la comunicación de este Espíritu con nuestro espíritu. Sin lo cual se corre el riesgo de renunciar a la razón para someterla a una autoridad exterior, a una palabra que, aunque fuese la de Dios mismo, nos resultaría extraña.

Biran no desconoce en modo alguno la pasividad del conocimiento superior; pero se trata de una pasividad conquistada, que es el fruto de una actividad interior a la que se ha tendido por un esfuerzo supremo para renunciarse, y para recibir el don, darle un sentido y poder entenderlo (porque hay que escuchar a Dios para entenderlo). El lenguaje, natural o revelado, es también más difícil de entender que de inventar, y en los dos casos se necesita una gracia, pero igualmente un *yo* que responda a ella.

Biran dirige los mismos reproches, y todavía con más fuerza, al que llama "el joven profesor Cousin de cabeza demasiado ardiente" (*Journal* del 15 de enero de 1821), hombre de imaginación brillante, pero extraño a la meditación, espíritu sistemático que no siente ni el amor, ni la necesidad, ni el sentimiento de lo verdadero, que solo tiene necesidad de actuar o de producir efectos hacia fuera, y que quiso establecer la autoridad de la que él se hace ministro, la palabra de la que él se hace el primer órgano, como la condición suficiente de todo nuestro pensamiento y de toda nuestra ciencia. Había dado esperanzas a la verdadera filosofía (anota Biran) concibiendo el proyecto de fundar la metafísica en la psicología, pero buscando el paso de lo subjetivo a lo objetivo, del *yo* a Dios, abandona la personalidad, mientras que Biran, por el contrario, extiende al objeto lo que percibe primitivamente en el sujeto *yo*.

(*147) *La concepción trinitaria del universo.*—Esta concepción trinitaria del universo y de las cosas, en su estructura íntima y en su inteligibilidad, era por entonces una concepción corriente. Es ella, sobre todo, la que gobierna, como hemos visto, toda la dialéctica y todo el pensamiento de Hegel, pero en un plano mucho más sistemático, y según un espíritu completamente diferente a aquel que anima a los teólogos y pensadores católicos, los cuales, con San Agustín, Santo Tomás, Bossuet, ven en el mundo una *imagen* de la Trinidad, pero nada más. Como escribía el padre Lacordaire a M. Nicolas, autor de los *Estudios filosóficos sobre el cristianismo* (carta citada en el prólogo a los *Etudes sur les trois mondes considérés dans leurs rapports avec la Très sainte Trinité*, obra póstuma de M. E. Tocchi, miembro de la Academia de Marsella, publicada en Pélagaud, 1859, pág. XIV): "Lejos de repugnar a la razón (este gran misterio), es, de entre todos, el mejor iluminado y confirmado por las analogías del orden natural. Como todo ha sido hecho sobre el tipo interior que Dios veía en sí mismo, era imposible que el mundo, y el alma humana en particular, no contuviesen en su manera de ser y en sus operaciones algunos vestigios del modo supremo de la existencia divina. La Trinidad, en lugar de ocultar la idea de Dios, nos hace sensibles en un cierto grado su respiración íntima, el flujo y el reflujo coeternos que constituyen su inmutable movimiento y la falta de egoísmo de su infinita felicidad. Nos explica por qué Dios no tiene necesidad de buscar una ocupación en la creación y el gobierno del universo; por qué la vida y la sociedad son una sola y la misma cosa; por qué la familia, formada por vía de generación y de paternidad, es el principio de todas las relaciones sociales. Nos hace ahondar hasta la raíz de esas misteriosas combinaciones de unidad y de pluralidad, de igualdad y de jerarquía, que se encuentran en todos los planos de la creación. La ciencia descubrió y descubrirá sin cesar nuevos puntos de vista en esta oscuridad de inmensa claridad. Vosotros mismos habéis terminado por confesar que todo pueblo que no conoció la Trinidad, mal pudo conocer a Dios."

(*148) *La filosofía del sentido común.*—La filosofía del sentido común reviste en Balmes un carácter original y, no obstante ciertas analogías, se

distingue claramente, no solo de la teoría menaisiana del consentimiento universal, sino también de la doctrina profesada por Thomas Reid (1710-1796). Este, como antes de él el padre Buffier en su *Tratado de las verdades primeras* (1717), y después de él, Dugald Stewart (1753-1828) en sus *Elementos de la filosofía del espíritu* (editados por Hamilton y traducidos al francés por Jouffroy), niega que tengamos solamente conocimientos por idea, y afirma que tenemos una percepción inmediata de los objetos que existen fuera de nosotros como de las leyes fundamentales de la creencia *(Inquiry on the principles of common sense,* Edimburgo, 1764. *Essays on the intellectual powers of man,* 1785-1788, traducidos por Jouffroy, 1828-1836). Para Balmes *(Filosofía fundamental,* 1846, trad. fr., 1852, lib. I, cap. XXXII, §§ 313-17), el *sentimiento común* implica: 1.º, a diferencia de lo que dice Reid *(Essays,* VI, 2), una *receptividad* del espíritu que se somete a una ley o necesidad instintiva que no puede rechazar; 2.º, una inclinación natural, universal e irresistible, que se refiere a un *orden objetivo* exclusivo de todo lo que es puramente individual. Dialéctica que parte, como lo mostró Juan Zaragüeta *(Balmes,* Madrid, 1945), de una desilusión especulativa (véase la primera de las *Cartas a un escéptico,* 1841) y lleva a la constitución del *Criterio* (1845). Cf. Ramón Roquer: *El sentido común,* Barcelona, 1943.

(*149) *La unidad del pensamiento de Augusto Comte.*—La unidad del pensamiento de Augusto Comte es profesada por todos los positivistas ortodoxos, basándose en el hecho de que reprodujo en 1854, al final del *Sistema de política positiva,* seis opúsculos que datan de 1819 a 1828. Es igualmente admitida por el padre Gruber: *Auguste Comte, fondateur du positivisme,* trad. fr., Lethielleux, 1892; por L. Lévy-Bruhl: *La philosophie d'Auguste Comte,* Alcan, 1900; por Georges Dumas: *La psychologie de deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte,* Alcan, 1905; por E. Boutroux: *Science et religion,* Flammarion, 1908; por V. Delbos: *La philosophie française,* Plon, 1919; por E. Gilson: *La spécificité de la philosophie d'après Auguste Comte,* Actas del Congreso de filosofía de 1922; por Ch. Blondel: *Introduction à la psychologie collective,* Colin, 1928; por Devolvé: *Réflexions sur la pensée comtienne,* Alcan, 1932, y por Jean Lacroix: *La sociologie d'Auguste Comte,* P. U. F., 1956, pág. 72. El parecer de Gouhier *(La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* t. I, Vrin, 1933, págs. 18 y sgs.) es semejante, aunque con ciertas reservas; ve en la Religión de la Humanidad, presagiada en las *Consideraciones sobre el poder espiritual* de 1826, una supervivencia de la época revolucionaria, del culto a la Razón (noviembre de 1793), del culto al Ser supremo (1794), de la Teofilantropía (1796-1799), al ser la Revolución, en opinión de Michelet *(Historia de la Revolución,* introducción de 1868. Cf. A. Mathiez: *Les origines des cultes révolutionnaires,* Rieder, 1904), ella misma una Iglesia, y la doctrina de Comte la respuesta religiosa a un problema religioso planteado por la Revolución, que le transmite Saint-Simon. Añadiremos que encontraba los elementos de esta respuesta en su primera educación católica, y que tomó más claramente y con más precisión conciencia de ello cuando Clotilde de Vaux le descubrió un mundo que le hizo pasar del conocimiento al *amor* y al *servicio* de la Humanidad, porque es entonces, dice, cuando "el positivismo religioso comenzó

realmente", lo que le permitió "hacer suceder activamente la carrera de San Pablo a la de Aristóteles" (véase sobre todo en el *Testament,* pág. 146, así como la 5.ª a Santa Clotilde, págs. 288 y sgs., la carta 32 a Clotilde del 5 de agosto de 1845. Cf. una carta a Valat del 25 de diciembre de 1824).

(*150) *Sobre el empleo de las palabras positivo y positivismo.*—Véase las observaciones del *Vocabulario de la filosofía* de André Lalande, *sub verbis.*

Saint-Simon emplea la palabra *positivo* a partir de 1808 en su *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX,* cuando, valorando la sagacidad de Descartes, no puede por menos de alabarle por haber "presentido que la filosofía positiva se dividía en dos partes igualmente importantes, la física de los cuerpos brutos y la física de los cuerpos organizados" *(Œuvres choisies,* Bruselas, 1859, t. I, pág. 198). Pero, como lo hace notar Littré, que utiliza estos textos en su libro sobre *Auguste Comte et la philosophie positive* (1863), pág. 31 (cf. pág. 83), fue solamente para designar el conjunto de la ciencia con un nombre genérico. Augusto Comte recoge el término en el opúsculo inserto en 1822 en el *Catecismo de los industriales* de Saint-Simon. Pero únicamente en los opúsculos de 1825 y 1826, insertos en el *Productor,* le da el sentido especial que caracteriza su filosofía. Hemos dado ya una explicación en las págs. 251-53 sobre los antecedentes de este sentido y sobre las objeciones que suscita.

En cuanto al nombre de positivismo, Elie Halévy encuentra el primer ejemplo en el escrito *Sobre la religión saint-simoniana.* A los alumnos de la Escuela politécnica. Resumen de la *Exposition de la doctrine,* segundo año (1830), pág. 3: "Este método es el verdadero método científico; gracias a su empleo, subordinado por lo demás a la existencia de una concepción general, una ciencia toma el carácter de exactitud y de *positivismo* que parece atribuirse hoy día exclusivamente al empleo de las balanzas o de las tablas de logaritmos." Augusto Comte, por su parte, se felicita de lo que le manifiesta "nuestro joven colega, M. Bain, sobre las inmediatas posibilidades del *positivismo* en Escocia"; y añade: "Con respecto a esta indispensable expresión, espontáneamente presentada a cada uno de nosotros, ¿sabéis acaso que nuestra común filosofía es verdaderamente la única que se designa, en el uso universal, por una denominación dogmática, sin tomar nombre alguno de autor, como se ha hecho siempre hasta aquí desde el platonismo hasta el fourierismo?" Pero Fourier da al término un valor peyorativo: "Durante mucho tiempo—escribe *(La fausse industrie,* 1835, t. I, pág. 409)—la moral predicó el desprecio de las riquezas pérfidas: el siglo XIX se entregó por entero al agiotaje y a la sed del oro... He aquí el dichoso fruto de nuestro progreso, tanto en racionalismo como en *positivismo.*"

(*151) *Saint-Simon, el "industrialismo" y el socialismo.*—"Excitador", o mejor "revelador" de ideas nuevas, con apariencia de iniciador y de profeta, el hombre del que sus fieles hicieron un mesías, Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), estaba emparentado con la familia del famoso duque autor de las *Memorias;* se vanagloriaba de descender de Carlomagno, y, a pesar de lo que diga Maxime Leroy, que protesta

contra una apelación que zahiere la "laicidad" de su héroe *(La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon,* Grasset, 1925, págs. 278-83, Bolet. Soc. fr. de filos., enero de 1925, págs. 5-8), se juzgaba investido de una misión: "Estoy convencido—escribía en el *Nuevo cristianismo,* 1825 *(Œuvres choisies,* III, 379)—de que yo mismo realizo una misión divina." Y también: "Príncipes, escuchad la voz de Dios que os habla por mi boca" (III, 382. Cf. *Sistema industrial,* 1.ª p., 1821, *Œuvres,* XXI, 122). Esta misión es la que da un sentido a todas las aventuras a las que se lanza, a todos los puntos de vista que enuncia y abandona poco después, a todos los proyectos grandiosos que forja para la gran obra de la reconstrucción científica, social, política y religiosa y para el advenimiento de un poder espiritual capaz de realizarla. Fue en la primavera de 1794, en una prisión de París, cuando su gran idea tomó cuerpo. En la epístola dedicatoria de su *Nueva enciclopedia,* que dirige a su sobrino Victor de Saint-Simon en 1810 con la intención de "empujarlo a lo grande" y de mantener su alma "siempre exaltada", declara *(Œuvres,* XV, 101): "En el momento más cruel de la Revolución y durante una noche de mi detención en el Luxemburgo, Carlomagno se me apareció y me dijo: Desde que el mundo existe, ninguna familia gozó del honor de producir un héroe y un filósofo de primera línea; este honor estaba reservado a mi casa. Hijo mío, tus éxitos como filósofo igualarán a los que yo obtuve como militar y como político, y desapareció." En 1798 había puesto manos a la obra. Por entonces escribe *(Historia de mi vida,* prólogo de las Cartas al Bureau des longitudes, 1808. *Œuvres,* XV, 68): "Concebí el proyecto de actuar de una manera directa sobre la moral de la humanidad, de hacer dar un paso general a la ciencia", y precisa, "de abrir una nueva carrera a la inteligencia humana, la carrera físico-política". Se inspira para esto en los puntos de vista de un médico poco conocido, el doctor Burdin (autor del *Curso de estudios médicos,* 1803, junto con un *Discurso preliminar* sobre la necesidad de constituir una física del hombre. Cf. Gouhier, II, 180 y sgs.). Este le enseñó que todas las ciencias, de conjeturales que eran primeramente, se convirtieron en positivas cuando se apoyaron en hechos verificados; el gran Orden de las cosas las indujo a todas a dar este paso, primero a la astronomía, luego a la química; ahora le toca el turno a la fisiología, que está destinada a fundamentar la medicina, la moral y la política, no siendo la filosofía otra cosa que la ciencia general o síntesis de las ciencias particulares (Cf. de Saint-Simon, la *Memoria sobre la ciencia del hombre,* 1813. *Œuvres choisies,* II, 20-35). En cuanto a "la idea más capital" que debe presidir todos estos trabajos, Saint-Simon la expone en su primer escrito, *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos* (1802-1803), y también en su *Trabajo sobre la gravitación universal* (1813), donde escribe: "¿No es ser espiritualista extraer del ser Dios la idea ley?" *(Œuvres choisies,* II, 239). Consiste en poner la ley de Newton generalizada en el lugar de Dios como principio del gobierno del universo—lo que divertía mucho a Napoleón—y en confiar la dirección de la humanidad a un "Consejo de Newton", órgano supremo de un nuevo poder espiritual, "encargado de hacer comprender los efectos de la gravitación universal"; porque esta ley es, dice Saint-Simon, "la ley única a la que he sometido el universo", y de ella deben ser deducidas las leyes de todos los fenómenos morales, así como de todos los fenómenos físicos, y, finalmente, las de la organización social, objeto primitivo y esencial de la investigación. Así será elaborado el "fisicismo", que será la religión del futuro, quedando el deísmo, es decir, el catolicismo, para las clases ignorantes (porque se necesita una religión para el pueblo) hasta el día en que se haga realidad el "nuevo cristianismo", que no retendrá del antiguo más que el principio sobre el cual debe regularse la reorganización de la sociedad: "Amaos y ayudaos los unos a los otros" *(Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX,* 1808. *Œuvres choisies,* I, 214-15. Epígrafe del *Sistema industrial).*

La preocupación social llevó a Saint-Simon a conceder una parte creciente al *Sistema industrial* (1821) en el establecimiento del nuevo orden de cosas. En el tomo I de *l'Industrie,* colección publicada a partir de diciembre de 1816, a la que el programa de abril de 1817 daba como divisa "Todo por la industria, todo para ella", y que subvencionaba el banquero Laffitte, Augustin Thierry, entonces secretario, "alumno" e "hijo adoptivo" de Saint-Simon, que al estudiar las *Relaciones entre las naciones,* escribe: "Una nación no es otra cosa que una gran sociedad industrial" *(Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* t. XVIII, De las naciones, cap. VII, págs. 68-69). *El industrialismo* dirá a partir de 1824 Saint-Simon, que lo opone al *liberalismo,* garantiza la libertad de cada uno y la de todos, libertad del ciudadano y libertad del productor, siendo la producción el verdadero fin de la sociedad *(Industrie,* t. III, cuaderno, I, 20 de marzo de 1824, pág. 165); solo él puede asegurar la paz a la humanidad fundando una "clase de intereses" sobre la que se fundarán a su vez un "orden de sentimientos" y la mayor felicidad de los hombres en el terreno moral.—*Socialismo,* se ha dicho. Saint-Simon ignora esta palabra, pero los saint-simonianos, y Pierre Leroux el primero de entre ellos, no tendrán dificultad en sacar la cosa de sus consideraciones sobre la fraternidad de los hombres que deben verse a sí mismos como obreros de un mismo taller, y sobre el deseo de mejorar la existencia física y moral de la clase más numerosa *(Lettres d'un habitant de Genève,* pág. 61. *Du système industriel,* XXI, 167; XXIII, 81. Cuaderno 4.º del *Catéchisme des industriels).* Pierre Leroux reivindica la paternidad de la palabra en su artículo "Del individualismo y del socialismo", reimpreso en sus *Œuvres,* I, 376, recordando que lo emplea en el sentido preciso de "doctrina que subordina el individuo a la sociedad" en la *Revue encyclopédique* de noviembre de 1833, t. LX, pág. 116. Esta palabra se encuentra ya en un artículo de Joncières sobre *Las hojas de otoño* de Victor Hugo, publicado en *Le globe,* diario de la religión saint-simoniana, del 13 de febrero de 1832; y era de uso corriente en Inglaterra en la *Association of all classes of nation,* fundada por Robert Owen en 1835. Por lo demás, Pierre Leroux en las notas añadidas a su artículo en 1847 y 1850, y Paul Reyboux en la 7.ª ed. de sus estudios sobre los *Socialistas modernos,* que habían contribuido a popularizar el término en Francia, protestan contra el abuso que se ha hecho de él y rechazan el "socialismo absoluto". Sea lo que fuere, Saint-Simon, en su *Llamamiento a los filántropos* de 1821, estima que la filantropía marcará una etapa hacia el "nuevo cristianismo".

Sobre el desenvolvimiento de la gran industria en Francia y el empleo del término "industria" en esta época, véase el artículo de Paul Harsin, en *Annales d'histoire économique et sociale,* 1930, págs. 235-44, y H. Gouhier:

La jeunesse d'Auguste Comte, t. III, págs. 31 y sgs. Sobre el origen y el sentido primitivo del término socialismo, el Vocabulario de Lalande, sub v°, observaciones y apéndice.

(*152) *El llamamiento de Comte a los jesuitas.*—Según los documentos publicados por P. Laffitte en la *Revue occidentale* del 1 de julio de 1836, y reproducidos por el padre Laberthonnière en apéndice de su libro *Positivisme et catholicisme. A propos de l'Action française*, Bloud, 1911, páginas 400-22, Augusto Comte había pedido, el martes 8 Shakespeare 68 (17 de septiembre de 1856), por intermedio de M. Lonchampt, a Alfred Sabatier en Génova, que se entrevistase en Roma con el general de los jesuitas, que "constituye el verdadero jefe del catolicismo", a fin de organizar la alianza religiosa cuyo proyecto había concebido al escribir su *Llamamiento a los conservadores* (agosto de 1855). En efecto, el fundador de la *Sociedad positivista* se proponía escribir, una vez que hubiese publicado los cuatro volúmenes de la *Síntesis subjetiva* (de los que apareció uno solo, ya que Comte murió el 5 de septiembre de 1857), un *Llamamiento a los ignacianos.* En este llamamiento "invitaré—dice—a su general a proclamarse jefe espiritual de los católicos, declarando al Papa príncipe-obispo de Roma", y a venir a residir a París, "donde le garantizaré en nombre de los verdaderos republicanos una plena libertad de acción social", a fin de trabajar, en "la metrópoli humana", por la "regeneración occidental, en la que el positivismo y el catolicismo entrarán directamente en concurrencia decisiva para su ascendiente espiritual, eliminando, de común acuerdo, el protestantismo, el deísmo y el escepticismo, los tres grados de la enfermedad moderna"; porque, añade, "los positivistas y los católicos pueden ya ponerse de acuerdo dignamente a fin de obligar, en nombre de la razón y de la moral, a todos los que creen en Dios a hacerse católicos y a todos los que no creen en él a hacerse positivistas...". A lo que se le respondió por el padre Rubillon—"con bastante ignorancia probablemente—replica Comte el 6 de marzo de 1857—como para no darse cuenta siquiera que Ignacio de Loyola supera, en todos los aspectos, a su Jesucristo"—: "Somos pobres religiosos extraños a la política. En moral, predicamos la ley y el nombre de Jesucristo y la fe católica; nos es imposible entrar en una liga que no tiene por fin directo el triunfo del nombre de Jesús. Sabemos que el orden europeo puede ser turbado, pero no podemos hacer otra cosa que confesar el nombre de Jesús y hacernos matar por él. Somos muy sensibles a los sentimientos que usted manifiesta hacia nosotros, pero no podemos aceptar ninguna alianza con usted. Seamos amigos y actuemos cada uno por nuestro lado." (Respuesta transmitida por A. Sabatier el 1 Aristóteles 69, 26 de febrero de 1857.) Por otra parte, Littré, que censuraba vivamente el "error" de M. Comte y su confianza en los pretendidos "conservadores" preocupados sobre todo por el orden moral, nos da a conocer que su maestro, después del fracaso de su esfuerzo por instituir la "santa liga" que se proponía reanudar con los católicos americanos y con la ayuda de las "simpatías femeninas" (2 de abril de 1857), remitió un ejemplar de su Catecismo positivista al general de los jesuitas con esta dedicatoria: "A M. Bex, general de los jesuitas, ofrecido por el autor, Augusto Comte. París, 10 Aristóteles 1869" (7 de marzo de 1857)

(*La philosophie positive*, revista dirigida por E. Littré y G. Wyrouboff, vol. XII, 1874, pág. 313).

(*153) *El idealismo de Proudhon.*—El libro de Proudhon: *La justicia en la Revolución y en la Iglesia* (De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise, 1858, 2.ª ed., Bruselas, 1865) se inspira en un idealismo que es contrario al materialismo marxista, pero rechaza igualmente el sistema de la trascendencia, que consiste en colocar fuera del hombre el sujeto o autor del derecho, para adherirse, conforme al espíritu de la Revolución, a una inmanencia que elimina de la moral misma lo absoluto individual, lo mismo que todas las abstracciones metafísicas. Pretende aplicar al hombre y a las cosas humanas el relativismo que no es, a sus ojos, más que una forma de la justicia, esencia de la sociedad y del alma humana; y reprocha a Comte, como también a Spinoza, a Rousseau, a Kant, a los espiritualistas y a los socialistas, el haber permanecido aferrados al sistema de la trascendencia, propio de la Iglesia católica, del que estas doctrinas no se diferencian más que por una claridad menos grande. Requiere a Napoleón III para que diga "con qué espiritual pretende sustituir el espiritualismo católico" (ed. Guy-Grand, pág. 239). Sobre este autor (1809-1865), véase los libros de Daniel Halévy (Stock, 1948); de Dolléans (Gallimard, 1948); Maxime Leroy: *Histoire des idées sociales en France d'Auguste Comte à Proudhon* (Gallimard, 1954), y la edición de sus obras por G. Bouglé y Henry Moysset, 1923 y sgs.

(*154) *La crítica del positivismo por Claude Bernard.*—El gran fundador de la ciencia experimental, Claude Bernard, esbozó una crítica decisiva del positivismo en un cuaderno manuscrito de 1856, que contiene notas y reflexiones sobre el *Manual de la historia de la filosofía* de Tennemann (trad. al. por Victor Cousin) y sobre la primera lección del *Curso de filosofía positiva*, que nosotros hemos publicado, con un prólogo de Justin Godart, en Boivin en 1937 (2.ª ed. en Hatier-Boivin, 1954). Comentando la ley de los tres estados, escribe que hay efectivamente en el hombre tres facultades, las de creer, razonar y experimentar, a las que se refieren tres disciplinas: la religión, la filosofía y la ciencia; la primera directamente relacionada con el alma, el sentimiento y el corazón, y las otras dos con el espíritu, la razón y la cabeza. Su idea fundamental es que resulta necesario delimitar claramente sus dominios, pero que es desconocer la naturaleza humana tratar de reducirlas como intentó vanamente Comte: "Estas tres cosas—dice—se desenvuelven, pero no se reemplazan"; "no podrían destruirse una a otra"; por el contrario, "se depuran y se perfeccionan una por otra" (§§ 1, 16, 44). Hay que llegar, pues, a *separar* rigurosamente la ciencia y la religión, lo mismo que se separaron en la sucesión de los tiempos la filosofía y la religión, pero sin querer *destruir* la religión y la filosofía. El estado positivo no podrá anular el estado teológico; se separarán, eso es todo. Cuantas veces queramos remontar a las causas primeras y finales (y es inevitable que tratemos de hacerlo), tendremos que entrar en el estado teológico (sobre Comte, § 44); no podemos suprimir la filosofía ni la religión, tanto en derecho como de hecho. Los que niegan la metafísica y pretenden atenerse a lo positivo, hacen también metafísica. Tampoco el razonamiento destruye la creencia; no

hace más que llevarla sobre otro objeto: "Así, hoy día, gentes que enrojecerían de creer en la Eucaristía, creen, sin embargo, en las mesas giratorias... Es necesario, en una palabra, que el hombre crea siempre en algo sobrenatural. Que se le designe unas veces con el nombre de *Dios*, otras con el de *humanidad*, siempre se trata de lo mismo" (§ 15). "La religión de Comte es tan mística y más absurda que las otras" (§ 49).—¿De dónde proviene esto? Hay que partir del hecho de que "el hombre está hecho para la búsqueda de la verdad o mejor para el conocimiento de lo que no sabe" (§§ 59, 15 y 20, donde cita a Pascal), y se ve así llevado naturalmente a buscar las causas primeras y finales (§ 49). La ciencia que contraría este deseo (§ 44), no puede romperlo; y recibe ella misma su impulso: pide al hombre que renuncie a alcanzar el *comienzo* y el *fin* de las cosas para limitarse a estudiar el *medio*, único accesible a la experiencia; pero no puede impedir que el comienzo y el fin continúen atormentándonos (§ 49); y, por otra parte, apunta a ellos cada vez más a través de la serie de las causas segundas (§§ 59, 19 y 20). Igualmente, no es la cabeza, sino el corazón, el que rige el mundo (§ 44): "Es el lado sentimental el lado fundamental del hombre" (§ 49); el reino del racionalismo puro, que atrofia el corazón a expensas de la cabeza, haría del hombre un monstruo moral (§ 48). Así, más fundamental que la ciencia, salida, por otra parte, de una creencia (hipótesis) que aboca a otra creencia (teoría), es la religión, que descansa en los sentimientos eternos de la humanidad (§ 49), y la aspiración del alma a lo infinito, que no puede suprimirse ni cambiarse, y que, además, tiene un fundamento en la realidad, porque "la idea de la inmortalidad del alma es una idea experimental" (§ 40, 4.°); solo la caridad, el cristianismo, puede someter al hombre a la ley y fundamentar la civilización (§§ 59, 12 y 13. Cf. § 56); y añádase, la gracia, sin la cual no se puede cambiar al hombre (§ 14).

CAP. X.—LA ELABORACIÓN DE LO POSITIVO EN LAS CIENCIAS, EN HISTORIA, EN TEOLOGÍA

155. El positivismo religioso en la América latina.—156. La escuela sociológica de Durkheim y el sociologismo.—157. La clasificación de los fenómenos psicológicos por Ampère.—158. La evolución de la historia en el siglo XX.—159. La noción spenceriana de la evolución.—160. La vida de Newman.—161. La idea según Newman.—162. El personalismo de Newman.—163. El principio de la degradación de la energía de Carnot-Clausius.—164. Los primeros trabajos de Pasteur sobre la disimetría molecular.—165. La disimetría molecular y la materia inerte.—166. El neopositivismo de la Escuela de Viena. 166 *bis*. El desenvolvimiento de la etiología histórica.

(*155) *El positivismo religioso en la América latina.*—Por los años de 1920 a 1924 recibía yo regularmente escritos sobre la "Religión de la Humanidad" y cartas del chileno Juan Enrique Lagarrigue, de Santiago, señalando el acuerdo de mis ideas con las de Augusto Comte, y particularmente con la idea de que la ley esencial de la historia consiste en que el hombre se hace religioso cada vez más, con la única reserva—que, a decir verdad, lo encierra todo—de la "inmortalidad objetiva", cuya creencia me reprochaba, y que, declaraba perentoriamente (el 1 San Pablo 70, 20 de mayo de 1924), "no podría concordar con el positivismo. Pertenece al orden sobrenatural que apareció antes de la concepción científica de la

astronomía. Propiamente hablando, como declaró el mismo Augusto Comte, el descubrimiento del doble movimiento de la Tierra eliminó el más allá teológico, que hubo de reemplazarlo por el más allá sociológico que hace converger nuestra vida entera en el servicio supremo de la Humanidad, lo que constituye un punto de inmensa trascendencia para la reforma espiritual que nuestro tiempo exige, y para la unificación religiosa del mundo, base indispensable de una sólida base internacional". Conocemos también el extraordinario éxito que el positivismo religioso tuvo en el Brasil, que adoptó como divisa la divisa de Augusto Comte: *Orden y progreso* (cf. Teixeira Mendès: *Auguste Comte, évolution originale. La parfaite continuité de cette évolution sans pareille, malgré les troubles profonds dus à la funeste liaison avec Saint-Simon,* Río de Janeiro (1913). Es interesante hacer notar que estos mismos países figuran hoy día entre los más abiertos al realismo católico y que en ninguna parte las obras en las que se encuentra expuesto alcanzaron más profundas resonancias.

(*156) *La escuela sociológica de Durkheim y el sociologismo.*—Emile Durkheim (1858-1917) es corrientemente considerado en Francia como el segundo fundador de la sociología; y de hecho dio, a comienzos de este siglo, un impulso considerable a su desenvolvimiento, no solamente por sus trabajos personales de una dialéctica vigorosa e incluso tajante, sino también por un ardor de convicción que suscitó en torno a él numerosas vocaciones por la autoridad que ejerció sobre sus alumnos y por el arte con el que supo organizar su trabajo en el equipo de su *Année sociologique.* Pero levantó también contra él vivas oposiciones al pretender darle la preeminencia sobre las demás ciencias del hombre (memorables son las discusiones que mantuvo con los historiadores) y pedirle la clave de los grandes problemas filosóficos, lo que hizo de él la encarnación misma de lo que se ha llamado el sociologismo.

Su persona y su plan mismo no dejan de guardar analogía con los de Augusto Comte. Era, él también, un espíritu sistemático, inclinado a la especulación, pero al mismo tiempo preocupado por la acción social, que consideraba asociadas la una a la otra, la primera porque le parecía la base necesaria de la segunda, que constituía a su vez, a sus ojos, su consecuencia natural. Pero las circunstancias habían cambiado: la Francia de su época no era ya la de la Restauración, en búsqueda de un orden nuevo que reemplazase el orden destruido por la Revolución francesa, sino la de Tercera República, todavía maltrecha por la derrota de 1870, y agitada, de una parte, por la cuestión social; de otra, por la disputa sobre la laicidad; y, por consiguiente, sus grandes problemas se centraban en la restauración del espíritu de disciplina que conciliase la autonomía cada vez más ásperamente reclamada por los individuos con la solidaridad creciente de una sociedad industrial, y en encontrar para la escuela laica fundada por Jules Ferry las bases de una enseñanza moral liberada de las creencias religiosas tradicionales. Había salido, como Comte, de la enseñanza superior, pero normaliano y de formación filosófica, y no politécnico de formación matemática; y, a diferencia de Comte, que no obtuvo nunca en su Escuela más que puestos subalternos, pudo acceder a altas funciones universitarias. En fin, como Comte, recibió en sus comienzos una educación profundamente religiosa; pero no era la de la Iglesia cató-

lica, era la de la comunidad israelita, en el seno de la cual estaba destinado, en principio, a la condición de rabino. Y si, disciplinando severamente una sensibilidad que era, sin embargo, muy viva, no soñó nunca, como Comte, con fundar una religión nueva, al menos (y en esto se distinguía de la mayor parte de los apóstoles de la laicidad) no dejó nunca de creer en la necesidad vital del espíritu religioso, cuyo alimento y objeto naturales, lo mismo que Comte, aunque en una forma diferente, encontraba en la sociedad.

Su doctrina, al igual que la de Comte, pero en menor grado, evolucionó sensiblemente, sin dejar por ello de perder el hilo de su inspiración primera. En su tesis, *La división del trabajo social,* y también en *El suicidio,* pone el acento en el hecho de la solidaridad, apareciéndosele la transformación por la división del trabajo como la ley principal de la evolución social; y busca la clave de esta transformación en las variaciones de volumen y de densidad (no solamente numérica, es verdad, sino también moral) de la población, es decir, en lo que él llama el medio social interno. Sin desconocer los aspectos psicológicos de la vida social (así, p. ej., la reacción colectiva que suscita el acto delictivo), hace recaer su atención en su sustrato material, geográfico y demográfico, y define con el nombre de morfología social una disciplina cuyo estudio enlaza con el de la sociología. Pero, a partir del célebre artículo de 1898: *Representaciones individuales y representaciones colectivas* (paradójicamente inspirado, al parecer, por *Matière et mémoire* de Bergson), se aplica con preferencia a la sociología moral, a la sociología religiosa y a la sociología del conocimiento. La noción capital, para él, es por entonces la de la conciencia, o más exactamente la de las representaciones colectivas, que, sin duda, no tienen existencia fuera de las conciencias individuales, pero que no por esto dejan de ser menos trascendentes a ellas, y que nacen de su aproximación por la virtud creadora de la síntesis; busca en estas representaciones colectivas la fuente de todos los valores, sobre todo los valores morales y religiosos y la del pensamiento racional. Igualmente, sus puntos de vista filosóficos se afirman cada vez más; y su última obra, *Las formas elementales de la vida religiosa,* se termina en una teoría del conocimiento, con la que pretende conciliar, valiéndose de la sociología, el empirismo y el racionalismo tradicionales.

Pero esta inflexión progresiva de su pensamiento no debe hacer perder de vista las dos tesis fundamentales, desenvueltas en *Las reglas del método sociológico,* en las que permaneció muy firme y que constituyen en cierto modo sus dos centros de referencia. Una, que es su intuición principal, nacida, sin duda, como se ha dicho, de la experiencia de la tradición judía (cf. E. Gilson: *Le philosophe et la théologie,* A. Fayard, 1960, páginas 31-34), es su definición de los hechos sociales como un conjunto de maneras de pensar, de actuar y de sentir que se imponen a los individuos con una fuerza a la vez (interiormente) obligatoria y (exteriormente) apremiante, y que los elevan a la condición humana superponiendo a su naturaleza biológica una naturaleza social. La otra, que se expresa en la famosa regla de que *hay que tratar los hechos sociales como cosas,* es la convicción de que la sociología puede y debe ser constituida como ciencia sobre el modelo de las ciencias de la naturaleza. Por la primera afirma la especificidad de la sociología a la vez contra el organicismo, inspirado en H. Spencer y representado, en una forma por lo demás muy comprensiva, por A. Espinas, que tendía a colocarlo bajo la dependencia de la biología, y contra la psicología intermental, encarnada, a sus ojos, por la teoría de Gabriel Tarde, que buscaba su clave en el hecho fundamental de la imitación. Por la segunda se coloca en la línea recta del positivismo; y puede incluso pensarse que reduce su horizonte. Porque lleva el uno y la otra, con un rigor inflexible, a sus consecuencias más extremas. La noción comtiana del *consensus* social, que no podría, sin duda, resolverse en las existencias individuales, pero que no se realiza sin su concurso, era infinitamente más flexible y más matizada que la de la realidad social durkheimiana, que difiere de las realidades individuales como un cuerpo compuesto difiere en química de sus elementos constitutivos. El método propuesto por el *Curso de filosofía positiva* para la física social no estaba calcado sobre el de las ciencias físicas, como el de las *Reglas del método sociológico,* que busca su canon en los esquemas de Stuart Mill. En fin, y sobre todo, la calificación de los hechos sociales como cosas encierra una grave ambigüedad, porque es tomada unas veces en este sentido (seguramente válido) de que son dados al observador de tal suerte que deben ser observados, y no reconstruidos *a priori* o reducidos a la idea que se hacen de ellos sus actores, y otras en el sentido muy diferente (y que hace estallar la noción misma de las representaciones colectivas) de que deben ser estudiados y definidos desde fuera, abstracción hecha de la manera cómo son subjetivamente vividos. Los continuadores de Durkheim se vieron llevados, sin embargo, a suavizar considerablemente sus reglas; y su sobrino y más fiel asociado, Marcel Mauss (1872-1950), etnólogo de gran renombre, reintegró a la doctrina el elemento que ella había excluido al definir la noción del hecho social, una de cuyas dimensiones esenciales es la manera cómo es vivido por los miembros de la sociedad.

Mencionaremos, al lado de Durkheim, con el nombre de Mauss, el de Lucien Lévy-Bruhl, eminente historiador de la filosofía, que apareció como asociado suyo por su obra sobre *La moral y las ciencias de las costumbres,* y por su serie de trabajos sobre la mentalidad primitiva. Pero interesa hacer notar que, si los dos hombres estaban igualmente animados por el espíritu del positivismo, sus obras no dejan de hacer manifiesto un estilo muy diferente. Lévy-Bruhl era un espíritu esencialmente crítico, mientras que Durkheim era naturalmente dogmático. La explicación sociológica de la moral tiende en el primero a hacer aparecer la moral existente como un empirismo bastante burdo que trata de sustituir por un arte moral racional, fundado en la ciencia social, que diferirá de ella necesariamente de manera sensible, mientras que en el segundo tiende a presentarla como fundada en la estructura de la sociedad que la profesa, y, por consiguiente, como la única posible en la situación presente, excepción hecha de una puesta a punto que elimine sus supervivencias y aclare su evolución. Por otra parte, si Lévy-Bruhl rectificó, con admirable lealtad, en su rigor original, la concepción de la mentalidad primitiva, prelógica y mística, a la que va unido su nombre, lo hizo con una mentalidad muy extraña a la nuestra, mientras que Durkheim veía en las formas elementales de la vida religiosa la fuente primera de nuestro pensamiento racional.

Véase para las referencias la bibliografía del capítulo. (L. H.)

(*157) *La clasificación de los fenómenos psicológicos por Ampère.*— En la aplicación que hace de su principio a los hechos psicológicos (cartas de los días 26 de julio de 1812 y 5 de mayo de 1815 y fragmento relativo al conjunto de la correspondencia con Maine de Biran. *Œuvres de Biran,* t. VII, págs. 507, 545, 549-50), Ampère distingue, lo mismo que Biran, los fenómenos pasivos, o sistema sensitivo, y los fenómenos activos, a los que llama autopsia o emestesis. Pero para él, a diferencia de Maine de Biran, el *sistema sensitivo* es en el hombre, contrariamente a lo que pasa en el animal, un verdadero conocimiento de las modificaciones actuales, cuyas causas actúan sobre puntos diferentes del órgano nervioso y están coordinadas por yuxtaposición fortuita. El segundo sistema, el *sistema activo* de contuición autóptica, se añade a aquel como un conocimiento nuevo; no alcanza, sin duda, la realidad del *yo,* como piensa Maine de Biran, y no tiene todavía más que el valor de un fenómeno; pero deja el campo libre a un juicio sobre la permanencia del *yo* en el tiempo, porque aprehende la causalidad del *yo* en el esfuerzo muscular y nos permite atribuir al espíritu la fuerza, a las cosas exteriores las resistencias, génesis de la idea de materia. A estos dos sistemas se añaden otros dos, que son hechos posibles por el segundo: el *sistema comparativo,* que consiste en la formación de las ideas generales, de las semejanzas y de las clases; en suma, de las relaciones de coordinación inmediata, que nos son dadas en coordinación con las cosas que se compara (p. ej., lo grande y lo pequeño con el roble y la caña); en fin, en el grado más alto, el *juicio intuitivo,* que percibe las relaciones independientemente de los términos que enlazan. Estas relaciones o *vincula,* que nos introducen en el orden nouménico o real, la intuición las encuentra en los tres sistemas precedentes, pero mezcladas con los fenómenos, de los que las aísla; en el primero, la extensión; en el segundo, la causalidad; en el tercero, las relaciones de clasificación o analogías fundamentales.

(*158) *La evolución de la historia en el siglo XX.*—Los problemas que planteamos aquí fueron vivamente tratados a comienzos del siglo XX en las discusiones que pusieron en cuestión, no solamente la noción de causalidad histórica, sino también, si puede decirse así, la sustancia misma de la historia. Una doble controversia enfrentó en Francia, con los historiadores que la concebían como una simple reconstrucción del pasado en un cuadro cronológico, de una parte, a un grupo de pensadores que habían emprendido la tarea de renovar su concepción, y de otra parte, a los pioneros de la escuela sociológica.

Toda una escuela de historiadores, de inspiración positivista, pero aferrados a una concepción narrativa de su disciplina, cuya doctrina estaba expresa en la *Introducción a los estudios históricos* de Ch. V. Langlois y Ch. Seignobos (1897), habían pensado que la única manera de dar a estos estudios un carácter científico era la de dotarles de un método tan riguroso como el de las ciencias de la naturaleza, y habían terminado por considerar la historia como un proceso de conocimiento, definido por la crítica y aplicable tanto al estudio del presente como al del pasado, que asegura una reconstrucción tan exacta como sea posible, sobre la base de los documentos, de hechos singulares imposibles de conocer de una manera directa, que es necesario agrupar por períodos y encadenar en el tiempo. Los sociólogos de la escuela durkheimiana tenían que ser hostiles a esta concepción, que iba contra su tesis principal, de que los hechos humanos están regidos por leyes generales, de tal suerte que de lo que se trata no es de dar cuenta de ellos en su singularidad, sino, por el contrario, de descubrir su determinismo. Lo fueron tanto más cuanto que uno de sus corifeos tendía a negarles la existencia, afirmando que la sociología no era otra cosa que la historia social y esta un fragmento de la historia general, de la que no constituía más que un aspecto derivado y secundario (véase Ch. Seignobos: *La méthode historique appliquée aux sciences sociales,* Alcan, 1901). Y se vieron llevados así a considerar el espíritu histórico, tal como se presentaba a ellos, como un obstáculo al desenvolvimiento de la sociología, incluso a excluir toda colaboración entre las dos disciplinas (véase el art. de F. Simiand: "Méthode historique et science sociale", en la *Revue de synthèse historique,* 1903, t. VI, págs. 1-22 y 129-57, así como la respuesta de P. Mantoux: "Histoire et sociologie", en la misma revista, t. VII, págs. 121-40). Todo lo más, consentían en abandonar al historiador el residuo de su propia ciencia, a saber: las concordancias o accidentes; en suma, los acontecimientos que tienen lugar en la superficie de una realidad cuyos movimientos profundos pretendían analizar (cf., también en 1934, C. Bouglé, citado por Febvre: *Combats,* página 423, nota 1). Pero el desenvolvimiento de sus investigaciones no podía dejar de atenuar esta hostilidad, porque tenían necesidad de la historia para que les ofreciese los elementos de comparación indispensables a sus inducciones. Así, Durkheim terminó por escribir *(De la méthode dans les sciences,* t. I, Alcan, 1909, pág. 329) que la sociología era, "en gran parte, una especie de historia entendida de una cierta manera", e hizo incluso un uso discutible de ella, buscando, bajo la influencia de una concepción mecanicista del desenvolvimiento, la explicación de las instituciones en su origen (cf. *ibíd.,* págs. 326-29, y el postulado, en el que está fundada toda su teoría de la religión, de que todo lo esencial de un hecho se encuentra en sus orígenes).

Ahora bien: mientras que la sociología se veía obligada a abrirse a la historia, una evolución convergente se producía en los historiadores, que, bajo la influencia de los estudios sociológicos, pero también por el desenvolvimiento de su propia disciplina, se vieron forzados a conceder un lugar cada vez mayor a los fenómenos sociales. Un movimiento de pensamiento, cuyo iniciador fue un cartista, Paul Lacombe (1834-1919), autor de un libro, *La historia considerada como ciencia* (De l'histoire considérée comme science, Hachette, 1894), y el animador Henri Berr (1863-1954), fundador de la *Revue de synthèse historique* (1900) y de la colección *L'évolution de l'humanité,* vino a oponer a la historia de los acontecimientos, o historia-cuadro, calificada con el nombre de "historia historizante", una historia atenta a los datos geográficos, demográficos y étnicos, a la evolución de las técnicas y de las culturas y a las coyunturas más o menos duraderas, sin desdeñar por ello la parte debida a las contingencias y a los acontecimientos que todos estos datos condicionan, pero que actúan a su vez sobre ellos. En este movimiento se incluyen el historiador belga Henri Pirenne (1862-1935), Marc Bloch (1886-1944), autor de un libro famoso sobre *Los caracteres originales de la historia rural francesa* (1931), y Lucien Febvre (1878-1956). Véase los *Annales d'histoire économique et*

sociale, fundados en 1929 por M. Bloch y Lucien Febvre, y que se continuaron desde entonces con nombres diversos, así como la obra póstuma e inacabada de M. Bloch: *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien,* A. Colin, 1949, y L. Febvre, *Combats pour l'histoire,* A. Colin, 1953.

La historia fue renovada al mismo tiempo por una ampliación de sus fuentes gracias al progreso de las ciencias y de las técnicas que le ofrecieron medios de investigación nuevos, que permiten utilizar indicios y vestigios cada vez más variados, y también por una reflexión crítica sobre su objeto, sobre sus condiciones y sobre su alcance. Ha tenido, sobre todo, que renunciar a la ilusión de una objetividad ingenua, consistente en la puesta al día de hechos, dotados de una realidad sustancial, que habría de este modo, por decirlo así, que desempolvar de los archivos, reconociendo que no podía aprehender el pasado de una manera íntegra y que debía contentarse con abrir sobre él perspectivas determinadas en gran parte por los acontecimientos que lo siguieron y por los problemas que nos plantea el presente; los lazos de inteligibilidad son de doble sentido, y el presente ilumina el pasado lo mismo que el pasado ilumina el presente. Ahora bien: la historia tomó, al hacer esto, una conciencia más plena de su originalidad. Como dijo muy bien Lucien Febvre *(Combats pour l'histoire,* págs. 397 y 425-26), no es la ciencia del pasado, porque, como los hechos pasados no difieren de los hechos presentes por su naturaleza, sino solamente por la imposibilidad en que nos encontramos de percibirlos directamente, no sería entonces, según la concepción de Seignobos, más que un procedimiento de conocimiento. Es la ciencia de los cambios, o, mejor todavía, la "ciencia de los hombres en el tiempo", y por ello la de las sociedades reales y concretas y la de su devenir. Las leyes de estructura que los etnólogos (cf. Cl. Lévi-Strauss: *Anthropologie structurale,* Plon, 1958) tratan hoy de descubrir en la diversidad de estas sociedades (sobre el modelo de las que los lingüistas han puesto en evidencia bajo la diversidad de las lenguas), y cuya noción restaura la de la naturaleza humana, imprudentemente rechazada por el historicismo, no determinan más que su forma, sus condiciones de existencia y de supervivencia, y los límites de su variabilidad; no pueden dar cuenta de su existencia concreta, de sus transformaciones y de los fenómenos de crecimiento y de maduración que les son esenciales. Trazan solamente el campo de lo posible, como los cuadros en los que la sistemática hace entrar los seres vivos, pero que no podrían darnos la razón y la clave de su evolución. Y así el análisis estructural deja subsistir, con el dominio de la historia, el problema filosófico de la significación de la vida humana y el problema de la etiología histórica, sobre el que Cournot ha arrojado una viva luz (L. H.).

(*159) *La noción spenceriana de la evolución.*—Como lo señaló Elie Halévy, el término "evolución" se encuentra empleado desde 1849 en los *Études* de Philarète Chasles (pág. 260): "La situación real de las sociedades no es la *revolución,* es decir, la ruina; es la *evolución,* es decir, el desenvolvimiento de sus principios, la exteriorización de lo que llevan en su seno." Philarète Chasles había tomado probablemente la palabra y la idea del poeta y filósofo platónico Coleridge (1772-1832), y de Coleridge tomó también Herbert Spencer (1820-1903) su idea primera de la evolución

y del organismo social *(Autobiography,* I, 350), siendo la evolución, o el progreso, como lo dice en su *Estática social* (pág. 415. Cf. pág. 142), concebida como el desenvolvimiento insensible y continuo de las capacidades latentes del hombre bajo la acción de circunstancias favorables. Pero es solamente en 1854, en su ensayo titulado *Genesis of science,* cuando Spencer comienza a emplear el término con precisión, y en 1857 cuando ya se encuentra constituida su teoría de la evolución como paso de lo homogéneo a lo heterogéneo *(Progress, its law and causes,* abril de 1857. *Transcendant physiology,* octubre de 1857). De donde deriva la definición que da en sus *Primeros principios,* cap. XVII: "La evolución es una integración de materia y una disipación concomitante de movimiento, durante la cual la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente y durante la cual el movimiento retenido sufre una transformación paralela." En esta definición, como lo hace notar André Lalande *(Vocab. de la filos.,* v° Evolución. Cf. su libro sobre *L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution,* 1898; 2.ª ed., 1930: *Les illusions évolutionnistes,* en la que sustituye por el término de *asimilación* el de *disolución.* Cf. *Vocab. filos.,* v° Disolución), hay lugar para distinguir una primera parte, mecánica y cuantitativa, y una segunda parte, biológica y cualitativa. Esta segunda acepción es la que prevaleció sobre la primera en todas las obras de Spencer posteriores a los *Primeros principios.* Es también la que Höffding sostiene en su *Psicología* (1882, cap. III, § 12), donde define la evolución como la tendencia al desenvolvimiento de la individualidad, "pudiendo la individualización progresiva ser dada como la señal común de la evolución en todas sus formas"; lo que, añadiremos nosotros, no puede entenderse así más que de una evolución de naturaleza espiritual o suprafísica, puesto que la segunda ley de la termodinámica (principio de Carnot-Clausius) nos enseña que todas las transformaciones físicas irreversibles están caracterizadas por un progreso de la homogeneidad—y esto va demasiado lejos.

(*160) *La vida de Newman.*—Nacido en Londres el 21 de febrero de 1801, educado en la "religión de la Biblia" y en una piedad simple por una madre de ascendencia francesa casada con un banquero de la City; alumno de Ealing, luego de Trinity College en Oxford; elegido en 1822 *fellow* de Oriel College, ordenado de diácono en la Iglesia anglicana (1824), vicario en San Clemente, luego *tutor* de Oriel y párroco de Santa María en Oxford, publica con sus amigos Keble, Froude, Pusey, los *Tracts for the times* (1833-1839) y se convierte en el alma del movimiento tractariano, destinado a despertar la Iglesia de Inglaterra, y conocido con el nombre de Movimiento de Oxford (Thureau-Dangin: *La renaissance catholique en Angleterre,* 3 vols., Plon, 1899 y sgs.). Pero en 1839-1841 el progreso de su propia reflexión, el estudio que había consagrado a las herejías arrianas y semiarrianas, que pone en relación con la posición de los protestantes y de los anglicanos, la tormenta originada por su tract 90 arrojan, como él mismo cuenta en su *Apologia pro vita sua* (1865), una duda en su espíritu sobre la legitimidad de la *via media* en la que había creído ver la restauración del cristianismo de los primeros siglos, y que no se le aparece sino como una detención en el desenvolvimiento de la doctrina cristiana *(Ensayo* de 1845), y Roma como la

única heredera y la guardiana auténtica del depósito primitivo. Se retira a su ermita de Littlemore, cerca de Oxford (septiembre de 1843), y el 8 de octubre de 1845 es recibido por un pasionista en la Iglesia católica. Ordenado sacerdote después de una permanencia en Roma el 30 de mayo de 1847, funda, según la regla de San Felipe Neri, una Congregación del Oratorio en Gran Bretaña, donde el Papa Pío IX restablece en 1850 la jerarquía episcopal, y se instala en 1852 en el Oratorio de Edgbaston, en Birmingham, donde pasa el resto de sus días en una calma interior alterada por muchas pruebas. Es aquí donde, luego de haber sido creado cardenal el 12 de mayo de 1879 por León XIII, muere el 11 de agosto de 1890.

(*161) *La idea según Newman.*—Hablando de la idea, *idea,* en el sentido platónico de la palabra, Newman escribe: "Old principles reappear under new forms; it changes with them in order to remain the same. In a higher world it is otherwise; but here below to live is to change, and to be perfect is to have changed often" *(Essay,* pág. 39). De la *idea esencial* que preside todo desenvolvimiento verdadero, Newman observa que pertenece a esas "formas y tipos de creaciones divinas" que hemos de reconocer como "hechos" ("The forms and types of divine creations are not, strictly speaking, ascertainable; they are facts", *ibid.,* pág. 204). No pueden ser definidos ("Nadie puede definir un roble", pág. 204); pueden tan solo ser descritos. Pero puede conocerse su *existencia* y obtenerse una visión aproximada y, por lo demás, cierta de su *naturaleza,* poniendo en relación los múltiples aspectos bajo los cuales se presentan, y que, por su *convergencia* y su acuerdo complejo, nos revelan, a través de su diversidad, e incluso de sus contrariedades, la unidad y la identidad sustanciales de la *cosa* de la que son los *signos,* lo mismo que las vistas tomadas de un objeto, girando alrededor de él, o las sombras proyectadas por él, pueden, no obstante sus desproporciones aparentes, y si se tiene en cuenta el punto de perspectiva y la superficie de proyección, permitirnos reconstruir la forma del objeto mismo *(Essay,* págs. 32-33). Así, en el dominio de las opiniones humanas, el número y la diversidad de los proverbios en los que todos los pueblos de todos los tiempos expresaron el peligro del orgullo o de una prosperidad sin mezcla, revelan la existencia de una ley real que gobierna los asuntos humanos, mientras que fórmulas secas, monótonas y estereotipadas, como el grito "Grande es la Artemis de los efesios" *(Act.,* XIX, 28), denotan ideas que no se corresponden con nada real.—Sobre el conocimiento y demostración, o *monstration,* de lo real por una "acumulación de probabilidades diferentes" o la "convergencia de datos independientes" que responden a la estructura de lo real, cuya naturaleza e inmenso alcance comprendió Newman perfectamente, véase su *Gramática del asentimiento,* 2.ª p., cap. VIII, § 2; cap. X, § 2 (trad. fr., págs. 237, 258, 329). Cf. J. Chevalier: *Trois conférences d'Oxford,* págs. 64-67.

(*162) *El personalismo de Newman.*—Toda vida, lo mismo que la historia de una vida personal, dice Newman *(Historical sketches,* 1872, t. II, pág. 227), está presidida por "la idea de la unidad moral, de la identidad en el crecimiento y la continuidad de la persona", de la persona en relación directa con su Creador, Dios, de quien ella es una idea eterna, en quien ella conoce y lee por el corazón, a sí misma, a los otros seres y todas las cosas, en una perspectiva ontológica que funda la ciencia suprema, la de lo individual (en el sentido en que lo entienden un Duns Scoto y un Suárez, y en el que lo entendemos nosotros). Encontramos aquí la idea más profunda de Newman, ese *personalismo* en el que han insistido justamente lady Blennerhasset *(Newman,* Berlín, 1904, pág. 195), el padre Przywara *(Religionsbegründung,* Friburgo B., 1923, págs. 161 y sgs.). Maurice Nédoncelle (introducción a la trad. fr. de la *Apología,* 1939, págs. 68-82). Desde este punto de vista puede relacionarse el pensamiento de Newman con el de Max Scheler (1875-1928), el teórico de la *Simpatía* (1913, 1923) y de *Lo eterno en el hombre* (1921), que recibió la impronta del pensamiento de Newman y, no obstante su inestabilidad, se vio llevado por él durante algún tiempo al catolicismo. Scheler encuentra en el catolicismo, gracias a un uso original del método fenomenológico, la presencia de esencias o valores fundamentales que permanecen idénticos e inmutables a través de la diversidad de sus manifestaciones en el tiempo; estas esencias se revelan a la intuición, en una experiencia personal original que nos da su clave, sin modificarlas ni alterarlas en nada, con mayor razón sin crearlas, dándonos simplemente acceso al misterio del bien supremo y del amor. Pero fracasa cuando quiere explicar el mal del mundo y su imperfección, que pone en Dios, cuando Newman, al igual que Pascal, conscientes de la imperfección inherente a la criatura en tanto que tal, buscan y encuentran la explicación en la caída o calamidad original de una humanidad que se ha vuelto contra los designios de Dios *(Apología,* trad. fr., pág. 279). El "personalismo" de Newman, en el que lo individual y lo universal armonizan en la inteligibilidad suprema, la de Dios y la de la continuidad de creación que procede de él a través del tiempo, sobrepasa todo lo que se ha sacado de él hasta hoy, y encubre una visión singularmente profunda de la existencia en general de nuestro ser y de las cosas, vistos en la relación primera e inmediata Yo—y mi Creador.

(*163) *El principio de la degradación de la energía de Carnot-Clausius.*—Sadi-Carnot (1796-1832), hijo del gran Carnot, "el organizador de la victoria", fundó la termodinámica con sus *Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego y las máquinas apropiadas para desarrollar esta potencia* (1824), donde se encuentra enunciado el principio de la degradación de la energía. Según este principio, no existe transformación de calor en trabajo sin el empleo de dos fuentes a temperatura diferente y el paso del calor de una fuente cálida a una fuente fría, de suerte que no se puede transformar en trabajo mecánico una parte del calor de la caldera si no es a condición de hacer recaer otra parte de él en el condensador, creando, por tanto, una *diferencia* o un *intervalo* de temperatura. Clausius (1822-1888) tradujo analíticamente el principio de Carnot, refiriéndolo como consecuencia al principio del aumento de la *entropía* (es decir, de la cantidad de calor necesario para que un cuerpo pueda efectuar de una manera reversible una transformación elemental, en la que puede ser considerado como conservando una temperatura absoluta). Hay que hacer notar: 1.º, que la ley de Carnot-Clausius no es *teoría,* como la ley de la conservación de la energía, ley cuantitativa; por tanto, relativa en parte a nuestros procedimientos de medida; 2.º, que hace intervenir la *cualidad* (si una gran caloría es el equivalente cuantitativo de cuatrocientos veinti-

cinco kilográmetros, no es en modo alguno su equivalente cualitativo; vale *menos* y no sería capaz de hacer subir un peso al punto de donde ha caído); 3.º, que es *historia,* historia real, fundada en los hechos, que nos muestra el sentido en el que marcha el universo; 4.º, en fin, que, como lo establecieron los cálculos de Boltzmann *(Lecciones sobre la teoría de los gases,* citado por Bernard Brunhes: *La dégradation de l'énergie,* Flammarion, págs. 340 y sgs.), está, lo mismo que la termodinámica general, "indisolublemente ligada a la irreversibilidad absoluta de todos los fenómenos naturales sin restricción", de suerte que se presenta, a pesar de lo que haya podido decirse, como una ley de aplicación universal en el espacio y en el tiempo. El principio de Carnot es, como nos escribía Louis de Broglie, "la ley estadística más general de los fenómenos complejos que comprenden un gran número de fenómenos elementales". Sin duda, mientras que Boltzmann consideraba estos fenómenos elementales como regidos por leyes rigurosas, la mecánica ondulatoria introduce la idea de una indeterminación parcial; pero esto no cambia, sino que, por el contrario, hace más riguroso, el principio y las conclusiones que autoriza.

(*164) *Los primeros trabajos de Pasteur sobre la disimetría molecular.* La idea de la disimetría molecular tomó cuerpo y se desenvolvió en el espíritu de Pasteur en una cadena de reflexiones, de sorpresas, incluso de sobresaltos de corazón (cf. lo que dice a este respecto en su conferencia del 22 de diciembre de 1883. *Œuvres,* I, 369-71 y sgs.). Le fue sugerida conjuntamente por dos series de trabajos: los de Mitscherlich sobre el dimorfismo de las sustancias que presentan, con una ordenación molecular y una composición química idénticas, formas cristalinas diferentes, y las investigaciones de Mitscherlich, de Biot y de La Provostaye sobre la conexión entre la hemiedría (fenómeno molecular que acusa una disimetría en las moléculas o los últimos elementos que componen el cristal) y la polarización rotatoria (es decir, la desviación por refracción de la luz polarizada). El problema le fue planteado, a la edad de veintidós años, por el azar de la lectura en la biblioteca de la Escuela Normal de una nota de Mitscherlich, que señalaba la diferencia entre la acción ejercida sobre la luz polarizada por los tartratos, que la desvían todos ellos a la derecha, y los paratartratos, para los que, aunque su forma cristalina sea la misma, permanece indiferente. Esta nota trajo a su espíritu, más allá del problema particular que planteaba, el problema mucho más amplio de la relación entre la forma y la estructura cristalina (Conferencia citada, *Œuvres,* I, 369-70). Concibió la solución, de la que se consideró completamente seguro en la primavera de 1848, concentrando su reflexión sobre las dos clases entre las que se reparten todos los objetos de la naturaleza, según que tengan o no un plano de simetría (segunda lección sobre la disimetría molecular del 3 de febrero de 1860. *Œuvres,* I, 329. Conferencia del 22 de diciembre de 1883, I, 370-73. Introducción de 1878, I, 395. René Vallery-Radot: *Vie de Pasteur,* 43-45). Unos, colocados ante un espejo, dan una imagen que puede superponérseles, cual es el caso de una escalera recta, de una silla, de un tronco de hojas en series paralelas, de un cuerpo humano, y, entre las formas cristalinas, de un cubo; otros, los que no cuentan con un plano de simetría, no tienen imagen que pueda superponérseles; así una escalera de caracol, un tronco de hojas en espiral, un

tornillo, una hélice, una mano—porque el guante de la mano derecha no puede colocarse en la mano izquierda, como no podría adaptarse a su propia imagen. A esta segunda categoría pertenecen todas las formas cristalinas, como los tetraedros irregulares, que faltan a la gran ley natural de la cristalización justamente llamada por Haüy la *ley de simetría.* Ahora bien: este es precisamente el caso del ácido tartárico y de los tartratos, que, según observó Pasteur, con una observación más atenta (lo que no había visto Mitscherlich), presentan pequeñas caras sobre la mitad de las aristas o ángulos semejantes, y cuya hemiedría, o disimetría de forma, ligada al poder rotatorio, debe ser el indicio de una disimetría molecular. Así se explicaban naturalmente la desviación a la derecha del plano de polarización por los tartratos al mismo tiempo que la neutralidad óptica de los paratartratos. Sin embargo, cuando procedió a examinar los paratartratos, Pasteur se dio cuenta, contrariamente a su previsión, que eran también hemiédricos. ¡Todo estaba perdido! Pero, examinándolos más de cerca, reconoció que las caras de los paratartratos se inclinan unas veces a la derecha, otras a la izquierda, de suerte que los paratartratos presentan dos disimetrías moleculares inversas, cuyos efectos físicos y geométricos se compensan rigurosamente—siendo la disimetría de los unos la de los otros vista en un espejo—. ¡Todo estaba resuelto! Véase, sobre el conjunto de la cuestión, los estudios reunidos en el t. I de las *Œuvres de Pasteur,* en particular las *Investigaciones sobre el dimorfismo,* 1848 (I, 38), las Investigaciones de 1848-1853 sobre las relaciones que pueden existir entre la forma cristalina, la composición química y el sentido de la polarización rotatoria (61-241), las Lecciones de 1860 sobre la disimetría molecular de los productos orgánicos naturales (314-44), las observaciones de junio de 1874 sobre las fuerzas disimétricas (360-63), la conferencia citada del 22 de diciembre de 1883 en la Sociedad química de París (369-80) y la introducción a una obra de conjunto que Pasteur había proyectado sobre el tema en 1878 y que no fue terminada (392-405).

(*165) *La disimetría molecular y la materia inerte.*—La idea de que la disimetría molecular es propia tan solo de los productos orgánicos naturales se enfrenta con un hecho patente: la existencia de un cuarzo dextrógiro y de un cuarzo levógiro. Pasteur mismo formula la objeción (Nota de 1854 sobre el dimorfismo, *Œuvres,* I, 264. Segunda lección sobre la disimetría molecular del 3 de febrero de 1860, I, 332). Y contesta a ella diciendo que el cuarzo es comparable a una escalera giratoria cuyos peldaños serían cubos o cualquier otro objeto de imagen que puede superponerse, y cuya disimetría no sería otra cosa que el resultado del modo de reunión de sus peldaños elementales. En efecto, si el cristal es disuelto, fundido, destruido en su estructura física, la disimetría desaparece; prueba de que el cuarzo, como cualquier otro mineral, no posee la disimetría molecular. Esta sería, pues, lo propio de la materia elaborada por los seres vivos, siendo la materia inerte de orden simétrico. Y del hecho de que la disimetría se manifieste en las fermentaciones, concluye que las fermentaciones son obra de seres vivos; de ahí nació la microbiología. Pero sería más justo decir que la materia se encuentra cogida entre la geometría, de una parte, que disciplinó el ajuste de las moléculas según un orden simétrico real (el cubo) o aparente (caras vecinas, maclas), y de otra

parte un gesto disimétrico (cristales a derecha y a izquierda), esbozo de un desenvolvimiento que abocaría a la individualidad compleja característica de la vida y, en un grado superior, del espíritu. Este desenvolvimiento implicaría entonces, no un perfeccionamiento, sino una degradación de la materia, cuya esencia es la perfecta simetría geométrica, y que no se presta a recibir formas más altas si no es a condición de renunciar a esta simetría y de reencontrar, o de recibir, el gesto disimétrico que se encuentra en el origen de la creación (porque aparentemente la materia es para la vida, y la vida para el espíritu). Se ve con esto la amplitud del problema con el que se había enfrentado Pasteur, y que nos conduce al corazón de lo real. Véase a este respecto mi carta de abril de 1938 al director de *Organon* sobre la psicología de la invención, reeditada en *Cadences,* II, págs. 11-20.

(*166) *El neopositivismo de la Escuela de Viena.*—Pensamos aquí en el neopositivismo de la *escuela de Viena,* salido del empirio-criticismo idealista y subjetivo de Mach y de la logística o lógica matemático-metafísica de Bertrand Russell, fundada en la relación pura, en la exclusión de los predicados que suponen un sujeto. Goza de gran boga entre los angloamericanos, y ejerció su influencia sobre el mundo filosófico entre los años de 1929 a 1939, después de la publicación del manifiesto sobre la concepción científica del mundo *(Wissenschaftliche Weltauffassung)* y la fundación de la revista *Erkenntniss.* Su fundador fue Moritz Schlick; se cuentan entre sus iniciadores y representantes Ludwig Wittgenstein, el autor del *Tractatus logico-philosophicus* (1922); Reichenbach, Otto Neurath y Rudolf Carnap, autor del estudio con el título característico *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (Erkenntniss, 1931) y de la *Introduction to semantics* (Harvard University Press, 1942), que señala un último esfuerzo por establecer en el cuadro del convencionalismo una relación entre la expresión y lo que ella expresa, pero que no aboca más que a un irracionalismo radical que separa el lenguaje del pensamiento y el pensamiento de la realidad. Las proposiciones fundamentales del neopositivismo según Wittgenstein son las siguientes: 1.º, el lenguaje es la imagen del mundo; 2.º, toda imagen es también una imagen lógica; 3.º, la imagen lógica del mundo es el pensamiento, que se proyecta en el lenguaje, de suerte que la proposición es el pensamiento sensiblemente perceptible, modelo de la realidad. Y como "los límites de mi lenguaje son los límites de mi universo, los límites de la lógica son también los límites del mundo". No hay otra fuente de verdad. "Todas las proposiciones de la lógica dicen la misma cosa, es decir, nada." Así, la lógica, último refugio de la filosofía, es algo estéril, y la filosofía no puede pretender otra cosa que ser una crítica del lenguaje, es decir, un estudio lógico de los diversos enunciados científicos, acompañada de un triple esfuerzo de sistematización, de homogeneización y de verificación, sin referencia a ninguna realidad extrínseca en la apreciación de la verdad, lo que, según los neopositivistas, elimina todo resto de creencia en un absoluto, al eliminar también todo dato. Cf. el artículo de J. Cavaillès en la *Revue de métaphysique,* 1935, págs. 137-47, y el de Roger Garaudy en la *Revue philosophique* de junio de 1956, "De l'empirisme logique à la sémantique. Essai d'un bilan du néo-positivisme". Así que, concluye Garaudy (pág. 235), "el neopositivismo en todas sus formas se aparece como el más tiránico de los dogmatismos: un dogmatismo de las prohibiciones que la filosofía y las ciencias deben invalidar para poder ir más allá", porque "al hacer pesar sobre el sabio la amenaza de ser tratado como metafísico (el insulto supremo para un positivista) en el momento que formulase la menor hipótesis de estructura, impuso a la ciencia muchos más límites que horizontes pudo abrirle".

(*166 *bis) El desenvolvimiento de la etiología histórica.*—La etiología histórica, así definida, constituye la filosofía crítica de la historia, mientras que la teleología histórica, a la manera de Hegel, no es otra cosa que "una filosofía trascendente, ambiciosa, hipotética" *(Consideraciones,* pág. 13). De hecho, el problema que plantea ocupa el centro de las controversias que hemos señalado en una nota anterior (*158), y las soluciones que fueron propuestas recogieron en formas más o menos diferentes las distinciones que Cournot había presentado. Así, por ejemplo, Paul Lacombe, en su libro *La historia considerada como ciencia* (1894), distingue en el "montón de hechos heterogéneos" que constituye a sus ojos la historia, lo accidental o acontencial de lo "institucional", que incluye todo lo que es repetición, generalidad o similitud, y cuyas causas busca en el "hombre general", definido por el conjunto de las necesidades fundamentales de nuestra especie. Henri Berr, en su "ensayo crítico y teórico" sobre *La síntesis en historia* (1911), cuyo esfuerzo principal tiende "a poner en claro la noción de causalidad", distingue tres clases de causalidad: la causalidad bruta, que engloba los hechos de azar (puesto que estos hechos resultan de la intersección de varias series de causas), la causalidad necesitante o legal, y la causalidad interna (o "lógica"), que instituye el desenvolvimiento o la evolución, que es de naturaleza psíquica y explica lo nuevo. Y veinte años más tarde, volviendo sobre este problema "de la interacción, del reajuste de las causas, o mejor de los modos de causalidad", que seguirá siendo para él "el problema de los problemas", escribirá en términos más claros *(Revue de synthèse historique,* t. I, 1930, págs. 15-16) que la historia se aparece como una trama de contingencias, de necesidades y de lógica. Lo que Durkheim ponía en duda, reprochándole *(L'année sociologique,* t. XII, págs. 26-27) el conceder un lugar, de una parte, a lo variable y a lo individual, que no eran a sus ojos de sociólogo más que un producto de causas necesarias, y de otra, a las causas finales y a la lógica, que no son (al menos para el sabio que se atiene a la experiencia) más que una necesidad humana en función de las condiciones sociales. El gran mérito de obras históricas como el famoso libro de Marc Bloch sobre *Los caracteres originales de la historia rural francesa,* será el de esforzarse en precisar la parte que corresponde a los diversos determinismos que pesan sobre el curso de las cosas (L. Febvre, *Combats pour l'histoire,* pág. 396), o, en otros términos *(ibid.,* págs. 432-33, a propósito de la obra de M. Braudel sobre *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II)* el de "poner un poco de orden en la masa confusa e indistinta de las nociones y de los hechos, de las permanencias, de las coherencias y de las contingencias que, sin más exigencias críticas ni otra discriminación, se requieren de la historia". Echan por tierra el sistema estrecho del determinismo que Taine profesaba (in-

clinado a suavizarlo, es verdad, en la ejecución de su trabajo) cuando pretendía, en el prólogo a los *Orígenes de la Francia contemporánea*, "actuar como naturalista" y colocarse ante su objeto "como si se tratase de la metamorfosis de un insecto". Alexis de Tocqueville tenía otra idea muy distinta de las cosas. Puede relacionarse todo esto con la introducción de J. Chevalier a su *Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au Pays de Galles* (Lyon, Rey y París, Alcan, 1923), y la ilustración que dio de ello en su obra (L. H.).

CAP. XI.—LA TRADICIÓN ESPIRITUALISTA FRANCESA Y SU RESONANCIA EN EL ORDEN RELIGIOSO

167. Sobre el término y la noción de eclecticismo.—168. La influencia del espiritualismo ecléctico sobre la enseñanza en Francia.—169. El valor de la luz natural según Santo Tomás.—170. La realidad primordial de lo perfecto.—171. La vida futura según Ravaisson.—172. La obra lógica de Lachelier.—173. La falsa alternativa del realismo y del idealismo.—174. Dificultades y límites de la dialéctica de Lachelier.—175. El "idealismo absoluto" de Hamelin y el argumento ontológico.—176. Lavelle y el existencialismo.—177. La enseñanza de Boutroux.—178. Contingencia e individualidad. 179. La crítica de las ciencias: convencionalismo y nominalismo.—180. La ciencia moderna y la moral.—181. Nota bibliográfica somera sobre P. Teilhard de Chardin. 182. Conocimiento nocional y conocimiento real.—183. La eclesiología del abate Loisy. 184. George Tyrrell y el barón Von Hügel.—185.—Un testimonio sobre Husserl.—186. La experiencia mística de Santa Teresa del Niño Jesús.

(*167) *Sobre el término y la noción de eclecticismo.*—El adjetivo ἐκλεκτικός (apto para escoger, que escoge) es empleado por Galeno, en el siglo II d. de C., para designar una escuela de médicos ἐκλεκτική αἵρεσις. Diógenes Laercio lo aplica a la filosofía para caracterizar la nueva secta fundada hace poco, dice, por Polemón de Alejandría, que escoge de cada una de las otras sectas lo que le place, sirviéndose de dos criterios de verdad: la razón, que produce el juicio, y la imagen exacta por medio de la cual es producido. Como se ve por el artículo del *Diccionario de las ciencias filosóficas* de Franck, consagrado a Cousin (311 *a*), el uso del nombre oscila en Francia en el siglo XIX entre dos acepciones. Una, de matiz peyorativo, adoptada por los adversarios de Cousin y de su escuela (Saphary, 1844; A. Fresneau, 1847; Eugène Véron, 1850; Taine, Renouvier, Secrétan), representa el eclecticismo como una doctrina que consiste en recoger de todos los sistemas admitidos y luego abandonados por el espíritu humano algunos jirones que luego se ajustan en una especie de mosaico sin medida exacta de la verdad. Otra, reivindicada por Cousin y por sus discípulos, toma como base el principio, "indiscutible e indiscutido", de que los sistemas son construidos con elementos preexistentes en el espíritu humano, lo mismo que las obras de arte con elementos preexistentes en la naturaleza, sin lo cual no podría apelarse nunca a la autoridad suprema de la conciencia y de la razón.

(*168) *La influencia del espiritualismo ecléctico sobre la enseñanza en Francia.*—Estas nociones constituirán durante generaciones la base de la enseñanza en Francia. Véase las Instrucciones ministeriales de 1887, que comentan los programas de las escuelas primarias públicas según el decreto de 18 de enero de 1887, que no hace más que reproducir el decreto de 27 de julio de 1882, y en el que figuran los *deberes para con Dios*. Estas instrucciones llevan manifiestamente la señal del espiritualismo iniciado por Royer-Collard, adoptado por la escuela ecléctica y por entonces comúnmente enseñado en Francia, al que Jules Simon (1814-1896), uno de los jefes de la oposición liberal bajo el Segundo Imperio, y Edme Caro (1826-1887) habían dado un nuevo impulso: el primero, en su *Religión natural* (1856); el segundo, en su libro sobre *La idea de Dios y sus nuevos críticos* (1864), defendiendo "contra las teorías que tienden a encerrar toda realidad en los límites de las existencias relativas, lo absoluto de la naturaleza divina" (Ravaisson: *Rapport*, pág. 148). Presentan la idea de Dios como la de la Causa primera, del Ser perfecto, del autor del universo y padre de los hombres; y dicen que la misión del maestro "consiste en fortalecer, en enraizar en el alma de sus alumnos para toda su vida, haciéndolas pasar a la práctica cotidiana, estas nociones esenciales de moralidad humana comunes a todas las doctrinas y necesarias a todos los hombres civilizados". De hecho, esta redacción estaba inspirada por Jules Simon, que había recibido la aprobación de Jules Ferry, pero que no había podido obtener de él otra cosa sino que los deberes para con Dios fuesen inscritos en el proyecto de ley, y cuyo texto fue retocado por Ferdinand Buisson. Jaurès, en su discurso del 11 de febrero de 1895, tachó la doctrina entonces comúnmente enseñada de "espiritualismo infantil y gubernamental", lo que no le impedía preconizar una enseñanza filosófica dada por los maestros; a lo que Raymond Poincaré respondió que la "neutralidad confesional" se había convertido en "neutralidad filosófica".—Toda esta historia, de un alto interés siempre actual, fue perfectamente diseñada por Louis Capéran en su *Histoire contemporaine de la laïcité française* (Rivière), t. II, La révolution scolaire, 1959. El autor hace notar (pág. 131) que Jules Simon, en su discurso del 5 de julio de 1881 en el Senado, reivindicó para su doctrina y para el espiritualismo de la Universidad el más noble linaje: Jouffroy, Damiron, Cousin, sus maestros; su maestro Royer-Collard; Descartes, maestro de todos, y toda la serie de filósofos que colocan por encima de las demás causas primeras "esa causa sagrada: Dios".

(*169) *El valor de la luz natural según Santo Tomás.*—Hablando, a propósito de los ángeles, de la triple luz de la naturaleza, de la gracia y de la gloria, Santo Tomás escribe (*S. th.*, Iª, q. 106, art. 1, concl.): "Lumen secundum quod ad intellectum pertinet" (o, en otros términos, "lumen naturale intellectus") "nihil aliud est quam manifestatio veritatis". Hamilton (pág. 777) cita otro texto de él, entre los interesantes testimonios que aporta como prueba de la universalidad de la filosofía del sentido común: el que, en apoyo de la tesis comúnmente admitida de que el hombre puede alcanzar la felicidad en esta vida, alega que lo que es dicho por todos no puede ser totalmente falso: "quod ab omnibus dicitur non potest totaliter falsum esse" (*S. th.*, Iª 2ae, qu. 5, art. 3). Es verdad que Santo Tomás opone a este argumento un *sed contra*. Pero lo hace para exponer que el hombre puede, sin duda, tener en esta vida una cierta participación en la felicidad, aunque solo sea de una manera imperfecta, de suerte que los que sostienen la tesis no se equivocan del todo: "et sic

non ex toto in sua aestimatione deficiunt". Así, sobre una cuestión de importancia propiamente decisiva y vital, Santo Tomás da prueba de un espíritu crítico que puede y debe aplicarse a todo aquello en lo que se cree encontrar datos inmediatos del sentido común o de la luz natural.

(*170) *La realidad primordial de lo perfecto.*—Es lo que Ravaisson recuerda con mucho vigor y penetración en su *Informe (Rapport,* páginas 111-14, 5.ª ed., págs. 119-21), a propósito del libro de Vacherot sobre *La metafísica y la ciencia* (introducción de la 2.ª ed., 1863), contra los que, como él, y a la manera de Renan, para quien "Dios es la categoría de lo ideal", ven en lo ideal "algo de lo que depende toda realidad, y que, sin embargo, no es nada real" *(Rapport,* pág. 103, 5.ª ed., pág. 110), estableciendo así, dice Caro (citado págs. 114, 121), "una pretendida incompatibilidad entre la perfección y la realidad", de suerte que niegan finalmente a Dios toda realidad. Esta tesis, como observa Ravaisson, páginas 130-32 (138-40), y no obstante lo que ha escrito el padre Gratry, no podría ser atribuida a Hegel, porque este vio perfectamente que la función por excelencia del pensamiento en su más alta perfección no es otra que la de operar, en un grado superior, la unión de los contrarios; por eso, aun reconociéndole "el mérito de haber mostrado con precisión enteramente nueva el encadenamiento racional de las condiciones lógicas que forman en cierto modo el mecanismo del mundo intelectual", se le puede reprochar, tal vez, "el tomar aquí la forma por el fondo, y, en general, el reducirlo todo a lo lógico, a lo racional", lo que justifica en un sentido la afirmación del padre Gratry de que Hegel "trata con el mundo visible", en nombre de la pura razón, "de creador a criatura" *(Rapport,* pág. 138, 5.ª ed., pág. 147).

(*171) *La vida futura según Ravaisson.*—La vida futura, según Ravaisson, no puede ser otra cosa que una eternidad de felicidad, en la que las almas se encuentren íntimamente unidas entre sí y con la divinidad; es decir, el cielo, tal como lo entiende el cristianismo, y no tal como lo concebían Pierre Leroux y Jean Reynaud. Pierre Leroux (1770-1871), en su libro *De l'humanité, de son principe et de son avenir* (1840), se había esforzado por reducir el cielo, lugar de la existencia futura, a la tierra, presentando la vida futura como una eternidad de existencias sucesivas sin identidad personal y sin memoria (porque, había escrito, "vivir ¿no es cambiar?; cambiar, para el espíritu, ¿no es necesariamente olvidar?"). A lo que Ravaisson replica *(Rapport,* pág. 45, 5.ª ed., pág. 48) que "vivir es", por el contrario, "triunfar del cambio, y en cada instante recobrarse de la muerte; que vivir, para el espíritu, es, por tanto, reencontrarse y reconocerse siempre, es siempre, eternamente, recordarse". En cuanto a Jean Reynaud (1806-1863), el autor de *Ciel et terre* (1854), más próximo a Ballanche que a su amigo y colaborador de la *Encyclopédie nouvelle.* Pierre Leroux, prefería extender la tierra al cielo por una sucesión de otras vidas en otros globos, sin que nunca la personalidad ni la memoria se perdiesen, de suerte que la inmortalidad consistiría en un progreso indefinido de una existencia a existencias en el fondo semejantes, en el que se purificaría cada vez más; en suma, en un eterno purgatorio. Pero, observa Ravaisson *(Rapport,* 47-48, 5.ª ed., págs. 50-51), "podemos preguntarnos si entender el cielo como Jean Reynaud, asimilándolo lo más posible a la tierra, no es en realidad suprimirlo; si no es, en efecto, suprimir el progreso mismo suprimir el término; si hacer desaparecer la absoluta perfección no es hacer desaparecer toda idea de perfeccionamiento... Tenemos necesidad, para responder a lo que nuestro corazón pide, a lo que nuestra razón exige, de una vida perfecta, que solo encontraremos más allá de toda cosa sensible, más allá del espacio, más allá también del tiempo, allí donde Dios habita..., en esa morada, que es toda ella interior, de la gloria y de la felicidad eterna... Prescindir de lo sobrenatural, prescindir de la metafísica, es, propiamente, alejar todo pensamiento del cielo, reducirlo todo a la tierra".

El *Testamento* se aparta, sin embargo, en un punto del dogma cristiano: se resiste a admitir *(Testament,* págs. 106-07) que el Dios de la misericordia pueda condenar a males sin fin a los pecadores muertos sin arrepentirse, es decir, piensa, a la humanidad casi entera; y prefiere a esta doctrina, lo mismo que a la de la inmortalidad condicional sostenida por otros, el mito de Psique, a quien el Amor impone penas expiatorias para castigarle por su curiosidad indiscreta, pero no sin pesar, para hacerla de nuevo digna de su elección. Puede oponérsele en este punto a Emmanuel Swedenborg (1688-1762), del que cita *(Rapport,* pág. 48, 5.ª ed., página 51) la hermosa frase: "Dondequiera que el Señor es conocido y amado, allí está el cielo", de tal suerte que podemos "ya en esta vida, en esta tierra..., ser por el alma, por el espíritu, habitantes del cielo". El pensador sueco, que tiene una noción tan firme de la inmortalidad personal *(Cielo e infierno,* núms. 445, 447, 461) y de la vida del cielo—donde, nos dice (núm. 414), "envejecer es rejuvenecer", porque los que allí se encuentran "avanzan continuamente hacia la primavera de la vida"—, escribe justamente que Dios no quiere la condenación de nadie (núm. 524), y (núm. 547) que no conduce a nadie al infierno, sino que es el pecador quien se precipita en él cuando está ligado al mal y gusta de permanecer en él, lo que constituye el pecado contra el Espíritu, el único que no tiene remisión ni en esta vida ni en la otra *(Mat.,* XII, 22-32; *Marc.,* III, 29; *Luc.,* XII, 10), porque el mal en el hombre es el infierno en él. Textos reunidos en *The gist of Swedenborg,* por J. K. Smyth y W. F. Wunsch, trad. fr. con el título *La pensée de Swedenborg,* Lausana, 1923.

(*172) *La obra lógica de Lachelier.*—El rigor y la probidad, presididos por el respeto, o mejor el amor reverencial a lo verdadero, que son la señal distintiva de la obra de Jules Lachelier, aparecen, si puede decirse así, en toda su desnudez en sus primeros escritos, y en particular en su tesis latina, *De natura syllogismi,* cuyos temas recogió más tarde en dos artículos *(Revue philosophique,* mayo de 1876; *Revue de métaphysique,* marzo de 1906). Se muestra aquí tal como es o tal como quiso ser esencialmente: un lógico, pero un lógico deseoso de mantener una conexión constante y profunda entre la reflexión abstracta y la realidad, y que juzga del valor de sus construcciones por su correspondencia con lo que es, por donde se distingue esencialmente de los alemanes, que fueron en cierto modo sus maestros. Tratando de dilucidar en este espíritu la teoría del silogismo, cuyas oscuridades e incertidumbres se le habían hecho manifiestas cuando en 1857 fue nombrado para la cátedra de lógica del liceo de Toulouse, se esfuerza por desprenderla del mecanismo formal al que

la habían reducido con frecuencia los sucesores de Aristóteles, para aplicarse a encontrar los pasos de la inteligencia que este mecanismo encubre, y discernir así la *razón* de las combinaciones que opera. Haciendo esto, completa y aclara el puro formulismo de los *Primeros analíticos* con el punto de vista ontológico de los *Segundos,* en los que la consideración de lo *real* y del *ser* viene a añadirse a la del simple rigor y corrección del razonamiento deductivo para establecer la verdad de la conclusión (cf. J. Chevalier: *La notion du nécessaire chez Aristote,* págs. 108[1] y 114).

Así, en su artículo de 1876 *(Œuvres,* I, 95-121), al criticar la opinión que subordina la teoría del silogismo a la de las consecuencias inmediatas, muestra que las consecuencias llamadas erróneamente inmediatas, de las que nos servimos para demostrar las figuras del silogismo (subalternación, conversión, contraposición), son ellas mismas silogismos de tres figuras diferentes, y que cada una de las tres primeras figuras del silogismo, determinadas por el lugar del término medio en las premisas, descansa en un principio propio evidente por sí mismo. La primera figura *(sub-prae),* en la que la mayor, expresión de una ley, es necesariamente universal y la menor necesariamente afirmativa, afirma (o niega) una cualidad de un sujeto porque es afirmada (o negada) de un género que contiene este sujeto. En la segunda *(prae-prae),* en la que la mayor es igualmente la expresión de una ley, por tanto, necesariamente universal, la menor niega que el sujeto realice la condición exigida por la ley. En la tercera, en fin *(sub-sub),* se postula que todo lo que se afirma o se niega de un sujeto puede también ser afirmado o negado por accidente de un atributo de este mismo sujeto, descansando aquí el argumento en la prueba o la refutación por el ejemplo. En cuanto a la cuarta figura *(prae-sub),* que no descansa en ningún principio que le sea propio, no es más que una forma disfrazada de la primera; sus silogismos no son otra cosa que silogismos de esta, en los que el orden de los términos y de las proposiciones es invertido por el pensamiento. De hecho, si queremos darnos perfecta cuenta del papel que el término medio representa en el razonamiento, tres hipótesis se nos ofrecen como posibles: o bien el término medio será lo condicionado, y la existencia de lo condicionado en el sujeto arrastrará consigo la de la condición, o bien será la condición, y la negación de esta condición arrastrará consigo para nosotros la de lo condicionado, o bien será un sujeto real, en el que se establecerá una relación sintética entre dos atributos dados. Hay, pues, tres figuras esencialmente distintas, y no puede haber más que tres (págs. 116-18). Solo será posible reducir la segunda y la tercera a la primera sustituyendo una *ley* real de la naturaleza por una regla que no existe más que en nuestro espíritu, y tratando esta regla como si existiese en sí misma y determinase objetivamente la naturaleza del término considerado; en otros términos, "en lugar de hacer de una ley objetiva un uso subjetivo", hacemos "de una regla subjetiva un uso objetivo, autorizado por la forma lógica, pero metafísicamente ilegítimo" (pág. 112).

Es decir, que Lachelier, tras las formas lógicas, trata de descubrir por el análisis de la marcha del pensamiento que ellas expresan las diferentes *maneras de ser,* es decir, los tipos esenciales representados por los géneros de los que derivan las leyes de las especies, y que se encarnan en los individuos, así como los *enlaces* que existen entre unos y otros. Esto es

lo que se deduce claramente de la notable determinación que, en el estudio de 1906 sobre *La proposición y el silogismo* (La proposition et le syllogisme, I, 125-65), hace de las *relaciones de inherencia* por oposición a las de *relación.* Las proposiciones que expresan las primeras son el análisis de una *existencia,* que el sujeto representa en sí misma y en su fondo, el predicado en su determinación o en su forma; y la palabra *es* está tomada aquí en la plenitud de su sentido metafísico. Ahora bien: las proposiciones que expresan relaciones de inherencia son de cinco especies diferentes: singulares (Pedro es hombre); colectivas determinadas (todos los miembros de esta familia son instruidos); colectivas indeterminadas (algunos miembros de esta familia son sabios); universales (todo hombre es mortal), y particulares (algún hombre es sincero). Y estas cinco especies se reducen a tres géneros, presentándose las dos últimas emparentadas entre sí, por paradójico que esto pueda parecer, igual que ocurre con las dos precedentes, porque una y otra no expresan tan solo, como las colectivas, una verdad de hecho, sino también una verdad de derecho, idealmente válida, independientemente de todas sus aplicaciones particulares, y, por consiguiente, general, la de la coexistencia, necesaria en el caso de las universales y simplemente posible en el de las particulares, de dos cualidades en un mismo ser. Así, las proposiciones de las tres primeras especies (o de los dos primeros géneros)—singulares y colectivas, determinadas o indeterminadas—son, aun siendo mediatas en la expresión, inmediatas en su significación objetiva, mientras que las de las dos últimas especies (o del tercer género)—generales universales o particulares—son mediatas, puesto que fundan la relación de hecho que constatan en una ley general de inclusión, de exclusión o de no-exclusión. De donde resulta que, si pueden representar su papel en la silogística de la inherencia, no podrán representar ahí más que papeles determinados para cada una de ellas, y variables según las figuras, sobre la naturaleza de las cuales su distinción aporta una luz nueva. La primera figura es el único medio de probar la verdad de una proposición de inherencia; y es incluso esencialmente y en todos sus modos prueba de verdad, porque las conclusiones a las que aboca, aunque son negativas en la forma, tienen un valor positivo por el hecho de que fundan la exclusión que formulan en una ley o en una razón *a priori* de la que son la afirmación (págs. 140-45). Las otras dos figuras, por el contrario, son esencial y exclusivamente pruebas de falsedad; la segunda prueba, la falsedad de un pretendido hecho, o, lo que equivale a lo mismo, de una proposición afirmativa; la tercera, la de un pretendido derecho, o, lo que equivale a lo mismo, de una proposición universal. Tienen por función convertir en un silogismo de la primera figura, esta última la mayor, la otra la menor (págs. 150-51). Esta conclusión completa y sobrepasa, como lo hace notar Lachelier (pág. 151, nota 1), las conclusiones de su precedente estudio, estableciendo que la segunda y la tercera figura no son solamente independientes de la primera, sino también en cierto modo antagonistas. E ilustra debidamente el carácter de su lógica, que no es otro que el de discernir, más allá de las diferentes maneras de combinar el término medio con los dos extremos, "también y ante todo, lo que constituye la razón misma de estas combinaciones, diferentes maneras de razonar y de probar, sea la verdad, sea la falsedad, de una proposición de inherencia" (pág. 138).

(*173) *La falsa alternativa del realismo y del idealismo.*—La ambigüedad del pensamiento de Lachelier y los malentendidos a los que dio lugar radican en el hecho de que la alternativa corriente entre el idealismo y el realismo, en función de la que se define, plantea el problema en términos inadecuados, en cuyo cuadro es imposible hacer entrar su verdadera solución. Como hemos tratado de mostrar en *L'idée et le réel*, la cisura no se establece entre el idealismo y el realismo, sino entre la doctrina que pretende construir el universo con ideas (o conceptos) del hombre y la que se esfuerza por reencontrar en él las Ideas de Dios. Lachelier, como lo prueban los textos a los que vamos a referirnos, tuvo el sentimiento de esta segunda oposición, y la solución cuya clave nos ofrece subyace en toda su obra; pero según su propia confesión, no llegó a establecerla de una manera satisfactoria. Véase su carta del 7 de marzo de 1883 a G. Séailles *(Lettres*, pág. 125): "No solamente no he logrado explicar cómo lo imperfecto procede de lo perfecto, sino que temo incluso no haber hecho nada para establecer la existencia real de un ser perfecto, aunque, ciertamente, haya tenido la intención de conseguirlo."

Este fracaso y su justificación aparecen en su artículo de 1903 *(Œuvres*, II, 67-97) sobre la observación de un ciego de nacimiento, de la que el médico alemán Platner había sacado en conclusión en 1785 el origen visual de la idea de extensión. Lachelier concluye a su vez de esta observación que la hipótesis de un mundo material existente en sí mismo tropieza con dificultades insuperables, "de suerte que es absolutamente necesario renunciar, o a lo infinito cósmico, o al realismo" (II, 96). Ahora bien: toda su argumentación descansa en dos postulados, apoyados en la autoridad de Leibniz, que da por supuestos (II, 93), a saber: 1) que no hay infinito numérico actual, y 2) que el mundo es infinito; una vez aceptados estos postulados, el realismo se encuentra cogido entre las dos alternativas de un dilema, porque, o bien el mundo es infinito y contradice el postulado 1), o bien el mundo es infinito y contradice el postulado 2). Pero ¿qué valor tienen estos postulados? El error de Lachelier consiste en colocarse siempre en el punto de vista de *nuestra* conciencia; ¿es, pues, legítimo concluir desde este punto de vista en el de una conciencia universal como la de Dios? Pascal lo vio claramente: "Lo finito se anula en presencia de lo infinito y se convierte en una pura nada. Así nuestro espíritu delante de Dios" *(Pensées*, N. R. F., 451. Brunschvicg, 233). Lachelier no lo negaría; pero se encuentra impedido aquí por los postulados de un "idealismo" humano, que se sitúa, en cierta manera, en el lugar de Dios.

(*174) *Dificultades y límites de la dialéctica de Lachelier.*—Lachelier busca lo real, y trata de alcanzarlo fundándose en el "status" ontológico del pensamiento, que se aprehende en nosotros no solamente como sujeto, sino como objeto, quiero decir como constituyendo "la verdad, la inteligibilidad del objeto mismo" (respuesta a las observaciones de Elie Rabier sobre su tesis "El fundamento de la inducción", en *Lettres*, pág. 80). Ahora bien: no es el objeto lo que me importa en fin de cuentas, es la cosa, *res;* y precisamente el paso del *objeto en idea* a la *cosa* o al *ser*, que constituye el nervio del argumento ontológico, al que Bossuet dio su forma más acabada, como lo observa Lachelier, que cita frecuentemente la primera de las *Elevaciones sobre los misterios*. Pero la cuestión consiste en saber si el ser así obtenido es el ser pleno, el ser verdadero, y si este ser verdadero no sobrepasa todas las construcciones que intentamos de él. Todas las exigencias del pensamiento son impotentes para encontrar el Dios vivo y para dárnoslo como existente. Porque no se construye a Dios, ni se le concibe, ni se le exige; se le busca, y luego se le escucha. No porque nosotros lo exijamos El es, sino que porque El es nuestro pensamiento, hecho por él y para él, lo exige. De hecho, esta debilidad de nuestra dialéctica no dejó de preocupar a Lachelier. Ya en 1861, antes que Kant se le hiciese familiar, se preguntaba, en presencia de las dificultades promovidas por el círculo cartesiano, si no sería preciso retener de la tesis mantenida por "el escepticismo católico", luego de haber eliminado de ella "todas las exageraciones y todos los necios insultos a la razón y a la humanidad", "la necesidad absoluta de un concurso y, en cierto modo, de un contacto exterior y divino para determinar a la inteligencia a separarse de sus objetos y, por consiguiente, a afirmar su realidad y la suya propia" *(Lettres*, págs. 48-49, a Ravaisson, 8 de agosto de 1861). En una carta posterior, del 4 de mayo de 1871 *(ibíd.*, pág. 73, a Ravaisson), confiesa que todos sus pensamientos se mueven desde hace tiempo, sin llegar a fijarse definitivamente, alrededor de un punto del que, dice, dependen todos los demás; y es el de saber si la conciencia de nuestra libertad no nos da solamente "la idea de un absoluto en general, que seríamos incapaces de determinar, o que tendríamos incluso motivo para creer realmente indeterminado o quimérico, si una revelación propiamente dicha no nos hubiese enseñado que la sustancia de este absoluto es la caridad". Y veinticinco años más tarde escribe a Maurice Blondel, que le había enviado su *Carta sobre la apologética:* "Diría de buen grado (no sé si esto es ortodoxo) que por la razón alcanzamos el Verbo, pero en nosotros, como principio formal de nosotros mismos y exclusivamente como razón, y que fue preciso que nos demostrase con un hecho que era al mismo tiempo caridad, para revelarnos, en lo que no era para nosotros hasta entonces más que una forma y una ley, una plenitud de realidad y un principio de vida, para revelarse él mismo como trascendente, en tanto que es uno con el Padre y con el Espíritu..." *(Lettres*, págs. 158-59, 31 de julio de 1896).

Sin duda, estos últimos textos desbordan el dominio de la filosofía para convertirse en datos propios de la Revelación cristiana. Pero hacen evidente al mismo tiempo la impotencia que nuestro autor experimenta para alcanzar por el camino de su dialéctica la realidad de lo absoluto. Así, cuando, en *El fundamento de la inducción*, llega al alma, reconoce que el alma así alcanzada "no es el alma para la que esperamos un futuro eterno"; y añade que "esta sublime esperanza no puede justificarse más que por consideraciones morales, que son absolutamente extrañas al objeto de este estudio" (I, 88). Pero ¿entonces? ¿Este objeto no fue indebidamente limitado? Porque no se puede eludir una cuestión en la que nos va nuestro todo. ¿Por qué procedimiento vamos a poder responder a ella y dar el paso definitivo? No podríamos hacer uso aquí de esa especie de *deducción* que se ha empleado hasta ahora, y que, aplicada a la acción espiritual, a la tendencia o a la finalidad, se declara ya, como lo reconoce Lachelier *(Lettres*, 140-41, a Paul Janet, 12 de diciembre de 1887), incapaz de llegar al mismo grado de claridad que cuando se la aplica al meca-

nismo. Esta deducción es, por lo demás, y todo hay que decirlo, prodigiosamente abstracta, al menos en su forma. Plantea constantemente alternativas y dilemas, y hace apelación para resolverlos o para escapar a ellos a postulados considerados como evidentes según el principio inicial al que todos se refieren, a saber: que las cosas deben ser tales para que el pensamiento sea posible. Pero este postulado presupone él mismo un acuerdo primero y fundamental entre *lo que nosotros pensamos* y *lo que existe*, dependiendo el segundo término del primero como su condición *sine qua non*, lo que, a decir verdad, no se aplica más que al Pensamiento creador, que hace que las cosas sean lo que él piensa, quiere o exige que sean, y no a un pensamiento derivado como el nuestro, del que hay que decir, con Schelling, que exige que las cosas sean tales para que él tenga conocimiento de ellas, pero que no es necesario, después de todo, que él las conozca. Así, de estas deducciones, perfectamente llevadas según las reglas de una lógica formal, podemos siempre preguntarnos lo que valen, puesto que no valen más que lo que valen los postulados de los que ellas dependen; y nos sentimos tentados más de una vez a someterlas a la misma crítica rigurosa a la que las sometía Lachelier, que no dudaba en sacrificarlas si era necesario, porque prefería a sus construcciones la verdad—es decir, lo real, lo existente, el ser. Cf. la anécdota referida por Bergson en nuestras *Conversaciones* con él, pág. 180 en la ed. esp.

(*175) *El "idealismo absoluto" de Hamelin y el argumento ontológico.* En un importante artículo inédito sobre el *Valor de la prueba ontológica* ("Valeur de la preuve ontologique"), publicado por *Les études philosophiques* de abril-junio de 1957, págs. 144-50, Hamelin intenta restaurar la prueba ontológica dándole un sentido que la coloca en el corazón mismo del idealismo absoluto. A sus ojos, la objeción clásica, renovada por Kant, de que nuestro pensamiento no podría imponer ninguna necesidad a las cosas, se atiene al punto de vista "realista y empirista" (pág. 147) recibido por Kant de la antigua metafísica, según el cual la existencia es "una determinación exterior a la comprensión de las cosas, que se añade sintéticamente a esta" (pág. 145). Se viene abajo si se reconoce que no hay realidad fuera del pensamiento, porque es, en efecto, en el pensamiento donde hay que buscar la realidad. No hay necesidad de explicar cómo el pensamiento se eleva de lo posible a lo real más que si se toma por la esencia del pensamiento el pensamiento abstracto, que no es más que una forma secundaria y derivada de él, una limitación y en cierto modo una caída. La función propia del pensamiento es pensar lo existente; y, por consiguiente, cuando piensa lo concreto, "lo que es pensado es, por el hecho de que es pensado" (pág. 148). En estas condiciones, no solamente la prueba ontológica tradicional, que es una prueba analítica, que deduce la existencia de Dios de su noción, es válida, sino que encubre otra prueba ontológica, sintética, que se confunde con el juego de la dialéctica progresiva, de la que Dios es el término. Esta prueba, que "hace ver la posibilidad de la noción de Dios al construirla", "es pura y simplemente la conciencia que nosotros tenemos y, si se quiere, que Dios mismo tiene de la necesidad de Dios" (pág. 149). Tiene por nervio la afirmación expresada por Descartes en la 5.ª *Meditación*, § 2 (A. T., IX, pág. 51, final), de que la verdad es una misma cosa con el ser; "y esta fórmula expresa precisamente, si se la toma en serio, el idealismo absoluto" (pág. 150).

(*176) *Lavelle y el existencialismo.*—Lavelle afirma (*De l'acte*, pág. 95) que para nuestro *yo* (pero no para las cosas en las que no hay lugar para disociarlas) la existencia precede a la esencia. Pero esta afirmación, en él, se sitúa en un contexto y reviste un sentido muy diferente a los que recibirá, pocos años más tarde (1937-1940), en Jean-Paul Sartre (*L'être et le néant*, págs. 547, 560, 605, etc.; *L'existentialisme est un humanisme*, pág. 17). El para-sí de Sartre goza de una libertad tan total que puede hacerse absolutamente tal como se quiera. Por el contrario, el *yo* de Lavelle, si ha de realizar su esencia, debe contar con las potencias de su naturaleza y con su situación; no puede crearse más que actualizando los posibles que descubre y escoge bajo el signo del valor, es decir, que, en fin de cuentas, tiene una vocación. La razón de esta oposición estriba en que, nuestra existencia, es, según Lavelle, una existencia de participación y que por provenir de Dios, en quien la esencia coincide con la existencia, recibimos el poder de crear nuestra esencia y los materiales de que disponemos para hacerlo, mientras que J.-P. Sartre considera la idea de Dios como contradictoria. Así, Lavelle sobrepasa el existencialismo y va mucho más lejos que él. Véase sobre todo esto J. Ecole, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, cap. VII, especialmente páginas 166-70.

(*177) *La enseñanza de Boutroux.*—Emile Boutroux ofrecía en el *ars docendi* el mismo don de comprensión y de íntima penetración de los espíritus que en el *ars discendi*. La autoridad de su enseñanza estaba fundada en el discernimiento de los espíritus y en la aptitud para repensar desde dentro, clarificándolo y profundizando en él, lo que cada uno pensaba interiormente. Sobre el valor excepcional de esta enseñanza no hay más que una voz. Así, Maurice Blondel alaba sin reservas la enseñanza del maestro que le ofreció "la revelación simultánea de lo que es la vida intensa del pensamiento personal, la ciencia más amplia y más proba del filósofo, y el sentimiento más delicado del respeto a las conciencias y de las responsabilidades del educador". Admiraba en él "la perfecta simplicidad, el candor de la búsqueda, la frescura de una fuente de pensamiento que nunca deja de manar; ...el vivo sentimiento del pensamiento que se hace, en unión con los espíritus que tenía que estimular y que fecundar". Y resumía sus recuerdos de estudiante en este bello elogio: "Hacía ver y tocar el espíritu." Véase la carta de M. Blondel a D. Parodi del 13 de diciembre de 1921, citada en la *Correspondencia*, 1899-1912, de Maurice Blondel y Auguste Valensin (*Correspondance*, Aubier, 1957, t. I, páginas 294-96). Blondel alababa igualmente a su maestro por "volver a abrir perpetuamente las cuestiones que los sistemas cerrados—siempre artificialmente cerrados—intentan cerrar". Le agradecía vivamente el haberle alentado su tesis sobre *La acción* y el haber redactado el informe exigido para imprimirla (1893), no obstante las oposiciones que había encontrado.

(*178) *Contingencia e individualidad.*—La doctrina de la contingencia permite reintroducir en el dominio del conocimiento la realidad de lo

concreto, de lo singular, de lo individual, que se encontraba proscrita desde Aristóteles. En efecto, no es como tal que, según el punto de vista aristotélico, el individuo es inteligible; el individuo supremo, Dios, es perfectamente inteligible, porque es al mismo tiempo necesario. Lo que impide a los otros el serlo también es que son contingentes, siendo lo contingente identificado con lo accidental y, por consiguiente, concebido como irracional e incluso, finalmente, como no existente. Pero si lo contingente no es más que una consecuencia de ese acto de libertad que es la creación, entonces tiene su razón de ser en el pensamiento y en la voluntad divina; y por ahí se le encuentra reintegrado en el dominio de lo inteligible y de lo real, según una razón que sobrepasa nuestras razones. Porque la creación, junto con la contingencia que deriva de ella, es *misteriosamente racional*, si puede decirse así, pero lo es *eminentemente*.

Sin duda, el problema que plantea a toda metafísica la distancia entre nuestro pensamiento y lo real no está todavía enteramente resuelto; y aunque el pensamiento filosófico se haya flexibilizado singularmente desde Aristóteles, no hemos llegado aún a definir exactamente las condiciones que debe satisfacer la ciencia para que en ella encuentre lugar lo individual, o lo singular, que es lo real mismo. Pero al menos el principio de la solución está claramente planteado. Aristóteles no había podido reconciliar más que en Dios las exigencias del pensamiento y las de lo real, siendo Dios, por tanto, el ser individual que se pone necesariamente a sí mismo, pero subsistiendo siempre la separación, sin que el pensamiento llegue a comprender la individualidad de lo real. El Dios de Aristóteles —que es en muchos aspectos el "Dios de los filósofos y de los sabios"— no puede llenar a la vez su función y hacer descender sobre las cosas individuales la inteligibilidad que él mismo posee, si no cumple la condición de ser un Dios creador. Cf. sobre todo esto nuestro libro sobre *La notion du nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, introducción, pág. 2, y conclusión, págs. 183-89; la presentación que Bergson hizo de él en la Academia de ciencias morales y políticas, y de la que tomamos nuestra fórmula final *(Ecrits et paroles*, t. III, págs. 451-52), y la primera de nuestras *Trois conférences d'Oxford:* "Aristote et saint Thomas d'Aquin, ou l'idée de création", págs. 15 y sgs.

(*179) *La crítica de las ciencias: convencionalismo y nominalismo.*— Los últimos años del siglo XIX y los primeros años del XX están marcados con el notable impulso de lo que llamamos hoy, con un término usual en esta época, la epistemología, es decir, el estudio crítico, asociado a su historia, de los principios, de las hipótesis y de los resultados de las diversas ciencias; y esta crítica puso al descubierto la parte irreductible que la evidencia, la lógica y la experiencia dejan a la apreciación o a la elección del espíritu, a la invención e incluso al artificio.

En lo que concierne a las matemáticas, esta constatación era, como lo mostró Pierre Boutroux *(L'idéal scientifique des mathématiciens*, Alcan, 1920), la conclusión natural de la revolución operada al comienzo de los tiempos modernos por la constitución del álgebra. El álgebra era en su origen, entre los árabes, un método rápido y mecánico de resolución de los problemas, que opera a ciegas sobre símbolos y no duda en recurrir a ficciones, aunque presto a eliminarlas si preciso fuere. Su desenvolvimiento sustituyó en el espíritu de las matemáticas el ideal griego de una ciencia contemplativa por el de una ciencia operatoria que manifiesta la potencia del espíritu humano en la construcción de combinaciones cada vez más complejas de elementos, cuya estructura monta y desmonta. La construcción de las geometrías no-euclidianas puso en cuestión la evidencia tradicionalmente reconocida a los principios y a las nociones de la geometría clásica, y llevó a extender de tal modo el dominio de los postulados en detrimento del de los axiomas, que los primeros terminaron por apropiarse el nombre de los segundos (cf. la obra célebre de Hilbert sobre los fundamentos de la geometría, *Grundlagen der Geometrie*, 1899). Esta evolución aproximó las matemáticas a la lógica, que, por su parte, se aplicó a realizar el sueño de Raimundo Lulio y de Leibniz haciendo uso de notaciones y de reglas de cálculo análogas a las del álgebra, susceptibles no solamente de representar sus operaciones tradicionales en una forma a la vez condensada y rigurosa, sino también de extender el campo de su actividad, tentativa que atrajo en Inglaterra a Georges Boole *(The mathematical analysis of Logic, being an essay towards a calculus of deductive reasoning*, 1847. *An investigation on the laws of the thought, on which are founded the mathematical theories of logics and probabilities*, 1854) y que, proseguida por Stanley Jevons *(The principles of science. A treatise on logic and scientific method*, 1874), tomó cuerpo en la lógica algorítmica, o logística, sobre todo con el italiano Peano, los ingleses Russell y Whitehead y el francés Louis Couturat. No había más que dar un paso para reducir las matemáticas a la lógica, es decir, para transformarlas en una ciencia puramente formal, indiferente a su contenido, lo que fue hecho por diversos autores y formulado por uno de ellos, Bertrand Russell *(International monthly*, 1901, pág. 84), en una frase célebre: Las matemáticas son una ciencia en la que no se sabe nunca de qué se habla ni si lo que se dice es verdadero. Véase sobre todo las ediciones sucesivas del "Formulario de matemáticas", publicado, bajo la dirección de Peano, por la *Rivista di mathematica* de Turín (1.ª ed., 1895), y su introducción, *Notaciones de lógica matemática*, Turín, 1894; Whitehead: *A treatise on universal algebra and its applications*, Cambridge University Press, 1898; B. Russell: *The principles of mathematics*, Cambridge University Press, 1903; L. Couturat: *Les principes des mathématiques*, Alcan, 1905; Russell y Whitehead: *Principia mathematica*, 1910-1913.

Ahora bien: por el mismo tiempo, un examen detenido de las condiciones de la certeza lógica llevaba a ver en ella, si no una ilusión, al menos un ideal inaccesible en el dominio de lo real, que solo podía dar lugar a conocimiento racional si se renunciaba a reducir la razón al entendimiento lógico (G. Milhaud: *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, 1894. *Le rationnel*, 1898). Y los físicos tomaban una conciencia cada vez más clara de la aportación del espíritu humano en la interpretación de la experiencia. Ya la *Introducción al estudio de la medicina experimental* de Claude Bernard (1865), lo mismo que, un poco antes en Inglaterra, los trabajos de William Whewell sobre la teoría de la inducción *(History of the inductive sciences, from the earliest to the present time*, 3 vols., Londres, Parker, 1837. *The philosophy of the inductive sciences, founded upon their history*, 2 vols., Londres, Parker, 1840, ed. retocadas, 2 vols., 1847, y 3 vols., 1858-1860. Cf. R. Blanché, *Le ra-*

tionalisme de Whewell, Alcan, 1935), mostrando el papel esencial de la hipótesis en las ciencias de la naturaleza, hace justicia a las teorías demasiado simplistas del empirismo, según las cuales estas ciencias no harían más que registrar un dato que se ofrece a ellas. Pero, al menos, podía pensarse que la experiencia, verificando la hipótesis, le daba el carácter de un *descubrimiento* por el que, gracias a una adivinación genial, el espíritu se apoderaba, por decirlo así, de una verdad preexistente. Ahora bien: un análisis riguroso de las condiciones de la verificación experimental vino a establecer que esta verificación no es nunca integral, porque implica siempre una doble presuposición, la de los conocimientos anteriores en función de los que plantea una cuestión a la naturaleza e interpreta su respuesta, y la de la validez de las técnicas y de los instrumentos de que hace uso, sobre la veracidad de los mismos conocimientos, para provocar y observar los hechos, de suerte que, al formularse las leyes de manera que completen o corrijan las precedentes, su conjunto podría, en el límite, no ser otra cosa que un sistema de errores que se compensan adaptándose por retoques sucesivos a los hechos que viniesen a contradecirlos. Aún más, se ha hecho notar que los hechos científicos no eran dados directamente a nuestra percepción, sino obtenidos por un trabajo complejo de conceptualización, que los recorta en el contexto de los fenómenos, aislándolos de este contexto y acercando entre sí elementos convenientemente escogidos.

Estos análisis y otros semejantes suscitaron en Francia el convencionalismo de Henri Poincaré (1854-1912) y el nominalismo científico de Edouard Le Roy (1870-1954). Henri Poincaré, en series de artículos agrupados luego en volúmenes *(La ciencia y la hipótesis,* 1902; *El valor de la ciencia,* 1906; *Ciencia y método,* 1908; *Ultimos pensamientos,* 1913), presenta las teorías científicas como sistemas hipotético-deductivos, que desenvuelven las consecuencias de principios libremente puestos por el espíritu y sujetos tan solo a la doble condición de no envolver ninguna contradicción y, en las ciencias físicas, de reunir la experiencia. Pero añade que estos principios son más o menos cómodos según que permitan dar cuenta de esta experiencia de una manera más o menos simple y que el espíritu pueda comportarse como un príncipe sabio que, antes de tomar sus decisiones, escucha el parecer de su Consejo de Estado. Recuerda, en presencia de las conclusiones que algunos sacan de sus escritos, que las ciencias de la naturaleza descansan en un dato que se impone a ellas, y que, si pueden elaborar expresiones diferentes de este mismo dato, estas expresiones son perfectamente traducibles las unas en las otras, de tal suerte que el sabio no crea en el hecho científico otra cosa que el lenguaje de que hace uso para expresarlo. En fin, sostiene contra los logísticos que las matemáticas poseen un contenido que se revela al sabio creador en una intuición. Su discípulo Edouard Le Roy, que, como veremos en seguida, no tardaría en hacerse el heraldo de la filosofía bergsoniana (no sin forzar un poco su significación), fue mucho más lejos. No dudó en escribir que los números no eran más que "una infinidad de pequeños diseños, a los que llamamos signos, aunque no designen nada", y la aritmética "no otra cosa que el relato de las operaciones que el espíritu gusta de hacer valiéndose de estos símbolos" *(Rev. Méta.,* 1896, pág. 745); las verdades científicas, "definiciones decretadas por nosotros a la vista de los hechos, al objeto de construir un discurso que nos permita hacer 'hablar' al mundo" o "recetas prácticas para obtener ciertos resultados útiles" (Biblioteca del Congreso de filos. de 1900, t. I, pág. 323); y así la ciencia racional un simple "juego puramente formal de escrituras sin significación intrínseca" *(Rev. Méta.,* septiembre de 1899, pág. 550). Tesis extrema que suscitó, a la vez que las reservas de su maestro, la oposición violenta del lógico Louis Couturat, de quien recibió el nombre de nominalismo científico *(Rev. Méta.,* enero de 1900, págs. 87-93. Cf. la réplica de Le Roy, *ibid.,* págs. 223-33, y el *Vocabulario* de Lalande sub v°). Mucho más moderado, aunque más radical que Henri Poincaré, el físico Pierre Duhem (1861-1916) hizo ver en las teorías físicas instrumentos de coordinación y de descubrimiento que no explican lo real, sino que se limitan a representarlo y a dirigir su exploración realizando lo que Ernst Mach, profesor de física y luego de filosofía en Viena, llamaba por la misma época una economía de pensamiento (véase P. Duhem: *La théorie physique. Son objet. Sa structure,* 1906, 2.ª ed. aumentada, 1914). Pero declaraba finalmente que, si no son otra cosa que clasificaciones, tienden a ser clasificaciones naturales, y concluía con las palabras de Pascal *(Pensées,* N. R. F., 273. Brunschvicg, 395): "Tenemos una impotencia de probar invencible a todo dogmatismo. Tenemos una idea de la verdad invencible a todo pirronismo" *(La théorie physique,* 2.ª ed., pág. 509).

Estas discusiones fueron renovadas en nuestros días por las profundas transformaciones que sufrieron las ciencias, tanto matemáticas como físicas y biológicas. No tenemos más que seguir aquí sus nuevos desenvolvimientos. Diremos solamente a este respecto que nos parece igualmente imposible hoy día mantenerse en el dogmatismo científico ingenuo contra el que se elevó el nominalismo científico y aceptar las conclusiones extremas a las que este se vio llevado en su reacción. Ninguna ciencia puede constituirse sin forjarse un lenguaje, proponer ciertas convenciones, escoger un sistema de referencia entre muchos otros; pero expresa, en función de estas convenciones, en este lenguaje y en este sistema de referencia, un dato que ella no es dueña de modelar a su antojo; hay, como lo decía ya Henri Poincaré *(La valeur de la science,* págs. 235-47), y como lo confirmó la teoría de la relatividad, no obstante lo que su solo nombre suele sugerir a los filósofos (cf. Bergson: *La pensée et le mouvant,* nota de las págs. 46 a 49, ed. rec., 37 y sgs., págs. 1057-059 en la ed. esp.), un invariante bajo la diversidad de nuestras representaciones del mundo. Lo que confirma la verdad elemental, perdida de vista por el relativismo del último siglo, de que la noción de lo relativo nos envía a la de lo absoluto, de la que es correlativa; somos víctimas de una ilusión cuando pretendemos eliminar lo absoluto, porque nos vemos condenados entonces prácticamente a erigir lo relativo en absoluto, y esta era, en efecto, la debilidad irremediable del cientismo.

Podrá consultarse con provecho, sobre el movimiento convencionalista y nominalista, junto con las obras citadas en lo que precede, las colecciones de la *Revue de métaphysique et de morale* y del *Bulletin de la Société française de philosophie* por los años de 1900; dan testimonio de la aspereza de las controversias que dividieron por esta época a los sabios y a los filósofos. Véase también A. Rey: *La théorie de la physique chez*

les physiciens contemporains, Alcan, 1907, 2.ª ed., 1923, y A. Darbon, *L'explication mécanique et le nominalisme,* Alcan, 1910.

Entre los autores más recientes, señalaremos solamente las colecciones de artículos, siempre admirablemente lúcidos, del físico Louis de Broglie, que son para el período posterior a 1930 el equivalente de las cuatro obras de Henri Poincaré: *Materia y luz,* 1937; *Continuo y discontinuo en física moderna,* 1941; *Física y microfísica,* 1947, así como la importante obra de Gaston Bachelard *(La formación del espíritu científico, El nuevo espíritu científico, El materialismo racional, El racionalismo aplicado, La actividad racional de la física contemporánea, La filosofía del no).*

Hay que mencionar al menos el desarrollo considerable que tuvo, en conexión con el de la epistemología, lo que puede llamarse la historia filosófica de las ciencias. Las dos obras de Léon Brunschvicg sobre *Las etapas del pensamiento matemático* (1912) y sobre *La experiencia humana y la causalidad física* (1922) son bien conocidas. No menos importantes son las de Pierre Boutroux sobre *Los principios del análisis matemático, exposición histórica y crítica* (2 vols., Hermann, 1914), y de Pierre Duhem sobre *El sistema del mundo. Historia de las doctrinas cosmológicas de Platón a Copérnico* (10 vols., Hermann, 1913-1959, los últimos volúmenes son póstumos, y la obra quedó inconclusa), en la que el enlace con su doctrina viene marcado por el deseo de *Σώζειν τὰ φαινόμενα. Ensayo sobre la noción de teoría física de Platón a Galileo* (Hermann, 1908) (L. H.).

(*180) *La ciencia moderna y la moral.*—Las tentativas de constitución de una moral científica, de la que el utilitarismo inglés ofrecía un primer modelo, se multiplicaron a finales del siglo XIX y a comienzos del XX, sobre todo en Francia, donde la instauración de la escuela laica planteaba de manera aguda el problema de la enseñanza moral. Buscaron su fundamento (y esta concurrencia fue para ellas una primera debilidad) en ciencias diversas, principalmente en las tres ciencias que se reparten el estudio del hombre: la biología, la psicología y la sociología. Pero todas ellas tropezaron con el obstáculo señalado por Henri Poincaré, que se levanta tanto en la perspectiva de las morales del Bien como en la de la moral del Deber, porque la famosa distinción kantiana entre el imperativo categórico, que es el de la moralidad, y los imperativos hipotéticos, que son los de la prudencia o de la habilidad, tiene su homólogo en la distinción entre el Bien moral, que es para el hombre un bien intrínseco, y lo útil, que no es más que un bien relativo, cuya elección supone referencia a un bien ulterior.

Durkheim creyó poder superar la dificultad sustituyendo por una ciencia de la moral las morales sacadas de la ciencia, es decir, tratando la moral como un hecho dado a la observación que únicamente habría que tratar de constatar y de explicar (véase el pról. a la 1.ª ed. de *La división del trabajo social).* Pero esta constatación y esta explicación no podrían bastar al moralista, cuya tarea no consiste solamente en comprender mejor las reglas morales admitidas en la sociedad en que vive, sino también en someterlas a una reflexión crítica que depure su contenido, siempre imperfecto y mezclado de prejuicios, y que confirma su autoridad contra las dudas que nos sugieren nuestros intereses y nuestras pasiones. Si considera las reglas morales como un producto de la vida social, que basta explicar para justificarlo o mejor que se justifica por su existencia misma, no tiene más remedio que aceptarlas *donec corrigantur* tal como son, como una necesidad a la que no podemos sustraernos, a reserva de admitir por una trasposición inconsciente del finalismo implícito de la biología, que son tan buenas como realmente pueden serlo. No puede actuar en calidad de "ingeniero social" si no reconoce la imperfección de la moral existente y la posibilidad de sustituirla, siguiendo la expresión de Lévy-Bruhl, por un arte moral racional, es decir, tratándola como una obra de pensamiento que, primero espontánea, habrá de ser luego mejorada por la reflexión. La distancia que separa estas dos actitudes está perfectamente señalada por la diferencia que ya hemos hecho notar (*156) entre la posición de Durkheim, que profesa "un espíritu sabiamente conservador" *(Div. du tr. soc.,* 7.ª ed., pág. XL), y la de Lévy-Bruhl, cuyo espíritu crítico se complace en poner en evidencia todo lo que la moral corriente encierra de accidental y de irracional. Pero Durkheim mismo se siente demasiado ansioso de apostolado y demasiado convencido también de la utilidad práctica de la ciencia para resignarse a la aceptación pura y simple del ideal colectivo que habría de darse en la lógica de su teoría de los valores.

Todas estas dificultades provienen de que tanto los defensores de la ciencia de la moral como los de las morales sacadas de la ciencia intentaron hacer entrar en los cuadros que la ciencia positiva se forjó para el estudio de las cosas exteriores al hombre una realidad que le es interior. El problema moral es muy diferente a los problemas técnicos porque es el de los fines primordiales de la acción humana, y las soluciones que nosotros le ofrecemos son un dato muy diferente al de las cosas porque se trata de las representaciones de un ser inteligente, que no puede tomar conciencia de ellas sin modificarlas por el juego de su reflexión. Es lo que Aristóteles había visto muy bien cuando distinguía de las ciencias teoréticas, que no tienen por objeto más que el saber o la verdad, y de las ciencias poéticas, que tienen por objeto la creación de una obra exterior al agente, las llamadas ciencias prácticas, que tienen por fin la acción misma. La moral tiene necesidad para fundamentarse de las ciencias teóricas del hombre, y para realizarse eficazmente, de las ciencias poéticas, o, para emplear nuestro lenguaje actual, de las técnicas; pero se trata en este caso de una ciencia práctica. Hay, en efecto, una experiencia moral; pero es una experiencia de alcance metafísico, que no se limita a aprehender los hechos, sino que nos hace, en vista de los hechos, tomar conciencia de los valores que les dan un sentido. Tal es, de hecho, la experiencia que ponía a prueba la inducción socrática; y tal es también la que Aristóteles recomienda en la *Etica a Nicómaco.* En la medida en que le ofrecieron una contribución, o presintieron su originalidad, los ensayos de moral científica o de ciencia de la moral pudieron realmente hacer obra útil. Su debilidad radicó en la apetencia de hacer penetrar sus análisis en un molde tomado de las ciencias de la naturaleza.

Podrá encontrarse un estudio crítico de diversos tipos de moral científica en la obra de D. Parodi: *Le problème moral et la pensée contemporaine,* Alcan, 1909, 3.ª ed. aumentada, 1930. Sobre la ciencia de la moral de Durkheim y la ciencia de las costumbres de Lévy-Bruhl podrá verse, junto con la *División del trabajo social,* las comunicaciones de Durkheim sobre *La determinación del hecho moral* y sobre *Juicios de*

valor y juicios de realidad reunidos en *Sociologie et philosophie,* P.U.F. En fin, no deberá olvidarse el libro tan conocido de F. Rauh sobre *La experiencia moral,* 1903, esfuerzo notable por descubrir, a través de la noción de la experiencia científica, la naturaleza propia de la experiencia moral (L. H.).

(*181) *Nota bibliográfica somera sobre P. Teilhard de Chardin.*—Sabemos de la resonancia considerable que ha conocido en nuestros días la obra, en su mayor parte póstuma, de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Véase sus *Œuvres,* publicadas en las ediciones du Seuil: 1. *Le phénomène humain,* 1955. 2. *L'apparition de l'homme,* 1956. 3. *La vision du passé,* 1957. 4. *Le milieu divin. Essai de vie intérieure,* 1957. 5. *L'avenir de l'homme,* 1959. 6. *L'énergie humaine,* 1962. 7. *L'activation de l'énergie,* 1963. 8. *La place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain,* 1963. Y, para la formación y el desenvolvimiento de su pensamiento: *Genèse d'une pensée. Lettres* (1914-1919), Grasset, 1952. *Lettres de voyage* (1923-1939), Grasset, 1956. *Nouvelles lettres de voyage* (1939-1955), Grasset, 1957. La literatura sobre Teilhard de Chardin es inmensa. Señalaremos tan solo: Claude Cuénot: *Pierre Teilhard de Chardin, les grandes étapes de son évolution,* Plon, 1958, y H. de Lubac: *La pensée religieuse de Pierre Teilhard de Chardin,* Aubier, 1962. Se encontrarán bibliografías más completas en Cl. Cuénot, *ob. cit.,* págs. I-XLI; en el *Bulletin de l'Union catholique des scientifiques français,* núms. 27 (julio-agosto 1955) y 40 (septiembre-octubre 1957), y en el *Archivium historicum Societatis Jesu,* 1956 y sgs., así como en Cl. Cuénot: *Teilhard de Chardin,* Seuil, 1962, págs. 172-75.

(*182) *Conocimiento nocional y conocimiento real.*—La marcha que requiere el método de inmanencia no podría ser obra de la inteligencia pura, en el sentido en que tomamos este término en nuestros días. Como lo mostró profundamente el padre Jean de Dieu en sus estudios sobre "La intuición sin concepto y la teoría buenaventuriana del conocimiento" *(Mercure de France,* 15 de junio de 1939, 1 de enero de 1940. *Rev. philos.,* 1942-1943) y en su introducción al *Itinéraire de l'âme en elle-même, De triplici via* de San Buenaventura (1956), es obra del amor, y de la intuición que procede de él, que no necesita de conceptos. Porque lo que es inteligible en sí no es necesariamente ni incluso naturalmente inteligible para nosotros, y, por tanto, concebible; cuanto más inteligible es una cosa, menos concebible resulta. Así ocurre con el misterio de la creación, que lo ilumina todo sin ser visible en sí mismo; así ocurre también con los dogmas, cuyo objeto no puede ser suficientemente conocido ni comprendido por la razón humana, porque bajo nuestras fórmulas imperfectas está lo infinito, que es la realidad misma y que escapa a nuestros conceptos hechos para lo finito. Pero el conocimiento que nosotros adquirimos de esta realidad es, sin embargo, suficiente para que podamos sacar de él reglas de acción: p. ej., para que sepamos que debemos comportarnos con respecto a Dios como nos comportamos con respecto a una persona, a la que hay que amar para conocerla. Esto es lo que hay que retener de la tesis de Edouard Le Roy *(Qu'est-ce qu'un dogme?* Quinzaine, 16 de abril de 1905), por discutible que sea la interpretación que propone de la resurrección de Cristo y de la presencia real en la Eucaristía *(Dogme et critique,* 1908). Santo Tomás había mostrado claramente que el objeto del dogma no puede ser aprehendido ni probado suficientemente por el intelecto humano, que no es unívoco con el intelecto divino, sino que, si es impensable, no es incognoscible, porque puede ser alcanzado por vía de conclusión y a partir de hechos reales y comprobables *(Sum. theol.,* I.ª p., qu. 32, art. 1, ad 2: "Utrum trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci"). Es así como, según la expresión de San Agustín *(Tract. 27 ad Joan,* citado aquí), se llega por la fe al conocimiento.

(*183) *La eclesiología del abate Loisy.*—En *El Evangelio y la Iglesia,* donde criticaba las conferencias de Harnack sobre *La esencia del cristianismo* (Berlín, 1900, trad. fr. París, Fischbacher, 1902), Loisy mostraba con fuerza que los textos evangélicos son inseparables de la tradición viva de la que constituyen la expresión, de suerte que el estudio del Evangelio no podría ser separado del estudio de la Iglesia. Salvo que, según él, la enseñanza de Jesús se reducía a la predicación del reino inminente; ahora bien: tal fue precisamente la Iglesia que vino al mundo *(L'Evangile et l'Église,* 2.ª ed., 1903, págs. 135, 226), es decir, una comunidad que tenía por base la fe en Cristo resucitado, de la que dirá en los *Sinópticos* (I, 175-95, 223 y sgs.) que fue imaginada por los apóstoles, los cuales, convencidos, después de la muerte en la cruz, que Cristo había fracasado en su misión, aceptaron con cierto pesar el hecho de la resurrección, porque ninguno de los patriarcas y de los profetas, a los que asimilaban a Jesús *(Luc.,* XXIV, 19), había resucitado. Y esta Iglesia, tal como la concibe y la presenta, en la que y por la que, dice, vivió el cristianismo (conclusión de su librito, pág. 279), no es apenas otra cosa, para él, que una sociedad temporal, de la que incluso no podría decirse que fue fundada por Cristo, y cuyo carácter puramente humano y temporal se acentuará cada vez más en su obra, de suerte que terminará por excluir de ella todo elemento sobrenatural y divino, incluso todo elemento espiritual, para identificarla con una religión de la humanidad condenada a vivir en lo relativo (véase su librito escrito contra Bergson: *Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion?,* Nourry, 1933. Cf. *Conversaciones con Bergson,* págs. 253, 291-93 de la ed. esp.). Pero, como escribía justamente, a propósito del libro de Loisy sobre *La religión* (Nourry, 1917), A. Darlu, que había sido el maestro de Proust en el Condorcet antes de suceder a Lachelier como inspector general de filosofía: "Hay las injusticias de los hombres. Pero hay también las injusticias de las cosas, la más cruel de las cuales es la muerte, o al menos la muerte prematura que arrebata el hijo a sus padres, la esposa al amor del esposo. La fe moral nos hace entrever un día en el que las injusticias de los hombres serán prevenidas. La fe religiosa nos mantiene en la esperanza de ese día que ha de venir, en el que las de las cosas serán reparadas" *(Rev. Méta.,* 1917, págs. 625). Ahora bien: es precisamente este "día que ha de venir" *(vita venturi saeculi)* lo que niegan y rehúsan al hombre tanto la "religión de la humanidad" como sus sucedáneos.

(*184) *George Tyrrell y el barón Von Hügel.*—George Tyrrell (1861-1909), nacido en Dublín de familia obrera pobre, y entrado en la Com-

pañía de Jesús después de su conversión, hubo de dejarla a comienzos de 1906, luego de la publicación, en el *Corriere della Sera*, de los resúmenes de su "Carta a un profesor de antropología". El 7 de marzo de 1906 cerró el prólogo de su libro *Lex credendi* con estas palabras de la *Imitación de Cristo* (II, 8): "Quia post hiemem sequitur aestas; post noctem redit dies; y post tempestatem, magna serenitas." Sin embargo, su protesta pública contra la encíclica *Pascendi* movió a la Santa Sede a privarle, en octubre de 1907, de sus derechos eclesiásticos y del uso de los sacramentos. Murió el 15 de julio de 1909, después de haber recibido la extremaunción de manos del prior de Storrington. Henri Bremond, que había dejado ya la Compañía de Jesús, pronunció sobre su féretro las oraciones de la Iglesia, como consecuencia de lo cual fue suspendido en sus funciones y no quedó relevado de este castigo hasta después de haber firmado un documento de adhesión sin reserva a la encíclica *Pascendi* condenando el modernismo. Podrán encontrarse muchas indicaciones interesantes sobre el padre Tyrrell en el libro que le consagró Maud Petre: *Autobiography and life of George Tyrrell,* 2 vols., Londres, 1912, y en *The life of Baron von Hügel,* por Michaël de La Bédoyère, Londres, Dent, 1951. Esta última obra contiene, además, muchas noticias de primera mano sobre los amigos de Hügel (1856-1925), el autor de las grandes obras sobre *The mystical element of religion,* 2 vols., Londres, 1908, y sobre *Santa Catalina de Génova,* "el católico que, con Newman, dejó la señal más fuerte en el espíritu religioso de Inglaterra", el abate Huvelin, que convirtió a Charles de Foucauld; monseñor Duchesne, monseñor Mignot, arzobispo de Albi, el abate Loisy, Laberthonnière, Blondel y Bremond; Eucken y Troeltsch; C. L. J. Webb; los italianos Fogazzaro y Buonaiuti, directores del *Rinnovamento* (que fue condenado en noviembre de 1907).

(*185) *Un testimonio sobre Husserl.*—Sor Adelgundis Jaegersmid, O.S.B., discípula y amiga predilecta de Husserl, su "venerado maestro", no tuvo inconveniente en darnos a conocer una página de sus recuerdos inéditos sobre Husserl, realzados debidamente en su diario, que constituye un testimonio irrecusable y del más alto interés: "Dezember, 1935. Husserl: Das Leben des Menschens ist nicht anderes als ein Weg zu Gott. Ich versuche dieses Ziel, ohne theologische Beweise, Methoden und Stützpunkte zu erreichen, nämlich *zu Gott ohne Gott* zu gelangen. Ich muss Gott gleichsam aus meinem wissenschaftlichen Dasein eliminieren, um *den* Menschen einem Weg zu Gott zu bahnen, die nicht wie Sie (sr Adelgundis) die Sicherheit des Glaubens durch die Kirche haben. Ich weiss, das dieses, mein Vorgehen, für mich selbst gefährlich werden könnte, wenn ich nicht selbst ein tief gottverbundener und christusgläubiger Mensch wäre." La misma confesión en el curso de un paseo en el verano de 1936, en la que añade: "Ich habe Ihnen schon öfter gesagt, dass meine Philosophie, die Phäenomenologie, nichts anderes als ein Weg, eine Methode sein will, um Menschen, die ebengerade vom Christentum und von den christlichen Kirchen abgerückt sind, wieder den Rückweg zu Gott zu zeigen." Pero ¿es posible que alcancemos a Dios sin Dios, es decir, luego de haberle puesto "entre paréntesis"? He aquí toda la cuestión, y debemos confesar que Husserl, al igual que sus sucesores, no respondió a ella.

(*186) *La experiencia mística de Santa Teresa del Niño Jesús.*—Conocemos por los manuscritos de Teresa de Lisieux (Ms. de junio de 1897, dirigido a la reverenda madre Marie de Gonzague, *Manuscrits autographes,* C, fos. 5-8) las tinieblas que la rodearon, el tormento que hubo de sobrellevar, las voces de los pecadores que le decían, burlándose de ella: sueñas con la luz, sueñas con la posesión *eterna* del Creador de todas estas maravillas, camina, camina, regocíjate con la muerte, que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche todavía más profunda, la noche de la nada. Entonces, no pudiendo ya gozar de la fe, trata al menos de realizarla, y, volviéndose hacia Jesús, "le digo que estoy presta a derramar hasta la última gota de mi sangre para confesar que hay un Cielo. Le digo que soy feliz de no gozar de este hermoso cielo sobre la tierra a fin de que lo abra para la eternidad a los pobres incrédulos. Pero, a pesar de esta prueba, que me priva de *todo gozo,* puedo, sin embargo, exclamar: Señor, me llenas de alegría por las obras de tus manos *(Salmos,* XCI). Porque ¿hay una alegría mayor que la de sufrir por Tu amor?..." Sufrimiento interior, oculto a los ojos de todos, y que ella misma sería feliz de poseer, nos dice, aunque Dios la ignorase, para impedir o reparar una sola falta cometida contra la fe, y para contribuir al rescate de las almas con las que Dios quiso que comparta el tormento y la angustia de la nada. "Cuando canto la felicidad del Cielo, la eterna posesión de Dios, no experimento ninguna alegría, porque canto simplemente *lo que yo quiero creer.*" Pero esta renuncia, junto con la angustia que la acompaña, o la prepara, esta angustia de formas absolutamente nuevas, absolutamente no sensibles, a las que tenemos acceso, esta renuncia, o mejor este desposeimiento, es el camino para la alegría mayor, porque es entonces cuando Dios se da a nosotros, es entonces cuando se manifiesta a nosotros. Véase a este respecto un notable estudio de André Combes sobre "La loi de la béatitude" *(La pensée catholique,* cahiers de synthèse, Ed. du Cèdre, 1955, págs. 46-59).

CAP. XII.—HACIA UNA METAFÍSICA POSITIVA. LA FILOSOFÍA DE BERGSON

187. La vida de Bergson.—188. El lenguaje filosófico de Bergson.—189. Las circunstancias y la génesis de la comunicación sobre la intuición filosófica.—190. La psicología de la forma.—191. Los orígenes de las psicologías del comportamiento.—192. Las fuentes médicas de la psicología francesa contemporánea.—193. Freud y la génesis del psicoanálisis.—194. La psicología analítica de Jung.—195. La "psicología individual" de Alfred Adler.—196. Diversidad y complementariedad de las ciencias del hombre.—197. Noticia sobre Edouard Le Roy.—198. Noticia sobre Léon Brunschvicg.—199. La significación de la palabra "imagen" en *Matière et mémoire.*

(*187) *La vida de Bergson.*—Henri-Louis Bergson había nacido en París, el 18 de octubre de 1859, de un padre compositor de música y pianista, originario de Polonia, y de una madre inglesa, uno y otra israelitas. Acompañó a sus padres en Suiza por los años de 1863 a 1866, pero pasó todo el resto de su niñez y de su juventud en París, aunque su familia terminó por instalarse en Londres en 1870. Alumno de los liceos Bonaparte, luego Fontanes, hoy Condorcet, premiado en el concurso general en 1875, 1876 y 1877, y admitido en la Escuela Normal Superior en 1878,

optó por Francia a su mayoría de edad. Agregado de filosofía en 1881, enseñó sucesivamente en los liceos de Angers (1881) y de Clermont-Ferrand (1883), luego en París en el colegio Rollin (1889) y en el liceo Henri IV (1890). Doctor en Letras en 1889, dos veces candidato sin éxito a la Sorbona (1894 y 1898), maestro de conferencias en la Escuela Normal Superior en 1898, ocupa en el Colegio de Francia, primero la cátedra de filosofía griega y latina (1900), luego la de filosofía moderna (1904), en la que será sustituido a partir de 1914 por su discípulo Edouard Le Roy. Elegido para la Academia francesa en 1914, tuvo a su cargo durante la guerra misiones en España (1916), luego en los Estados Unidos (febrero-mayo de 1917 y junio-septiembre de 1918). Miembro del Consejo superior de Instrucción pública (1919), luego presidente de la Comisión de cooperación intelectual de la Sociedad de las Naciones de 1922 a 1925, se vio obligado, por su estado de salud, a abandonar después de esta fecha toda actividad exterior. Recibe el Premio Nobel de Literatura en 1928. Muere en París durante la ocupación alemana el 3 de enero de 1941, luego de haber dado a conocer en su testamento su adhesión moral al catolicismo.

(*188) *El lenguaje filosófico de Bergson.*—El problema del lenguaje filosófico y la solución que le ofreció Bergson se aclaran debidamente en un texto muy poco citado de un filósofo bien diferente a él y por el cual no manifestaba simpatía alguna, J. G. Fichte. En el Diálogo bajo la forma del cual se presenta el *Sonnenklarer Bericht,* destinado a vulgarizar la *Teoría de la ciencia,* el lector dice al autor:

"...Hay muy pocos que declaran no comprenderos del todo. La mayor parte creen comprenderos perfectamente y encuentran tan solo que realmente os equivocáis. Declaráis que son ellos los que os comprenden mal. Es preciso, sin embargo, que hayan encontrado un sentido a vuestras fórmulas, salvo que no es el bien lo que teníais a la vista. ¿Cómo puede ocurrir esto después de vuestras declaraciones?"

Y el autor contesta:

"Esto proviene de que la *Teoría de la ciencia* ha tenido que comenzar por expresarse en el lenguaje corriente. Si hubiese podido comenzar, como espera terminar, creándose un sistema de signos personales (un vocabulario propio), que expresase *sus intuiciones y sus relaciones, y no otra cosa,* entonces no hubiera podido ser mal entendida; pero no habría sido entendida en absoluto, y no habría podido pasar del espíritu de su autor a otros espíritus. Actualmente, debe cargar con la difícil tarea de conducir los espíritus a la Intuición, y esto a partir de (y por medio de) palabras confusas—esas palabras que no son más que pensamientos en gestación y que recientemente se ha querido erigir en juicios por encima de la Razón. En todo tiempo, a cada palabra el hombre ha hecho corresponder una cierta idea, y cuando oye la palabra, recuerda lo que pensó hasta entonces con esta palabra; a nuestro entender, es esto lo que debe hacer también ahora. Pero si no sabe superar las palabras, que no son más que medios auxiliares e indicaciones, dejar a un lado su significación usual y elevarse por encima de ella hasta la cosa, hasta la Intuición, comprenderá necesariamente mal, incluso allí donde comprenda mejor..." (trad. francesa Aug. Valensin, Archives de philosophie, t. IV, Beauchesne, 1926, páginas 62-63).

Constituye, en efecto, para recoger aquí la expresión de un matemático contemporáneo versado en la filosofía de las ciencias, M. F. Gonseth, *la paradoja del lenguaje,* el tener que expresar pensamientos nuevos con un vocabulario y una sintaxis construida a la medida de pensamientos antiguos. Y la dificultad que resulta de ello llega verdaderamente a su colmo cuando el que habla, o el que escribe, es un espíritu creador cuya obra tiende a transformar las ideas recibidas, y cuando por añadidura estudia "una cosa que el sentido común ha designado ya con una palabra" *(Les deux sources,* págs. 183 ó 182). Dos soluciones en primer análisis se ofrecen a él: una (de la que algunos filósofos abusan hoy) es la de crear palabras nuevas; otra, la que Bacon había erigido en sistema, siguiendo, nos dice, en filosofía natural el método que había proporcionado tanto éxito en política a los emperadores romanos, esto es, designar las nuevas magistraturas con los nombres tradicionales (cf. *De dign.,* III, cap. IV, § 1. Cf. Lalande: *Théories de l'induction,* Boivin, 1929, pág. 43), y dar, por tanto, a las palabras antiguas una significación nueva. Y esta es la alternativa que Montesquieu formula en la advertencia de la edición de 1757 de *El espíritu de las leyes:* "He tenido ideas nuevas; tuve necesidad de encontrar nuevas palabras o dar a las antiguas nuevas acepciones." Bergson, gracias a su sorprendente dominio de nuestra lengua, siguió un tercer camino, mucho más trabajoso, que le descubría una visión penetrante del carácter estructural del lenguaje y que consiste en hacer brotar, por decirlo así, un sentido nuevo de los sentidos antiguos por el arte con el que compone el contexto. Este método sutil es de una gran eficacia; pero requiere del lector un esfuerzo paralelo al que el autor se impuso, para salirse de los hábitos de la rutina. Este esfuerzo es el que muchos no supieron hacer, muchas veces porque, dominados enteramente por el estilo, no comprendieron su necesidad. Daremos más adelante (*199) un ejemplo tópico de ello, el de la palabra *imagen,* en *Matière et mémoire.*

Hemos de añadir, por otra parte, que la dificultad se vio aumentada por el contenido del mensaje que aportaba el filósofo. Porque uno de los puntos esenciales de su doctrina es el de que la realidad no tiene los contornos definidos y la estabilidad que las necesidades de la acción y las condiciones de la comunicación social nos llevan a darle para traducirla en términos de espacio, de donde resulta que los conceptos filosóficos deben ser conceptos flexibles, que presenten una gama de sentidos variados, enlazados por un hilo continuo, pero que un análisis preciso debe saber distinguir [véase en la *Introducción a la metafísica (La pensée et le mouvant),* págs. 213-14 (188) y 241 (213-14) (págs. 1193-194 y 1216-217 en la ed. esp.)]. Ahora bien: es aquí precisamente donde aparece el papel de las imágenes. La imagen puede ser solamente un medio de hacer la idea sensible; así, cuando, para hacernos comprender mejor lo que la materia es en Platón, el cap. IV de *L'évolution créatrice* nos dice que es "la inasible nada que, deslizándose entre las Ideas, crea la agitación sin fin y la eterna inquietud, como una sospecha insinuada entre dos corazones que se aman" (342 ó 316) (pág. 781 en la ed. esp.). Pero tiene otra función esencial: es, gracias a su poder evocador, el medio del que el filósofo puede, y debe, servirse para aprehender, y para hacer aprehender a los demás, una noción nueva o un pensamiento fugaz. Ahora bien: este será eficaz al precio de un esfuerzo, porque no puede conducir al fin más que

si el espíritu no se detiene en la imagen, sino que se apoya en ella para sobrepasarla, pidiéndole solamente que le indique la dirección en la que le es preciso orientar su atención para darse, o mejor para obtener, la intuición. Y el método a seguir para provocar este esfuerzo no es otro que el de multiplicar las imágenes, convergentes pero dispares, a fin de que, como dice Bréhier en el artículo citado (pág. 121), se corrijan y se anulen unas a otras; véase en la *Introducción a la metafísica* las págs. 206-15 (182-89) (págs. 1188-194 en la ed. esp.), especialmente las págs. 210-11 (185-86) (págs. 1191-192 en la ed. esp.).

Sería fácil mostrar que el modo de expresión cuya técnica llevó Bergson a un alto grado de perfección fue utilizado antes de él, aunque de una manera menos consciente y menos seguida, por otros pensadores, lo que prueba que es natural a la inteligencia humana. En lo que concierne al recurso a las imágenes, E. Bréhier efectuó un acercamiento muy significativo con Plotino (véase el art. cit. en la nota del texto). En cuanto a la transformación del sentido de las palabras, recibió la aprobación de un filósofo que no podría ser tachado de antiintelectualismo: Descartes mismo. Este reconoce sin ambages en la tercera de las *Regulae* que hace un uso nuevo de la palabra *intuición,* y en las *Respuestas a las terceras objeciones,* que cambió el sentido de la palabra *idea;* y, para justificar la selección que hizo de estos términos, enuncia una regla, que es poco más o menos la que Bergson tuvo a bien formularnos el día que le sometimos nuestro proyecto de un *Indice bergsoniano:* no referirse a los empleos anteriores de la palabra, sino tratar de descubrir si es, de entre las que nos ofrece la lengua francesa, la más apropiada a lo que se quiere decir. Escuchemos para ello las *Regulae* (A. T., t. X, pág. 369, trad. G. Le Roy).

"Pero por temor a que algunos quizá se sorprendan con el uso nuevo de la palabra *intuición* y de otras que en adelante me veré obligado a apartar de la misma manera de su significación habitual, declaro aquí de una manera general que no me ocupo en absoluto de qué manera fueron empleadas estas expresiones en estos últimos tiempos en las escuelas, porque sería muy difícil servirse de los mismos nombres teniendo ideas enteramente diferentes; sino que presto tan solo atención a lo que significa cada palabra en latín, a fin de que si faltan las palabras apropiadas, pueda tomar para darles mi sentido las que me parezcan más indicadas para este uso."

Las *Respuestas a las terceras objeciones* nos dicen en términos mucho más concisos de la palabra idea, que la teoría de las ideas innatas hace pasar de su uso platónico a su uso moderno: "No tenía ninguna más apropiada, *nullum aptius habebam*" (A. T., t. VII, pág. 181. Cf. Gilson: *Commentaire du Discours de la méthode,* págs. 319-20).

No se trata todavía, es verdad, más que de nombres aislados, que reciben un sentido fijo. Pero la necesidad de hacer variar el sentido de las palabras y de aclararlas por su contexto había sido muy bien expuesta por un escritor al que Bergson admiraba, Jean-Jacques Rousseau. He aquí lo que nos dice en una nota del libro II del *Emilio:*

"Cien veces he reflexionado al escribir que es imposible en una larga obra dar siempre los mismos sentidos a las mismas palabras. No hay lengua lo suficientemente rica para ofrecernos tantos términos, giros, frases, como modificaciones pueden sufrir nuestras ideas. El método de definir todos los términos y de sustituir sin cesar lo definido por la definición es, sin duda, hermoso, pero impracticable, porque ¿cómo evitar el círculo? Las definiciones podrían ser buenas si no se empleasen palabras para formularlas. A pesar de esto, estoy convencido de que se puede ser claro, incluso contando con la pobreza de nuestra lengua, no dando siempre las mismas acepciones a las mismas palabras, sino haciendo de suerte que, cuantas veces se emplee cada palabra, la acepción que se le dé esté suficientemente determinada por las ideas que se refieren a ella, y cada período en el que esta palabra se encuentre le sirva, por así decirlo, de definición. Unas veces digo que los niños son incapaces de razonamiento y otras los hago razonar con bastante finura. No creo con esto contradecirme en mis ideas, pero no puedo desconvenir que no me contradiga frecuentemente en mis expresiones."

No se quiere insinuar con la cita de estos textos que Bergson haya tomado como modelo de su estilo a Rousseau, como tampoco a Descartes. Pero ellos permiten comprender mejor la manera cómo procedió Bergson y las reglas de interpretación que nos impone.

(*189) *Las circunstancias y la génesis de la comunicación sobre la intuición filosófica.*—Sobre las circunstancias y la intención de esta comunicación podrá consultarse los *Souvenirs sur Henri Bergson* de I. Benrubi, págs. 15, 16, 17, 17-18, 19, 45, 56, 85. Fue pronunciada el 10 de abril de 1911 en el Congreso internacional de filosofía de Bolonia, en el que había sido anunciada primeramente como una comunicación para iniciar un debate sobre "La tarea actual de la filosofía contemporánea" *(Rev. Méta.,* marzo de 1911, supl., pág. 1). Pero Benrubi anota con fecha 8 de febrero de 1909 que asistió el día 6 a una lección sobre Berkeley, en la que es imposible no reconocer una primera versión de ella. El libro de René Berthelot sobre *Le pragmatisme de Bergson,* segundo volumen de su obra titulada *Un romantisme utilitaire,* el primero de los cuales había sido consagrado a Nietzsche y a Henri Poincaré, no aparecería hasta 1913 (cf. Benrubi, pág. 85); pero René Berthelot presentaba sus tesis a sus oyentes del Colegio de Francia en un curso que disgustaba a Bergson. Conviene hacer notar también que la conferencia de Bergson no apareció en la *Revue de métaphysique* al mismo tiempo que las comunicaciones de los otros congresistas franceses, sino en un número posterior. Désiré Roustan nos dijo en 1933 que su texto era sensiblemente diferente al de la exposición oral que Bergson, en mal estado de salud, había ofrecido. Las referencias de la *Revue* atestiguan de hecho que Bergson no hizo más que una breve aparición y que no se produjo debate (pág. 620). Presentan el tema en términos que enlazan su título definitivo con su título original. El texto definitivo, publicado en *La pensée et le mouvant,* ofrece solo ligeros retoques; hay que hacer notar, sin embargo, que en la pág. 139 (120) (página 1133 en la ed. esp.) "poder instintivo de negación" es reemplazado por "poder intuitivo de negación".

(*190) *La psicología de la forma.*—La psicología de la forma nació en los países alemanes, donde tiene como su precursor al psicólogo vienés von Ehrenfels *(Über Gestaltqualitäten,* 1890); se desarrolló primero en Alemania, pero disfrutó sobre todo de un gran auge en los Estados Unidos,

donde se publicaron sus dos más importantes exposiciones de conjunto: la *Gestaltpsychology* de W. Köhler, Nueva York, Liveright, 1929, y los *Principles of Gestaltpsychology* de K. Koffka, Nueva York, Harcourt Brace, 1935, y donde Kurt Lewin (1890-1947) le dio una expresión geométrica *(Principles of topological psychology,* Nueva York, McGraw-Hill, 1936). Tuvo el gran mérito de poner en evidencia y de estudiar de una manera experimental el carácter sintético de los hechos psíquicos, ya afirmado en reacción contra el asociacionismo y contra el "estructuralismo" americano por W. James y por Bergson. Mostró que los hechos psíquicos tienen una forma *(Gestalt),* o mejor que son formas, es decir, totalidades estructuradas irreductibles a la suma de los elementos que el análisis distingue en ellas, pero que están en función del conjunto y varían correlativamente, de tal suerte que este conjunto puede ser traspuesto, pero no descompuesto. Trató de descubrir las condiciones y las leyes de estas formas y de sus transformaciones, distinguiendo sobre todo formas fuertes y formas débiles según que la dependencia de las partes con relación al todo sea completa o incompleta, y definiendo las formas grávidas, caracterizadas por su fuerza, su frecuencia y su estabilidad. Estableció que los procesos nerviosos con los que estos hechos se corresponden tienen también sus formas (cf. la obra, ya célebre, de K. Goldstein: *Der Aufbau des Organismus,* Haag, Martinus Nijhoff, 1934, trad. fr. *La structure de l'organisme,* Gallimard, 1951). Pero permaneció prisionera del paralelismo, que tradujo tan solo en isomorfismo, pretendiendo reducir las formas psíquicas a las formas biológicas, y estas a las formas que señaló igualmente en el mundo físico; y, por consiguiente, buscó sus explicaciones fuera, más que en el interior del ser psíquico. Podrá consultarse: P. Guillaume: *La psychologie de la forme,* Flammarion, 1937; D. Katz: *Introduction à la psychologie de la forme,* trad. fr., Rivière. Cf. J. Chevalier: *L'habitude,* págs. 191-210.

(*191) *Los orígenes de las psicologías del comportamiento.*—No es dudoso que la constitución de la psicología en "grupo de estudios distinto y con denominación propia", como ha escrito A. Lalande *(Nouveau traité de psychologie* de G. Dumas, Alcan, 1930, t. I, pág. 307), haya sido uno de los frutos del dualismo cartesiano, que llevaba a escindir el estudio del ser humano en dos partes: el estudio del cuerpo, sustancia extensa de la que se ocupa la física, y el del alma, sustancia pensante, a reserva de añadirles una tercera, consagrada a su unión, cuyo anuncio viene dado en el *Tratado de las pasiones.* Para darle el carácter de una ciencia positiva, bastó hacer pasar la segunda del plano de la reflexión metafísica en el que la colocaba el Cogito al plano de la experiencia, lo que fue hecho por los empiristas y aprobado por el racionalismo cuando Christian Wolff, el discípulo de Leibniz, distinguió una psicología racional, que apunta al conocimiento del alma, y una psicología empírica aplicada al de sus manifestaciones. Ahora bien: la psicología empírica, en el curso de su desenvolvimiento durante los siglos XVIII y XIX, permaneció encerrada en los cuadros que le había señalado el cartesianismo, del que conservó la definición del psiquismo por el pensamiento y la de la relación de lo físico con lo moral, concebida como una asociación; para coordinarse con la fisiología nerviosa y con la psicología animal que tomaron cuerpo en el siglo XIX, este cuadro no le ofrecía otra hipótesis que la del paralelismo, de donde nació el epifenomenismo. Se advierten muy bien en las primeras obras de Théodule Ribot, que proponía a los psicólogos franceses el ejemplo de sus colegas ingleses y alemanes *(La psychologie anglaise contemporaine,* 1870, y *La psychologie allemande contemporaine,* 1879), la necesidad que tenía de esta fórmula y las dificultades con las que se enfrentaba al adoptarla. Th. Ribot trata, en efecto, de dar a la psicología un carácter objetivo y experimental, de articularla con la fisiología y de poner la actividad del hombre en paralelo con la de los animales; pero, al mismo tiempo, continúa exigiendo la noción de los hechos psíquicos a la conciencia. Por consiguiente, no le queda otra solución que definir los hechos psíquicos como hechos nerviosos acompañados de conciencia, o susceptibles del ser cuando ciertas condiciones se realizan; dotar a la introspección interna de un método objetivo que observe estos hechos "exteriormente, no interiormente, en los hechos materiales que los traducen, no en la conciencia que los hace nacer" *(La psychologie anglaise contemporaine,* pág. 36); en fin, limitar la experimentación a los casos en los que el sabio esté en condiciones de recurrir a excitantes materiales, debiendo entonces el "modo de existencia psicológica", cuando no nos es dado interiormente (como ocurre en psicología animal), ser reconstruido "por inducción, deducción o analogía" *(ibíd.).* Era preciso, para unificar la psicología, ampliar su dominio y asegurar su esfera propia con relación a la fisiología, sin sacrificar la una a la otra, operar una conversión que no deje de atraerla sin consumarla nunca, sustituyendo con el lenguaje de la acción el de la representación. Porque la actividad de relación por la que un ser responde a las solicitudes de su contorno puede ser considerada desde dos puntos de vista diferentes: puede ser *explicada* desde fuera o *comprendida* desde dentro. Está tejida de fenómenos orgánicos y de movimientos, cuyas condiciones, mecanismos e interferencias son de la incumbencia de la fisiología; pero, según la expresión del behaviorista americano Tolman, emerge de ella, porque solo toma cuerpo por la coordinación de estos fenómenos y de estos movimientos en un sistema orientado, que presenta una significación y una intencionalidad. Pero para dar este paso se hacía necesario denunciar el paralelismo que hasta entonces había sido el punto de partida para las investigaciones experimentales. Por lo que Bergson se enfrentó con una viva resistencia de los psicólogos positivistas y de los psicofisiólogos, a los que, sin embargo, abría un camino fecundo. Por ello también fue pronto seguido en este camino.

Tres disciplinas principalmente, por la lógica de su propio desenvolvimiento, vinieron a reunirse con ella: la medicina mental, la fisiología y la psicología animal. Y tres hombres ilustran su movimiento: el francés Pierre Janet, el ruso Pavlov y el americano Watson. Pierre Janet, que, como decimos en el texto, reconoció a Bergson el mérito de haber sido el gran iniciador en la materia, se había preparado para seguirle por la lectura de los filósofos y de los médicos franceses: Maine de Biran, Jouffroy, Baillarger, Moreau de Tours, y también Taine, cuyos análisis sobrepasan con frecuencia las fórmulas estrechas de su asociacionismo y que había entrevisto ya el aspecto motor de los fenómenos intelectuales (véase sobre todo *De l'intelligence,* Hachette, t. I, págs. 38-42). El mismo explicó muy bien en varias ocasiones (véase sobre todo *Bulletin de la Société française de philosophie,* 1929, págs. 76-80) cómo las necesidades de una psicología clínica

le habían llevado a colocarse en el punto de vista de la acción y a realizar a la vez la distinción y la unión de la psicología y de la fisiología, definiendo la primera como la ciencia de las acciones y de la adaptación exteriores de los seres vivos, y la segunda como la de las adaptaciones interiores a su organismo, lo que no le impidió reconocer otra interioridad, psicológica, resultante de la interiorización de las reacciones externas.—Ivan Petrovitch Pavlov (1849-1936) se vio llevado a arrojar una viva luz sobre los fundamentos de la vida mental al definir y estudiar los procesos de condicionamiento, porque, extraño a la psicología, abordó la explicación del fenómeno de las secreciones psíquicas, es decir, provocadas por una sensación o una percepción, como fisiólogo que describe e interpreta los hechos observados sin tratar de alojar en el organismo fenómenos psíquicos. Su debilidad y la de sus sucesores fue debida a extender, como lo hacen con frecuencia los inventores, el alcance de su descubrimiento más allá de sus límites naturales, pretendiendo reducir al condicionamiento procesos que son de otro nivel.—En fin, fue la psicología animal la que condujo a John Broadus Watson (nacido en 1878) al behaviorismo ("Psychology as the behaviorist views it", en la *Psychological Review*, 1913; *Psychology from the standpoint of a behaviorist*, 1919, 3.ª ed. revisada, 1929; *Behaviorism*, 1925). Escapó al paralelismo aplicando a la psicología humana el método del que Morgan *(Introduction to comparative psychology*, Londres y Nueva York, 1894) había sido el iniciador en psicología animal y que había inspirado ya los trabajos de Thorndike (1874-1949), teórico del conexionismo y autor de la ley del efecto: describir y enlazar los hechos observados esforzándose por evitar las interpretaciones subjetivas que somos tentados de darles por su traducción en el lenguaje de nuestra propia conciencia. Este esfuerzo tuvo la ventaja de hacerle adoptar el lenguaje de la acción, considerada globalmente; pero tuvo el inconveniente de hacerle encerrar esta acción en una fórmula mucho más estrecha (S ⟶ R), estableciendo un enlace directo entre el estímulo y la reacción; y sus continuadores, Tolman sobre todo, se vieron llevados a ampliarlo haciendo apelación, al menos a título operacional, a nociones tales como las de emergencia, de intención *(purpose)* y de "ajustes internos" o de "determinantes inmanentes", que concluyen por intercalar entre los dos términos extremos S y R uno intermedio P: la personalidad del sujeto, que Watson trataba de reducir diciendo que no era un don divino, sino un simple efecto *(Personality is man made, not a divine gift)*.—Todos estos tanteos muestran cómo la idea directriz de *Matière et mémoire* de que los cuerpos vivos son centros de acción en los que los impulsos recibidos de fuera vienen a integrarse para ser reflejados en actos que se desenvuelven en movimientos coordinados, se adelantó al desenvolvimiento de las psicologías objetivas.

Consúltese: Sobre Pavlov y la teoría de los reflejos condicionados, las dos compilaciones de artículos y de conferencias traducidos al francés con los títulos de *Les réflexes conditionnels*, Alcan, 1927, y *Typologie et pathologie de l'activité nerveuse supérieure*, P. U. F., 1955; los artículos de Meignant sobre "Les réflexes conditionnels", en *L'encéphale* de noviembre y diciembre de 1932, págs. 786-834 y 857-84, y el estudio más breve de R. Dalbiez en *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, 2.ª p., cap. II, § 1.—Sobre Thorndike, del que hemos señalado su principal obra en nota, J. Nuttin: *Tâche, réussite et échec. Théorie de la conduite humaine*, Lovaina, 1953, págs. 247-304.—Sobre Watson y el behaviorismo: A. Tilquin, *Le behaviorisme. Origine et développement de la psychologie de réaction en Amérique*, Vrin, 1942.—Sobre Ribot y Janet, véase la nota siguiente.

(*192) *Las fuentes médicas de la psicología francesa contemporánea.* Las aportaciones de la medicina a la psicología fueron, en los siglos XIX y XX, considerables. Al hacer, con una iniciativa que adquirió celebridad, desaparecer las cadenas con las que se ataba a los locos (1793), Pinel (1745-1826) no solo realizó un gesto generoso, abrió una era de colaboración entre el psicólogo y el médico. Desde el instante mismo en que el enfermo mental dejaba de ser excluido del resto de la humanidad para ser tratado como otro enfermo, se imponía la necesidad, y se ofrecía la posibilidad, de una confrontación entre su psicología y la del hombre normal, el médico tenía necesidad de recurrir a esta psicología para describir los trastornos que observaba y para medir su importancia; pero, a su vez, podía aclararla por comparación, según el principio fecundo que Claude Bernard propondría en el dominio de la medicina orgánica. Ahora bien: la medicina tendría que seguir, en el cumplimiento de esta doble tarea, dos caminos diferentes. Uno es el del método anatomo-clínico, que consiste en buscar correlaciones entre grupos de síntomas asociados por la observación clínica y lesiones anatómicas precisas verificadas por la autopsia. Sabemos cómo Bayle, por entonces interno en Charenton, dio de él en 1818 un modelo notable, constituyendo por la aproximación de un conjunto de trastornos mentales y de trastornos motores una entidad clínica, la parálisis general, ligada a una lesión anatómica cerebral, que hoy día conocemos que es debida a un agente infeccioso: el treponema. Este método establecía sobre bases precisas las localizaciones cerebrales, cuyo principio había puesto ya, en los primeros años del siglo, el médico alemán Gall (1758-1828), con su frenología, aunque sin ser capaz de ofrecer de él aplicaciones o pruebas rigurosas. Es el que, aplicado al estudio de las afasias por Broca (1824-1880) y por sus sucesores, habría de abocar a los famosos esquemas que denunció Bergson. Pero en la mayor parte de los casos no daba, al menos provisionalmente, ningún resultado; y, como habría de escribir Pierre Janet a comienzos del siglo XX *(Les obsessions et la psychasthénie*, t. I, pág. 605), si tuviésemos que pensar siempre anatómicamente, tendríamos que resignarnos en psiquiatría a no pensar en absoluto. Era, pues, necesario que, sin renunciar a estudiar los correlativos orgánicos de los trastornos mentales (y su investigación ha sido renovada en nuestros días por los progresos de la química y por el descubrimiento de la electricidad cerebral), se tratase de describir y de caracterizar el comportamiento del enfermo, e incluso que se intentase comprenderlo. Así se esbozaba una psicología de la conducta, cuyo programa habría de ser formulado con claridad a finales de siglo. Nos resulta imposible trazar aquí la historia de la tradición médica que lo preparó, y que fue ilustrada sobre todo por Esquirol (1772-1840) y por sus dos alumnos, Moreau de Tours (1804-1884) y Baillarger (1806-1891); podrá encontrarse una síntesis de ella en el libro citado de G. Madinier (cap. VII). Pero es indispensable

que nos detengamos por un instante en las obras a las que abocó en la época de Bergson: las de Th. Ribot y Pierre Janet.

Théodule Ribot (1839-1916) no era ni fisiólogo ni médico; pero, deseoso de dar a la psicología un carácter científico, se asoció a la escuela de los fisiólogos y de los médicos. Pierre Janet dijo de él que "presidió la transformación de la enseñanza psicológica en Francia" (Anuario del Colegio de Francia, 1917, pág. 37), y, de hecho, obtuvo éxito, gracias a la claridad de su exposición, siempre sobria y sencilla; a la ponderación de su pensamiento y a la amenidad de su carácter, llegando a ejercer una influencia profunda sobre los mismos, que en un principio eran hostiles a su propósito. Partiendo del estudio de los psicólogos ingleses y alemanes, que proponía como modelos *(La psychologie anglaise contemporaine,* 1870; *La psychologie allemande contemporaine,* 1879), se aplicó a la tarea de dar de los hechos psicológicos una definición objetiva y a determinar las condiciones en las que podría adaptar a ellos el método experimental. Para hacer esto se sirvió de las dos hipótesis del paralelismo y del epifenomenismo, pero se guardó muy bien de llevarlas hasta sus consecuencias extremas. Consagró a las diversas funciones psicológicas toda una serie de estudios que durante mucho tiempo se consideraron como clásicos *(Psychologie de l'attention,* 1889; *Psychologie des sentiments,* 1896; *L'évolution des idées générales,* 1897; *Essai sur l'imagination créatrice,* 1900). Pero aquellas de sus obras que ejercieron sin duda mayor influencia fueron los libros sobre *Las enfermedades de la memoria* (1881), *Las enfermedades de la voluntad* (1883) y *Las enfermedades de la personalidad* (1885), en los que, reuniendo e interpretando con finura las observaciones acumuladas por los médicos, valoró como es debido el método patológico, que utiliza la enfermedad como "un sutil instrumento de análisis" para suplir las experiencias que el hombre, en semejante dominio, por razones morales y frecuentemente también por razones técnicas, es incapaz de emprender. Tuvo el gran mérito de verificar la ley de regresión, formulada por el neurólogo inglés Hughlings Jackson, pero por entonces todavía apenas admitida, según la cual las enfermedades operan por un proceso de disolución o de regresión, siguiendo un orden regular de lo complejo a lo simple, que es el inverso del orden en el que se constituyeron las funciones. Preparó así, al introducir en la perspectiva genética, que es la del empirismo, las dos nociones de jerarquía y de integración, la sustitución del análisis atomístico de los asociacionistas, del que él había partido, por un modo de análisis enteramente nuevo. Y, por ello, su influencia sobrepasó con mucho en profundidad al papel aparente que representó, no solo dio en Francia carta de ciudadanía a la psicología de inspiración científica, sino que le abrió anchos horizontes, aunque no haya alcanzado a romper él mismo los cuadros estrechos en el interior de los cuales se había encerrado esta psicología. Las citas que Bergson hace de él (cf. el índice de la edición del centenario) y también quizá algunos de los análisis que le oponen a él, muestran que, si hubo de revisar ciertas posiciones suyas, encontró también un punto de apoyo en sus trabajos.

Pierre Janet (1859-1947), que continuó su obra, era, igualmente, filósofo de origen, pero se hizo médico. Toda su psicología está fundada en una experiencia clínica personal, que no dejó de extenderse hasta los últimos años de su vejez, y que se esforzó en organizar sacando de ella

visiones de conjunto. Tiene su punto de partida en el estudio, muy en boga por los años de 1880, del hipnotismo y de la histeria *(L'automatisme psychologique,* Alcan, 1889; *L'état mental des hystériques,* Alcan, 1892), de donde pasó, por el de las obsesiones y de las ideas fijas *(Névroses et idées fixes,* Alcan, 1898), al de un conjunto de síndromes depresivos que él enlazó, constituyendo así una entidad clínica nueva, la psicastenia *(Les obsessions et la psychasthénie,* 2 vols., Alcan, 1903). Estos diferentes estados se le aparecieron como estados de debilidad o de miseria psicológica, que entrañan en el caso de la histeria una reducción del campo de la conciencia, y en el de la psicastenia, un rebajamiento del nivel de eficiencia. Se vio así llevado a considerar la conciencia como una actividad de síntesis, que coordina una multiplicidad de elementos, entre los que el automatismo psicológico manifiesta una desintegración parcial, y a establecer una jerarquía de las funciones mentales, a la que corresponden niveles de actividad, definidos por grados de tensión, siendo la más elevada la función de lo real, que asegura una adaptación eficaz. Luego construyó sobre esta base toda una psicología de la conducta, cuyo dato primero es el de las tendencias, concebidas como formas adaptativas, y describió en términos de acción toda la vida psíquica, comprendidos en ella el pensamiento, considerado como una interiorización del lenguaje, y los sentimientos, considerados como regulaciones. Esta psicología es una psicología genética, que trata de determinar las fases de la evolución progresiva por la que se construyen las funciones superiores del espíritu, y de la que las enfermedades mentales nos ofrecen una contraprueba al presentarnos un proceso inverso de disolución. Inspira una higiene mental y una terapéutica, dominadas por la indagación entre los recursos del individuo y sus posibilidades de un equilibrio, que es como su presupuesto psicológico. En fin, termina por poner en evidencia la dimensión social de la vida psíquica, en la que los últimos trabajos de Janet, que son muy poco conocidos, descubren una explicación penetrante de ciertos delirios.

Esta construcción tiene sus límites, que se mostraron a plena luz cuando Janet, al abordar el misticismo, a la significación religiosa del cual permaneció cerrado, no obstante la fascinación que ejerció sobre él, pretendió reducirlo a la medida de los trastornos que había observado en algunos de sus enfermos *(De l'angoisse à l'extase,* 2 vols., Alcan, 1926 y 1928); ¡como si una psicología de la conducta y de la jerarquía de las funciones psicológicas pudiese asimilar hombres y mujeres que se revelaron capaces de una acción excepcional sobre los demás a pacientes incapaces de subsistir fuera de un medio tutelar! (cf. la crítica de Bergson en *Les deux sources,* págs. 244-45 ó 242-43). De una manera más general puede decirse que su autor, no obstante su apertura filosófica, se dejó arrastrar de buen grado a una especie de psicologismo que, absorbiendo la crítica en el análisis genético, tiende a medir el valor de las ideas en la reconstrucción, a menudo conjetural, que opera de su formación. Sobre todo, podemos preguntarnos si no supone a veces lo que tiene la ambición de explicar, especialmente cuando cree reducir la conciencia a la función reguladora que ejerce en nuestra actividad vital; p. ej., dar cuenta de la creencia diciendo que es el pago anticipado, la promesa o la amenaza de un acto o de una percepción cuya realización se verificará, como si la significación de las palabras con las que la define no implicase ya su noción. Pero no dejó

por ello de abrir perspectivas profundas que no fueron suficientemente exploradas. Su rivalidad con Freud, cuyo punto de partida era muy próximo al suyo, pero que había tomado una dirección muy diferente, constituyó un gran obstáculo a la irradiación de su pensamiento.

Podrá consultarse sobre Th. Ribot la noticia que le consagró a su muerte Pierre Janet en el Anuario del Colegio de Francia, 1917, págs. 36-51, y el estudio de Jean Delay en sus *Etudes de psychologie médicale,* P. U. F., 1953, págs. 83-108. Pierre Janet no ha sido objeto todavía del estudio profundo que su obra merece. Podrá encontrarse un anticipo en L. Schwartz: *Les névroses et la psychologie dynamique de Pierre Janet,* trad. fr., Alcan, 1955. Añádase a la lista de sus obras ya citadas: *Les névroses,* París, Flammarion, 1909 (vulgarización de las ideas expuestas en sus grandes obras sobre la histeria y la psicastenia); sus estudios históricos sobre *Les médications psychologiques,* 3 vols., Alcan, 1919, resumidos en *La médecine psychologique,* Flammarion, 1924; los dos volúmenes sobre *Les débuts de l'intelligence* y *L'intelligence avant le langage,* Flammarion, 1935 y 1936, y la serie de sus cursos en el Colegio de Francia, resumidos someramente en el Anuario de este establecimiento de 1900 a 1933, algunos de los cuales fueron publicados en transcripción taquigráfica (no revisada) en Maloine. La lista de sus últimos artículos está formulada en el libro de Jean Paulus sobre *Le problème de l'hallucination et l'évolution de la psychologie d'Esquirol à Pierre Janet,* Lieja y París, E. Droz, 1941, monografía notable que ofrece una ilustración sorprendente de la relación señalada en el presente apéndice.

(*193) *Freud y la génesis del psicoanálisis.*—La obra de Freud se aparece hoy día como una de las obras dominantes de nuestro siglo xx. Pero en la época en que se termina esta *Historia* era todavía apasionadamente discutida; y, por otra parte, a medida que su resonancia fue mayor, escapó por la diversidad de las interpretaciones y de las prolongaciones que recibió a la persona de su autor, que él mismo, investigador intrépido, hubiese querido mantener a sus discípulos en los límites de una estricta ortodoxia. No se trata de presentar aquí, ni el lugar sería apropiado, una exposición detallada de esta doctrina, pero resulta indispensable esbozar siquiera sus líneas generadoras.

El psicoanálisis fue en su origen una terapéutica de las neurosis, nacida de una transformación del hipnotismo y puesta a punto en la histeria. Surgió de una práctica de la medicina nerviosa inspirada por tres precedentes: un médico vienés, Breuer, que protegió los comienzos de Freud, y en colaboración con el cual publicó *Estudios sobre la histeria;* el neurólogo francés Charcot, cuya reputación era por entonces considerable y cuyas lecciones hubo de seguir en la Salpêtrière, en 1885-1886, y el jefe de la escuela de Nancy, entonces opuesta a la de Charcot, Bernheim, al que tuvo ocasión de visitar en 1889. Breuer, tratando a una joven histérica, había descubierto el principio de un método catártico, que la liberaba de sus trastornos por abreacción, es decir, llevándola a exteriorizar en su conducta o en sus palabras sentimientos o tendencias que hasta entonces habían permanecido ocultos. Charcot tuvo el mérito, paradójico en un anatomo-patólogo, de reconocer en la histeria "una enfermedad psíquica de una manera absoluta" *(Leçons du mardi,* t. I, pág. 207); pero, al

tratar de descubrir, tanto en su dominio como en el de las afecciones neurológicas, fases y signos discriminatorios precisos, había construido sobre la observación de enfermos trabajados por los antiguos hipnotizadores una teoría del "gran hipnotismo" que atacaba vivamente la escuela de Nancy, para la que este hipnotismo no era otra cosa que un "hipnotismo de cultura". Y esta escuela intentaba poner en evidencia el poder y la importancia de la sugestión, en la que veía, a favor de una definición muy amplia, un fenómeno psicológico muy general. Freud, después de haber tratado, bajo la influencia de Charcot, de hacer uso del hipnotismo para provocar la abreacción, ensayó, bajo la de Bernheim, el sustituirlo por la sugestión; y se dio cuenta entonces que se enfrentaba con una resistencia del enfermo, lo que le reveló un proceso hasta ese momento desconocido, la llamada *instancia represora.* Lo que le llevó a su vez a buscar la explicación de las neurosis en un conflicto del *yo* con una tendencia de la que se defiende por un esfuerzo permanente, sin llegar a otro resultado que a orientar su satisfacción por caminos tortuosos y a poner a punto para su tratamiento un método catártico que, reduciendo la tendencia combatida a la gran luz de la conciencia, permite a esta repudiarla abiertamente o tal vez aceptarla. Para llegar a este resultado hubo de recurrir a la interpretación de las asociaciones libremente formadas por el sujeto en un estado de distensión o de abandono y de los ensueños que se forman en el relajamiento del sueño. Y se dio cuenta, a medida que procedía a esta exploración combinada con el autoanálisis de sus propias asociaciones y de sus propios ensueños, que estas representaciones espontáneas hundían sus raíces en el pasado infantil del sujeto y que tenían un carácter sexual, de suerte que la clave de las neurosis se encontraba en una teoría de la sexualidad que buscase sus primicias en los primeros años de la vida humana. Toda su obra médica consistió en profundizar esta explicación, en extenderla más allá del círculo de la histeria y de las neurosis con ella relacionadas y por las cuales la había descubierto, y en perfeccionar la técnica del tratamiento que se funda en ella. Técnica delicada, cuyo instrumento esencial es la transferencia, es decir, la fijación en la persona del terapeuta, por una asimilación de esta persona, a las que compusieron su contorno infantil, de los sentimientos simpáticos, incluso amorosos (transferencia positiva), o, por el contrario, hostiles (transferencia negativa), que la enfermedad actualiza; todo el problema consiste en utilizar con éxito, y luego en liquidar, esta transferencia. Operación eficaz porque reanima el conflicto para hacerse dueña de él; pero operación peligrosa, porque equivale, como se ha dicho (H. Ey: *Etudes psychiatriques,* t. I, págs. 111-12), a hacer del psicoanalista "un personaje-pantalla", una especie de "chivo emisario de la angustia neurótica".

Pero Freud no permaneció encerrado en el dominio de la patología y de la terapéutica. Extrajo de su patología y de su terapéutica toda una psicología, no solamente de los enfermos mentales, sino también, por analogía, de la vida normal, que se enlaza, a sus ojos, con los estados patológicos por intermedio de los ensueños y de los actos frustrados, luego toda una teoría de la cultura, abordada por la consideración de las obras de arte, cuya clave encontró en los mecanismos psíquicos desvelados por su doctrina, y por la psicología de la religión, puesta en paralelo con las neurosis obsesivas.

Su psicología descansa en dos tesis esenciales. La primera es la de que, por debajo del psiquismo consciente, y también del inconsciente, cada vez más reconocido en su época—al que llama *preconsciente*, porque se compone de estados que son susceptibles de pasar al estado consciente por un proceso natural—, hay en el hombre un *inconsciente radical*, formado en el curso de la existencia infantil, que contiene nuestros impulsos fundamentales y que no puede ser explorado más que por este método especial que es el psicoanálisis. La segunda es la de que la tendencia fundamental de nuestro psiquismo es una especie de hambre sexual, la *libido*, que toma formas múltiples y con mucha frecuencia clandestinas, y que sufre en el curso del desarrollo toda una evolución.

La elaboración conexa de estas dos ideas, su confrontación no solamente con datos patológicos cada vez más numerosos, sino también con los hechos de civilización o de cultura, en fin, el esfuerzo por aclarar estos hechos por medio de ellas, condujeron a Freud a modificar sensiblemente sus fórmulas y sus esquemas iniciales y a lanzarse progresivamente a especulaciones cada vez más atrevidas. Admitió siempre que el psiquismo humano tenía su fondo en un conjunto de impulsos ciegos, o *instintos*, cuya ley suprema era la búsqueda del placer *(principio del placer)*, y que se desenvolvía, tanto en el curso del desarrollo de los individuos como en el curso de la evolución de la especie, por la constitución de *instancias* superiores, tendentes a disciplinar y a controlar estos instintos, su pensamiento evolucionó sensiblemente. En su primera forma, la que se dibuja de *La ciencia de los ensueños* a la *Introducción al psicoanálisis* (1917), su doctrina opone a la *libido* los *instintos del yo*, entre los que el de la conservación es el más fundamental; y, atribuyendo la censura al sistema consciente y preconsciente, lo asocia al *principio de realidad*, que, bajo la presión de las necesidades y de la adaptación, se instaura con la experiencia en la superficie consciente de nuestro ser, al contacto con el mundo exterior. En su forma última, que se afirma a partir de los estudios realizados hacia 1920 y reunidos en los *Ensayos de psicoanálisis* y se resume en el *Compendio* (póstumo) *de psicoanálisis*, la oposición primitiva se da entre los *instintos de vida* y los *instintos de muerte;* y las instancias son en número de tres: hay el *ello (das Es)*, que es el núcleo constitucional de nuestro ser; el *yo (das Ich)*, que intercala entre la existencia instintiva y los actos apropiados para satisfacerla una actividad intelectual, nacida de la experiencia y regulada por el principio de realidad, y el *super-yo (das Über-Ich)* o *yo ideal*. Este último es el fruto (inconsciente) de una interiorización de las consignas impuestas por el medio, especialmente por los padres, y tiene su fuente en la *libido*, puesto que resulta de la liquidación del complejo de Edipo, es decir, de la inclinación libidinosa al ser de sexo opuesto y de los celos con respecto al progenitor del mismo sexo, que el niño experimenta naturalmente en un cierto estadio de su desenvolvimiento psíquico.

Muchas de estas tesis produjeron primero escándalo; todas, como ya hemos dicho, fueron ásperamente discutidas, y algunas, no obstante la tutela imperiosa que Freud ejercía sobre sus discípulos, suscitaron desde muy pronto fuertes disidencias entre ellos: dos de sus primeros adeptos se separaron de él, Alfred Adler (1870-1937), el creador de la *Individual-psychologie*, en 1911, y el psiquíatra suizo C. J. Jung (1875-1961), que al lado

de ellos hacía de hijo mayor, en 1913. Podemos hoy día, cuando disponemos ya de una primera perspectiva, distinguir en ellas la parte de la experiencia clínica, la del medio de ideas a través del cual esta experiencia se refractó, y también las del espíritu sistemático de que este gran observador no estaba exento y la de la intransigencia a la que era tan propenso. El sentido clínico era en Freud de una agudeza asombrosa, y radical la independencia de un espíritu que no retrocedía ante ninguna constatación, por desagradable o escabrosa que pudiese ser. Pero esta experiencia tuvo, como toda experiencia humana, sus límites: Freud atendía en Viena, en los últimos tiempos del Imperio de los Habsburgo, la clientela rica de una sociedad corrompida, cuya licencia se disimulaba bajo las apariencias de un catolicismo riguroso; y no separó los rasgos fundamentales de la naturaleza humana sobre los que llamó la atención, de la forma cultural refinada y relativa bajo la que se le presentaron. Los observó e interpretó a través de su propia psicología, como Jung lo hizo notar finamente cuando intentó reconciliarlo con Adler y no consiguió otra cosa que romper a su vez con él. Observó los hechos que constataba y concibió las hipótesis por las que dio cuenta de ellos, en función de las ideas que había recibido de su formación, a la vez positivista y materialista desde el punto de vista médico, impregnado de las filosofías alemanas de la naturaleza y de la vida, e influenciado por la doctrina de Stuart Mill, del que tradujo ciertos escritos, y cuyo asociacionismo no es, sin duda, extraño a su concepción del ser psíquico ni el utilitarismo a su principio del placer. El esfuerzo que hubo de hacer para reconocer determinados hechos le llevó a acusar su alcance; y las oposiciones que encontró le forzaron a endurecer su actitud tanto más cuanto que su origen judío y las dificultades financieras de su familia habían dejado huella en su infancia y en su juventud y avivado extraordinariamente su susceptibilidad. Es así como acentuó el papel de la sexualidad hasta hacer de ella la tendencia dominante de la naturaleza humana; llevó la afirmación de la psicogénesis hasta el menosprecio de los factores orgánicos que suponía en principio como la base de todos los hechos psíquicos; aceptó demasiado fácilmente como moneda válida, cuando se elevó hasta una teoría de la cultura, descripciones e hipótesis por entonces admitidas en sociología y que después fueron descartadas; y sobre todo, aunque el *yo* haya representado un papel cada vez mayor en sus esquemas y aunque la distinción de las tres instancias haya tendido a introducir en él una estructura jerárquica, tuvo siempre hasta el final en muy poca estima los procesos de organización, de integración y de emergencia. Pero, a pesar de todas estas reservas e incluso de algunas otras, que nos impiden aceptar totalmente su obra, no podemos dejar de reconocer o minimizar su aportación. A él, en efecto, corresponde la gloria de haber iniciado la psicología de lo profundo, es decir, el estudio científico de los dinamismos inconscientes que subyacen a la personalidad consciente, y también, por añadidura, el haber abierto perspectivas nuevas a diversos problemas, tales como los de la psicogénesis, la significación y el simbolismo.

Indicaciones biográficas someras: Sigmund Freud había nacido en 1856, en una localidad de la Moravia, de un judío liberal y ateo, súbdito del compuesto y oficialmente muy católico imperio austrohúngaro. Su padre, que había contraído matrimonio en segundas nupcias, tenía veinte años

más que su madre. Su familia, primero favorecida por la fortuna, sufrió luego graves reveses; y creció en Viena, adonde había sido llevado, en medio de las dificultades financieras y de las vejaciones a que estaba sometida su raza. Sus estudios, que fueron brillantes, constituyeron el único lujo que pudieron ofrecerle sus padres. Hombre enamoradizo, tuvo largos y a veces borrascosos noviazgos. Orientado hacia la medicina por el gusto de la investigación científica, se inclinó hacia la práctica médica para asegurar su existencia. Instalado en Viena como médico de enfermedades nerviosas en 1886, atravesó en su comienzo momentos difíciles: la situación material de su hogar (que se hizo pronto bastante numeroso) fue durante largo tiempo precaria, y su carrera universitaria hubo de prolongarse más de la cuenta. Enfrentado desde muy temprano con vivas hostilidades, permaneció hasta el fin de su vida como un signo de contradicción. Obligado como consecuencia del Anschluss a refugiarse en Inglaterra, allí murió en el año 1939. Véase E. Jones, *Sigmund Freud. Life and work,* 2 vols., Londres, Hogarth Press, 1953-1955 (trad. fr. *La vie et l'œuvre de Freud,* por A. Berman, 2 vols., P. U. F., 1958 y 1961).—*Formación y desenvolvimiento de su pensamiento:* Freud mismo nos dejó indicaciones sobre la formación y el desenvolvimiento de su pensamiento en dos escritos: *Zur Geschichte der psycho-analytischen Bewegung,* 1914 (trad. fr. *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique* en la 1.ª ed. solamente de los *Essais de psychanalyse,* trad. por S. Jankélévitch, Payot, 1927), y en *Selbstdarstellung,* 1925 (trad. fr. *Ma vie et la psychanalyse,* seguida de *Psychanalyse et médecine,* 1926, por M. Bonaparte, Gallimard, 1928). Podrán encontrarse numerosas indicaciones en la biografía de Jones. Consúltese también los artículos de S. y S. C. Bernfeld (lista en Anzieu); la correspondencia con Fliess (1887-1902), publicada, desgraciadamente, de manera incompleta, en alemán, luego en inglés, por Imago, Londres, 1950 y 1953 (trad. fr. *La naissance de la psychanalyse* por A. Berman. P. U. F., 1956), y la importante tesis de D. Anzieu, *L'auto-analyse,* P. U. F., 1959, que estudia el papel del autoanálisis de Freud en su descubrimiento.—*Obras:* Podrá encontrarse una lista de los libros, artículos y memorias de Freud, que son muy numerosos, al final de la tesis ya citada de D. Anzieu. Fueron reunidos por primera vez, bajo la dirección de Freud mismo, por la Internationaler Psychoanalytischer Verlag: *Gesammelte Schrifte,* 11 vols., Viena, 1928, 12 vols., 1934 (esta compilación no va más allá de 1933). Otra edición completa de los escritos psicoanalíticos, por orden cronológico y en su lengua original, con más frecuencia el alemán, pero a veces el inglés o el francés, apareció en Londres: *Gesammelte Werke,* 18 vols. Imago Publishing C°, 1940-1952; pero no cuenta con aparato crítico y el texto no es seguro. Existen buenas traducciones inglesas: *Selected Writings,* Nueva York, International psychoanalytical library, 4 vols., 1924-1925, t. V, 1950, que deberá completarse en cuanto a los artículos con los *Collected papers,* Londres, Hogart Press, 1924-1950, 5 vols., y *Basic writings,* 2 vols.

Una traducción inglesa de todos los escritos psicológicos, y no solamente psicoanalíticos, con introducciones históricas, notas explicativas y aparato crítico, está en curso de publicación: *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud,* Londres, Hogart Press, 1953 y sgs. Comprenderá 24 vols., de los cuales ya aparecieron 23, y constituye en la hora actual el mejor instrumento de trabajo. No existen en

francés más que traducciones sueltas. Las obras principales son, por orden cronológico: *Studien über Hysterie,* en col. con J. Breuer, Viena, 1895 (trad. fr. *Etudes sur l'hystérie,* P. U. F., 1955); *Die Traumdeutung.* Leipzig y Viena, 1900 (trad. fr. con el título *La science des rêves,* por L. Meyerson, Alcan, 1926, nueva ed., P. U. F., 1950); *Zur Psychopathologie des Alltags lebens,* Berlín, 1904 (trad. fr. *Psychopathologie de la vie quotidienne,* por S. Jankélévitch, Payot, 1922); *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,* 1905 (trad. fr. *Trois essais sur la théorie de la sexualité,* por B. Reverchon, Gallimard, 1923); *Über Psychoanalyse* (conferencias de introducción), 1910 (trad. fr. *La Psychanalyse,* por Y. Le Lay, Ginebra, Sonor, 1921, reed. con el título *Cinq leçons sur la psychanalyse,* a continuación de *Psychologie collective et analyse du moi,* Payot, 1950); *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,* 1916-1917 (trad. fr. *Introduction à la psychanalyse,* por S. Jankélévitch, Payot, 1921); *Jenseits des Lustprinzips (Au-delà du principe du plaisir),* 1920; *Massenpsychologie und Ich-Analyse (Psychologie collective et analyse du moi). Das Ich und das Es (Le moi et le soi),* traducidos conjuntamente con el título *Essais de psychanalyse,* por S. Jankélévitch, Payot, 1927, reed. 1948; *Hemmung, Symptom und Angst,* 1926 (trad. fr. *Inhibition, symptôme, angoisse,* por P. Jury y E. Fraenkel, P. U. F., 1951); *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse,* 1933 (trad. fr. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse,* por A. Berman, Gallimard, 1936); *Abriss der Psychoanalyse (Abrégé de psychanalyse),* 1940 (trad. fr. *Abrégé de psychanalyse,* por A. Berman, P. U. F., 1950). Podrán añadirse los artículos cuyas traducciones francesas fueron reunidas en los *Essais de psychanalyse appliquée* (trad. M. Bonaparte y Marty), Gallimard, 1933; *Cinq psychanalyses* (tr. M. Bonaparte y R. Lowenstein), Denoël y Steele, 1935; *Métapsychologie* (trad. M. Bonaparte y A. Berman), Gallimard, 1940; *De la technique psychanalytique* (trad. A. Berman), P. U. F., 1953; así como el libro de su hija Anna Freud: *The Ego and the mechanisms of defense,* Londres, Hogarth Press, 1937 (trad. fr. *Le moi et les mécanismes de défense,* por A. Berman, P. U. F.). Para el psicoanálisis del arte y de la literatura: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten,* 1905 (trad. fr. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient,* por M. Bonaparte y M. Nathan, Gallimard, 1930); *Der Wahne und die Traüme in W. Jensens: "Gradiva",* 1907 (trad. fr. *Délires et rêves dans la "Gradiva" de Jensens,* por M. Bonaparte, Gallimard, 1931); *Eine Kindheits-erinnerung des Leonardo da Vinci,* 1910 (trad. fr. *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci,* por M. Bonaparte, Gallimard, 1927). Para todas las ideas de Freud sobre la religión: *Totem und Tabu,* 1912-1913 (trad. fr. *Totem et tabou,* por S. Jankélévitch, Payot, 1923); *Die Zukunft einer Illusion,* 1927 (trad. fr. *L'avenir d'une illusion,* por M. Bonaparte, Denoël y Steele, 1932); *Das Unbehagen in der Kultur,* 1930 (trad. fr. *Malaise dans la civilisation,* por M. y madame C. Odier, Denoël y Steele, 1934.—*Estudios:* El número de los estudios sobre Freud y el psicoanálisis, así como el de los trabajos derivados de él, es considerable y no cesa de aumentar. Citaremos solamente, entre muchos otros: Régis y Hesnard: *La psychanalyse des névroses et des psychoses,* Alcan, 1912 (primera obra francesa consagrada a esta cuestión); F. Wittels: *Sigmund Freud. Der Mann, die Lehre, die Schule,* Viena, 1924 (trad. fr. *Freud, l'homme, la doctrine,* l'école por Mlle. Herbert, Alcan, 1925); R. Dalbiez: *La méthode psychanalytique et la doctrine freudienne,* 2 vols., Desclée de

Brouwer, 1936; C. Thompson: *Psychoanalysis: evolution and development*, Nueva York, Hermitage House, 1951; J. Nuttin: *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme*, Lovaina, 1955. Se encontrarán en esta obra otras indicaciones para los trabajos anteriores a 1955. Los dos tratados de O. Fenichel (*The psychoanalytic theory of neurosis*, Nueva York, Norton, 1945, trad. fr. *La théorie psychanalytique des névroses*, 2 vols., P. U. F., 1953) y de E. Jones (*Traité théorique et pratique de psychanalyse*, trad. ingl. por S. Jankélévitch, Payot, 1925) ofrecen buenas exposiciones de la doctrina ortodoxa.

(*194) *La psicología analítica de Jung.*—C. J. Jung (1875-1961), hijo de pastor y ciudadano de Basilea, era en su origen un médico de asilo y no, como Freud, un médico especializado en enfermedades nerviosas con una determinada clientela. Alumno y asistente de Bleuler, que sustituyó en 1911 por la noción de esquizofrenia la de la demencia precoz, entró en intenso contacto intelectual con Freud con motivo de sus estudios diagnósticos sobre las asociaciones (*Diagnostische Assoziationsstudien*, Leipzig, Barth, 1906-1910), que ofrecieron al psicoanálisis su primera verificación experimental y le condujeron a definir la noción, hoy ya muy corriente, de complejo. Pero se separó de él después del Congreso psicoanalítico de septiembre de 1913. Aunque en varias ocasiones haya desarrollado funciones docentes, consagró la mayor parte de su actividad al ejercicio de la psicoterapia y a investigaciones en las que, como hombre de gran cultura, enlazó la medicina y la psicología con estudios sobre las lenguas, los mitos, el folklore, la creación artística y literaria. Efectuó con estos fines, de 1924 a 1926, viajes a Africa y a América para observar allí personalmente pueblos considerados como primitivos.—Su divergencia con Freud se manifestó ya en 1912 con su libro *Wandlungen und Symbole der Libido* (trad. fr. por Y. Le Lay, París, 1927, nueva ed. con el título *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Ginebra, Georg, 1953), que, ampliando la noción de la *libido* para superar las dificultades que presentaba su aplicación, hacía de ella una energía psíquica, susceptible de adoptar formas diversas, entre las que el apetito sexual no era más que una especificación, aunque por lo demás verdaderamente primordial. Al mismo tiempo, en una exposición de *La teoría psicoanalítica (Versuche einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*, 1913, y trad. fr. Aubier, 1932), tendía a desplazar en la teoría de las neurosis el acento de las anomalías de desenvolvimiento y de los traumatismos pasados, que las prepararon, al conflicto actual que las hace estallar, y a orientar la terapéutica más allá de la liquidación del pasado hacia la solución de los problemas presentes. La ruptura se produjo el día que intentó reconciliar a Adler con Freud, distinguiendo, para asociar sus explicaciones, dos tipos de psicología, que corresponden a dos orientaciones inversas—y alternativas, pero una de las cuales predomina según los individuos—que la actividad psíquica puede adoptar según que esté polarizada por el objeto (extraversión) o por el sujeto (introversión). Hombre independiente luego del fracaso de esta tentativa, Jung esboza entonces, a partir de 1916 (en un artículo sobre "La estructura del inconsciente", publicado por los *Archivos de psicología*, t. XVI, págs. 152-79), la doctrina original, preparada por su evolución anterior, que no dejará ya de desenvolver. Esta doctrina descansa en tres

tesis esenciales. La primera es la de que hay que reconocer por debajo del inconsciente personal, fruto de la historia individual, en los límites del cual se detienen la exploración de Freud y la de Adler, un inconsciente colectivo, que el análisis es incapaz de reducir, y que se expresa simbólicamente por la imaginación según ciertos temas, o motivos, fundamentales, a los que podemos llamar arquetipos. La segunda es la de que la ley fundamental del psiquismo es una ley de oposiciones y de compensación entre contrarios, que forman parejas, y cuyas acciones se contrapesan, adoptando siempre el inconsciente una actitud que restablece el equilibrio con la de lo consciente. La tercera, en fin, es la de que existe en cada uno de nosotros un proceso de desarrollo psíquico, el proceso de individuación, que tiende a desenvolver una personalidad virtual, fondo y núcleo íntimo de nuestro ser. Esta personalidad, que se busca, no puede separarse más que por el ejercicio de una función de síntesis, la función trascendente, que asegura la asimilación por lo consciente de los contenidos inconscientes, sin la cual no podría encontrar ni su unidad ni su equilibrio. Y entonces el papel de la psicoterapia consiste en favorecer este proceso restituyendo a la personalidad, o haciéndole conquistar, la capacidad de realizarse plenamente, lo que hace que la práctica médica se encamine hacia la dirección de conciencia. Se ve que el pensamiento de Jung, salido de la práctica médica, pero animado por un ideal moral, se acerca en puntos importantes al pensamiento filosófico de Bergson, del que, verosímilmente, sobre todo por *L'évolution créatrice*, sufrió la influencia. Pero se ve también que subsisten entre ellos, como decimos en el texto, diferencias esenciales. En particular, el inconsciente colectivo, en el que, según Jung, nuestro ser individual hunde sus raíces, presenta, no obstante el correctivo que el reconocimiento del proceso de individuación aporta a su concepción, un aspecto panteístico que es excluido por la naturaleza humana, más aparente en los primitivos, aunque en ellos se encuentre recubierto por un conjunto de creencias y de hábitos, que, según Bergson, subsiste íntegramente en el hombre civilizado bajo las adquisiciones de la cultura, porque esta naturaleza no es un fondo *común*, sino un fondo *semejante*, que se individualiza en cada uno de nosotros y puede llegar a ensancharse en una persona llamada a constituir, por sí sola, como una especie nueva. Por otra parte, el proceso de individuación, por el que, en Jung, se realiza esta persona, evoca en ciertos textos una doctrina de la predestinación, que la filosofía de Bergson, fundada en la idea de una duración inventiva o creadora, rechaza absolutamente, y presenta, no obstante el soplo de espiritualidad que anima indiscutiblemente a Jung, una ambigüedad, subrayada por el lugar que su psicoterapia y su higiene mental reservan a las potencias irracionales que actúan en nuestro inconsciente y por el valor que atribuyen a las admoniciones del ensueño, mientras que Bergson destaca claramente la trascendencia de lo espiritual sobre lo sensible por el papel que reconoce a la inteligencia en la liberación de la conciencia en el hombre, y por la dualidad que establece entre las dos fuentes de la moral y de la religión.

Indicaciones bibliográficas.—La obra de Jung es muy abundante. Una bibliografía de los escritos y traducciones anteriores a 1954 se encuentra en R. Hostie: *Analytische Psychologie en godsdienst*, Anvers, Standaard-Boekhandel, 1954, págs. 235-56. Una traducción inglesa por R. F. C. Hull:

The collected works of C. G. Jung, en 18 vols., está en curso de publicación en Londres en Routledge y Kegan Paul. No existen en francés más que traducciones sueltas. Hemos citado ya los textos esenciales para seguir la formación de su pensamiento; hay que añadir a ellos las cartas intercambiadas con el doctor Loy en 1913, cuya traducción francesa fue publicada en *La guérison psychologique,* Ginebra, Georg, 1953, págs. 129-76. Para tomar contacto con la doctrina formada, podrá consultarse: *L'homme à la découverte de son âme,* Ginebra, Ed. du Mont-Blanc, 1943, 6.ª ed. 1962; *Psychologie de l'inconscient,* Ginebra, Georg, 1952, 2.ª ed. 1963; *La guérison psychologique,* Ginebra, Georg, 1953; *L'énergétique psychique,* Georg, 1956; *La dialectique du moi et de l'inconscient,* Gallimard, 1964. Y, como ejemplos de aplicaciones concretas: *Aspects du drame contemporain,* Georg, 1948. *Problèmes de l'âme moderne,* París, Buchet-Chastel, 1961; *Psychologie et éducation,* Buchet-Chastel, 1963. Hay que señalar también *Types psychologiques,* Georg, 1950, 2.ª ed. 1958, que distingue ocho tipos combinando la oposición entre la introversión y la extraversión con la distinción de cuatro funciones primordiales, que forman dos parejas de oposiciones, de las que el hombre puede hacer uso para adaptarse a lo real y una de las cuales es predominante según los individuos. *Estudios:* I. Jacobi: *Die Psychologie von C. G. Jung. Eine Einführung in das Gesamtwerk,* Zurich, Rascher, 1940, 2.ª ed. revisada, 1945 (trad. fr. *La psychologie de C. G. Jung,* Neuchâtel, Delachaux y Niestlé, 1950); R. A. Clark: *Six talks on Jungian psychology,* Pittsburgh, Boxwood Press, 1953; L. Husson: *Etude historique et critique de la psychologie de Jung* (Bul. Ec. prat. psych. et péd. Univers. Lyon, enero a julio de 1954); Ch. Baudouin: *L'œuvre de Jung et la psychologie complexe,* Payot, 1963, donde se encontrará una bibliografía más completa.

(*195) *La "psicología individual" de Alfred Adler.*—La doctrina de Adler (1870-1937), que fue uno de los primeros adeptos del psicoanálisis, pero también su primer disidente, se opone a la de Freud en tres puntos principales. Ante todo, sustituye como *primum movens* de la vida psíquica el principio del placer por el esfuerzo de valorización por medio del cual el niño trata de compensar su sentimiento natural de inferioridad, no siendo entonces el ansia sexual otra cosa que una forma de la afirmación de sí: la protesta viril, es decir, la aspiración a la virilidad, considerada como superior a la feminidad, que existe tanto en la mujer como en el hombre. La neurosis no procede, según él, de una anomalía en el desarrollo de la sexualidad, sino de una exasperación de la voluntad de poder, que procede de una exageración del sentimiento de inferioridad. Esta primera noción, nacida de la trasposición al dominio psicológico de los resultados adquiridos por un *Estudio sobre las minusvalías orgánicas* (1907), es la más conocida. Pero no es la única, y no adquiere todo su valor más que por su asociación con una segunda: la de la "ficción dirigente", inspirada, en su desenvolvimiento y tal vez en su principio, por un libro del filósofo alemán Vaihinger: *Die philosophie des Als ob (La filosofía del como si),* 1911. Para descifrar el sentido de los síntomas hay que distinguir la forma que tomó la afirmación de sí; en otros términos, la neurosis implica un cierto ideal de la personalidad, que es él mismo función de una cierta representación del mundo formada en el curso de la experiencia infantil, y que el sujeto es incapaz de considerar o de adaptar a la realidad porque se encuentra, por así decirlo, aherrojado por un sentimiento de angustia o de inseguridad. Lo que conduce a esa tercera idea de que el equilibrio psíquico supone un contrapeso a los sentimientos de inferioridad y de inseguridad, que se encuentra en el sentimiento de la comunidad humana, igualmente natural al hombre, como lo muestra el proceso de identificación que sería sin él inexplicable. De ahí deriva toda una teoría del carácter, definido como una línea de orientación o un estilo de vida, cuya clave se encuentra en un plan de vida o en un ideal de vida implícito, formado en cada uno de nosotros en el curso de la primera infancia. De ahí también toda una pedagogía, que fue una de las fuentes principales de las técnicas actuales de reeducación de los niños y adolescentes inadaptados, y cuya regla esencial consiste en desenvolver en el niño su confianza en sí y en los demás; educar es, por tanto, estimular.

Es claro que esta concepción de la vida psíquica desplaza sensiblemente el centro de gravedad, que Freud había situado en la *libido,* poniendo en primer plano lo que el mismo Freud reconocía con el nombre de instintos del *yo (Ichtriebe),* pero a los que, aunque les haya concedido una importancia creciente, no asignó más que un papel secundario. Pero no es menos importante hacer notar que implica una inversión de la perspectiva, porque sustituye el punto de vista causal y asociacionista, que fue hasta el fin el de Freud, y del que el carácter aparece como un simple efecto, por el punto de vista de una intencionalidad, que implica un esfuerzo reactivo del individuo y un proceso de integración.

Obras: La obra psicológica capital de Adler es *Über den nervösen Charakter,* Munich, 1912 (trad. fr. *Le tempérament nerveux,* por el doctor Roussel, Payot, 1926). Añádase especialmente: *Heilen und bilden (Curar e instruir),* Munich, 1922; *Praxis und Theorie der Individualpsychologie,* Munich (trad. ingl., Nueva York, 1924); *Menschenkenntnis,* Leipzig, 1926 (trad. fr. *Connaissance de l'homme,* Payot, 1955); *Der Sinn des Lebens,* 1933 (trad. fr. *Le sens de la vie,* Payot, 1950). Consúltese: E. Wexberg: *Individual psychologie. Eine systematische Darstellung,* Leipzig, 1928; M. Ganz: *La psychologie d'Alfred Adler et le développement de l'enfant,* Delachaux y Niestlé; J. Nuttin: *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme,* Lovaina, 1955. Apéndice.

(*196) *Diversidad y complementariedad de las ciencias del hombre.*— Es fácil de comprobar que, sin entregarse él mismo a las investigaciones de detalle que le hubiesen alejado de su obra, Bergson, en este punto como en muchos otros, y gracias al cuidado con el que se informó del resultado de estas investigaciones, trazó con maestría singular el cuadro en el que se insertan y las ideas dominantes alrededor de las que pueden ordenarse. El siglo XX, a través de controversias y de rivalidades con frecuencia muy vivas, se encaminó de hecho al reconocimiento de la diversidad de las ciencias del hombre y de la necesidad de una colaboración entre ellas. A las ciencias particulares que se habían afirmado anteriormente, como la política, el derecho o la economía política, vinieron a unirse otras, como la geografía humana, iniciada en Alemania por Frédéric Ratzel (1844-1904), y en Francia por Paul Vidal de la Blache (1845-1918) y Jean Brunhes (1869-1930), y la antropología cultural, a menudo englo-

bada en Francia en la etnología, que tomó un impulso considerable en los países anglosajones. Al mismo tiempo, la concurrencia de las ciencias globales—historia, psicología, sociología, incluso biología—, que se disputaban el privilegio de coordinar en su perspectiva los diversos aspectos de la realidad humana, tendió a ser sustituida cada vez más por una estima mutua y una colaboración más estrecha.

Hemos dicho ya (*156) cómo, en Francia, Durkheim, en su esfuerzo por constituir definitivamente la sociología como ciencia positiva, había reclamado para ella el imperio de las ciencias del hombre, lo que le llevaba a desdeñar la biología, a incorporarse la economía política y la joven geografía humana, y a entrar en conflicto abierto con los historiadores y los psicólogos. Solo la etnología era respetada por él, no solamente porque una alianza a la vez científica y familiar se había anudado con ella en la persona de su sobrino y colaborador Marcel Mauss, sino también, por razones más profundas, porque, al ofrecerle un campo de observación variado y al ilustrar de manera concreta la empresa de la sociedad sobre los individuos, se le aparecía como otra versión de su propia ciencia. Las cosas evolucionaron mucho desde entonces. Intercambios cada vez más numerosos se han efectuado, como ya hemos expuesto (*166 *bis)*, entre los historiadores y los sociólogos. Por otra parte, la sociología ha tenido que renunciar a hacer entrar la realidad social entera en la fórmula estrecha de una definición simple, tal como la imitación de G. Tarde o el carácter coactivo de Durkheim; y ha tenido que superar las teorías demasiado sistemáticas y, por consiguiente, incompatibles entre sí, que pretendían descubrir su clave en un orden privilegiado de factores, geográficos, económicos, psicológicos u otros, para reconocer en ella la acción de una diversidad de determinismos, en la interferencia de los cuales se desliza la contingencia, una contingencia que, lejos de fijar límites a la investigación, le abre un campo ilimitado. En fin, la psicología social vino a ocupar entre la psicología y la sociología una posición intermedia, poniendo en evidencia a la vez los procesos psicológicos de que está tejida la vida social y la dimensión social que es inherente a los hechos psicológicos. Sin duda, subsisten tensiones entre algunos de sus representantes y ciertos psicólogos, en la medida en que unos y otros pretenden asegurar todavía su preeminencia; pero el estudio de los hechos concretos hace pasar incesantemente de una ciencia a la otra.

La psicología social, que adquirió ahora gran importancia en nuestro país, se había desarrollado primero sobre todo en los países anglosajones, donde encontró sus iniciadores en la persona del inglés William Mac Dougall (1871-1938: *An introduction to social psychology*, 1908; *The group mind: a sketch of the principles of collective psychology...*, 1920), y de los americanos, Jean Mark Baldwin (1861-1934: *Social and ethical interpretation in mental development*, 1897, trad. fr. *Le développement mental chez l'enfant et dans la race*, Alcan, 1898; *The individual and the society*, 1910), Charles Horton Cooley (1864-1929: *Human life and the social order*, 1902; *Social organization*, 1909; *Social process*, 1918; *Introductory sociology*, 1933) y George Herbert Mead (1863-1931: *Mind, self and society*, 1934, trad. fr. *L'esprit, le soi et la société*, P. U. F., 1963). Hoy día tomó un nuevo giro en la *dinámica de los grupos*, creada por un psicólogo alemán de la escuela de la Gestalt emigrado a los Estados Unidos, Kurt Lewin (1890-1947: *A dynamic theory of personality*, 1935; *Principles of topological psychology*, 1936; *Resolving social conflicts*, 1948; *Field theory in social sciences*, 1951), que hizo a la vez de ella una teoría psicológica de amplio alcance y una fuente de aplicaciones. Esta dinámica salió de la psicología de la forma bajo la influencia de la física (cf. el artículo de 1931, recogido en *A dynamic theory of personality*, y traducido al francés en trozos escogidos titulados *Psychologie dynamique*, P. U. F., 1959: *Le conflict entre les modes de pensée aristotélicien et galiléen dans la psychologie contemporaine)*. Establece una reciprocidad entre lo psíquico y lo social al reducir los grupos sociales y las personalidades individuales a campos de fuerzas interdependientes. Y, sin duda, sobrepasa la medida al interpretar esta reciprocidad en un sentido puramente relativista, que desconoce la consistencia propia de los términos en presencia; pero abre perspectivas profundas al señalar la necesidad de no perder de vista nunca su interacción, y ofrece para estudiar esta interacción métodos y esquemas fáciles. Ahora bien: el estudio de esta interacción se impuso cada vez más, en la línea de sus investigaciones propias, tanto a los psicólogos como a los sociólogos. Hemos dicho ya (pág. 702) cómo la psicología clínica de Pierre Janet se orientaba al final de su vida hacia una psicología social, cuyas premisas había formulado con su teoría de la psicastenia (1903) al colocar la acción social en la cima de la jerarquía de las funciones psicológicas, entre aquellas que son alcanzadas en primer lugar cuando la tensión baja. De hecho, desde el momento que la psicología se asignaba como objeto la conducta, o el comportamiento, se obligaba ella misma a abrirse a la sociología, porque el comportamiento, como una actividad de relación que es, implica adaptación al medio, y el medio para el hombre es social tanto como psíquico o biológico, de tal suerte que la vida psicológica individual es función del contorno social. La misma constatación se impuso en el psicoanálisis. Ya en Freud, si la vida social era explicada por el juego de las potencias afectivas, el desarrollo y la evolución de estas potencias estaban en función de las relaciones del niño con su medio familiar, y especialmente con su madre. Con Adler y con Jung es la sociedad entera la que entra en escena; el deseo de hacerse valer para compensar el sentimiento de inferioridad, que sustituye según el primero a la *libido* como móvil primordial de la evolución afectiva, es un sentimiento social, lo mismo que el sentimiento de comunidad humana, que constituye su contrapeso; y el ideal de vida, que da la clave del carácter, es el fruto de una experiencia social. El inconsciente colectivo que Jung descubre por debajo del inconsciente individual freudiano, y que quiere explicar imprudentemente por la hipótesis tan discutida de la herencia de los caracteres adquiridos, es el fruto de una experiencia ancestral. Esta apertura de la psicología individual a la sociedad se acusará con la escuela culturalista americana, que afirmará el carácter cultural de las neurosis y buscará la clave de nuestros conflictos interiores en una perturbación de nuestras relaciones con el prójimo (véase, sobre todo esto, R. Bastide: *Sociologie et psychanalyse*, P. U. F., 1950). Abocará, con el psiquíatra Abram Kardiner (nacido en 1881: *The individual and his society*, 1939; *The psychological frontiers of society*, 1945) y el antropólogo Ralph Linton (1893-1953: *The study of man*, 1936; *The cultural background of personality*, 1945, trad. fr. *Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, 1959), a la noción de la

personalidad de base, base cultural de toda personalidad individual (cf. M. Dufrenne: *La personnalité de base*, P. U. F., 1953). Así, la psicología se vio llevada por caminos diversos a reconocer en amplia medida la pretensión, emitida contra ella por la sociología, de dar cuenta de las funciones mentales superiores por medio de la vida social.

Pero, a su vez, la sociología hubo de acudir a la psicología cuando, al afinar sus análisis, quiso penetrar en la estructura del tejido social. El esfuerzo de M. Gurvitch para constituir una microsociología, que sería con respecto a la macrosociología lo que la microfísica con relación a la macrofísica, condujo a reanudar con medios nuevos el esfuerzo que Gabriel Tarde había emprendido y que los sociólogos habían rechazado. Entra en concurrencia con el de Jacob Moreno (nacido en 1892), psiquíatra y psicoterapeuta que pasó de Europa a los Estados Unidos, el cual, para liberar las espontaneidades individuales de los obstáculos que las inmovilizan, trata de desenredar la red de las relaciones interindividuales que se anudan en el seno de los grupos, al objeto de modificar su textura por medio de técnicas de inspiración psicoanalítica (*Who shall survive?*, 1934, ed. aumentada, 1953, trad. fr. *Les fondements de la sociométrie*, 1954). Pero, antes de todas estas tentativas, una sociología mucho más abierta a la psicología se había constituido con la obra de un contemporáneo de Durkheim, desconocido en Francia durante mucho tiempo, pero que ejerció en los Estados Unidos una influencia considerable, el alemán Max Weber (1864-1920). Max Weber concibe la sociología como la ciencia comprensiva de la acción social, y la acción social misma como una realidad histórica, es decir, siempre singular, aunque puedan descubrirse en ella regularidades que son siempre parciales y no pueden permitir más que previsiones probables. Por consiguiente, apoya la sociología en la psicología. Si la vida social implica una integración de los individuos en sociedades, fundadas en relaciones de intereses, o en comunidades, fundadas en un sentimiento de dependencia de fuente afectiva o tradicional, tiene su base, o su elemento primero, en conductas sociales individuales, que se organizan en relaciones, puesto que se distinguen de las otras conductas por su referencia a otras personas. Ahora bien: semejantes conductas son motivadas, y tienen un sentido, de tal suerte que no deben solamente ser explicadas, es decir, referidas a causas, sino también comprendidas, es decir, penetradas en su sentido, en lo que consiste su inteligibilidad intrínseca. Comportan valores, en función de los cuales hay que considerarlas, ya se trate de los valores reconocidos por sus actores o de los que constituyen el centro de interés, y, por consiguiente, determinan la perspectiva del historiador; y no pueden hacerse inteligibles más que por la construcción de tipos ideales, que las estilizan para separar de ellas su elemento racional. Estas visiones profundas, que permitieron a Max Weber abrir perspectivas nuevas (especialmente sobre las relaciones entre las condiciones económicas, las situaciones sociales, de una parte, y las convicciones religiosas, de otra), exigen, sin duda, esclarecimientos, complementos e incluso en ciertos puntos rectificaciones. Se ha hecho notar que las dos nociones capitales de la comprensión y del tipo ideal encerraban imprecisiones y ambigüedades. Podríamos preguntarnos si la filosofía neokantiana de Rickert, de la que Max Weber recibió las categorías de su pensamiento, no entorpeció, tanto al menos como favoreció, este mismo pensamiento. Podemos tal vez, y

sobre todo, poner en duda el relativismo de su teoría de los valores, según la cual la elección de estos valores es enteramente libre, de tal manera que, si la relación con los valores es objeto de ciencia, el juicio de valor mismo sigue siendo por su naturaleza radicalmente subjetivo. No por ello dejaremos de reconocer que Max Weber abrió a la sociología caminos de futuro. Desgraciadamente, existen en francés muy pocos estudios sobre él; el mejor es el de M. Raymond Aron en su curso, ofrecido a multicopista por el Centro de documentación universitaria, sobre *Les grandes doctrines de sociologie historique*, fasc. II, págs. 175-245. Dos de sus textos fueron traducidos al francés: dos conferencias sobre *El sabio y la política*, trad. Freund, con introducción de R. Aron, Plon, 1959, y la famosa memoria sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, 1905), trad. Chavy, Plon, 1964. Podrá encontrarse a continuación de estas dos traducciones la lista de sus principales escritos. Citaremos solamente su tratado de sociología general, póstumo, titulado *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y sociedad)*, Tubinga, Mohr, 1.ª ed. 1922, 2.ª y 4.ª aumentadas, 1925 y 1956, trad. fr. en preparación. Un estudio del desenvolvimiento de la sociología a comienzos del siglo XX tendría que situar, al lado de Durkheim y de Max Weber, a su contemporáneo el italiano Vilfredo Pareto (1848-1923), que enseñó en Lausana, y publicó en 1916 un *Trattato di sociologia generale*, 2 vols., 1916, trad. fr. *Traité de sociologie générale*, 2 vols., Payot, 1917-1919, resumido por G. H. Bousquet: *Précis de sociologie*, 1925.

(*197) *Noticia sobre Edouard Le Roy.*—Agregado de matemáticas y doctor en ciencias, Edouard le Roy (1870-1954), a quien Henri Poincaré reconocía "un conocimiento profundo de las ciencias exactas y de las ciencias físicas" y "preciosas facultades de invención matemática" *(La valeur de la science*, págs. 213-14), comenzó de manera precoz con trabajos de crítica de las ciencias, inspirados en los de Henri Poincaré, pero que sacaban de ellos consecuencias rechazadas por este [cf. (*179)]. Después de la publicación de *Matière et mémoire*, en una serie de artículos y de comunicaciones, y sobre todo en una larga memoria, *Science et philosophie*, publicada por la *Revue de métaphysique* de julio de 1899 a enero de 1900, se convirtió en el ardiente defensor de la "filosofía nueva" de Bergson, a la que consagró un libro en 1912; y Bergson, que conservó siempre hacia él un gran reconocimiento, aunque mantuviese reservas sobre algunas de las derivaciones ofrecidas a sus ideas, le hizo suplente y luego sucesor suyo en el Colegio de Francia, preparando más tarde su entrada en la Academia francesa. Católico ferviente, publicó, en el momento de la crisis modernista, estudios de crítica religiosa *(Essai sur la notion du miracle*, Ann. de phil. chrét., octubre, noviembre y diciembre de 1906; *Dogme et critique*, Bloud, 1907; "Comment se pose le problème de Dieu", *Rev. Méta.*, marzo y julio de 1907) que fueron puestos en el índice. Tuvo íntimos contactos e intercambios de puntos de vista con el padre Teilhard de Chardin, cuyas ideas fue uno de los primeros en difundir (véase a este respecto, en la tesis de M. Barthélemy-Madaule sobre *Bergson et Teilhard de Chardin*, París, 1963, el apéndice III, págs. 655-59). A esta época de su actividad hay que referir *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Boivin, 1927, y *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Boi-

vin, 1928. Luego publicó: *La pensée intuitive*, 2 vols.. Boivin, 1929 y 1930; *Le problème de Dieu*, L'artisan du livre, 1929, e *Introduction à l'étude du problème religieux*, Aubier, 1944. Podrá encontrarse una nota biográfica más detallada y una bibliografía completa de sus obras, precedidas de una *Notice générale sur l'ensemble de mes travaux philosophiques*, redactada por él en 1920, en *Les études philosophiques* de abril-junio de 1955, páginas 161-210. Pero deberán añadirse a la bibliografía dos obras póstumas: *Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale*, 2 vols., P. U. F., 1956 y 1958, y *La pensée mathématique pure*, P. U. F., 1960.

(*198) *Noticia sobre Léon Brunschvicg*.—Léon Brunschvicg, nacido en 1869, muerto en la clandestinidad en 1944, editor de Pascal y autor, entre otros escritos, de tres grandes obras sobre *Las etapas del pensamiento matemático* (1912), *La experiencia humana y la causalidad física* (1922) y *Los progresos de la conciencia en la filosofía occidental* (1927), fue, durante los cuarenta primeros años de este siglo, el más importante de los filósofos franceses después de Bergson. Profesaba un idealismo crítico, sensiblemente diferente al de Hamelin, sobre el cual dio una explicación en un célebre artículo de la *Revue de métaphysique* (1920, págs. 261-343) acerca de *La orientación del racionalismo*. Desde el comienzo de la disputa bergsoniana, y aunque hubiese tomado partido contra la filosofía nueva, tal como la presentaba por entonces Edouard Le Roy, había adoptado con respecto a Bergson una actitud muy matizada, llena de estima y de simpatía (cf. "La philosophie nouvelle et l'intellectualisme", *Rev. Méta.*, 1901, páginas 433-78).

(*199) *La significación de la palabra "imagen" en "Matière et mémoire"*. El empleo que se hace de la palabra *imagen* en *Matière et mémoire* ilustra perfectamente la técnica de expresión sobre la que hemos llamado la atención al comienzo del capítulo (págs. 501-04 y nota *188 de este Apéndice). Esta palabra toma, en efecto, en esta obra todos los sentidos usuales, tanto en la lengua corriente como en la lengua filosófica, comprendido aquí el sentido mismo por el que designa una cosa cuya entera demostración pone en duda la realidad: la conservación del recuerdo bajo la forma de huellas cerebrales. Pero toma, además, un sentido específicamente bergsoniano, que confundió a la mayoría de los lectores y dio lugar a graves malentendidos. Ahora bien: confusión y malentendidos provienen simplemente del hecho de que se la toma en uno de sus sentidos técnicos tradicionales, en lugar de hacer el esfuerzo de espíritu necesario para aprehender el valor nuevo que recibe en el interior mismo de su sentido corriente, colocándose en la perspectiva en la que Bergson invita al lector a colocarse tras de él. Para comprender este valor, es necesario captar de alguna manera este sentido nuevo en su fuente, es decir, en el momento en que brota espontáneamente de la pluma del autor, a falta de una palabra técnica preexistente, para traducir su pensamiento.

Este momento decisivo se sitúa al comienzo mismo del cap. I (págs. 1 u 11, pág. 233 en la ed. esp.): "Vamos a simular por un instante que nada sabemos de las teorías de la materia y de las teorías del espíritu; nada también de las discusiones sobre la realidad o la idealidad del mundo exterior. Heme aquí, pues, en presencia de imágenes, en el sentido más vago en que pueda tomarse esta palabra, imágenes percibidas cuando abro mis sentidos, inadvertidas cuando los cierro..." La tendencia natural de los lectores de 1896, y la de la mayor parte de los que les sucedieron, fue la de tomar la palabra imagen en el sentido al que estaban acostumbrados los modernos por las teorías idealistas del conocimiento, para quienes, como escribía Victor Delbos, poniendo en guardia contra este contrasentido *(Rev. Méta.*, 1897, págs. 355-56), designa "la representación en nosotros de cosas que existen fuera de nosotros". Ahora bien: esto equivalía a olvidar la advertencia preliminar que acababa de serles dada, esto es, el hacer caso omiso de todas las discusiones sobre la realidad o la idealidad del mundo exterior. Si se acepta esta advertencia, el nombre de imagen no puede significar otra cosa sino que el contenido de nuestra percepción está en nosotros mejor que fuera de nosotros; no puede querer decir más que una cosa: que *los objetos percibidos se nos aparecen en forma de imágenes*, que no sabemos todavía si están en nosotros o fuera de nosotros, aunque las aprehendamos como objetos y, por consiguiente, como distintas de nosotros. Y toda la dialéctica de Bergson va a consistir en tratar de probarnos, o mejor de llevarnos a descubrir, que estos objetos, o estas imágenes (porque todo es uno), no nos son simplemente interiores, sino que son, por así decirlo, recogidos por nuestro espíritu, según las exigencias de nuestras necesidades vitales, en una realidad que los desborda, pero que los contiene.

Por lo que Bergson nos dice que toma la palabra imagen en el sentido más vago que pueda recibir. Por lo que también se verá llevado en diversos pasajes a especificarlo hablando de imágenes-recuerdos y de imágenes-percepciones. Las imágenes-recuerdos son la misma cosa que los recuerdos-imágenes, toman uno u otro nombre según que se trate de distinguirlas de las imágenes-percepciones o de los recuerdos puros. Son, por oposición a los recuerdos puros, que no son otra cosa, como ya hemos explicado (páginas 526-27), que recuerdos virtuales, los recuerdos actualizados en imágenes, es decir, encarnados en una representación sensible; si es posible designarlos con un nombre compuesto, ello es debido a que las representaciones sensibles pueden ser también percepciones. Hay que subrayar, evidentemente, que la expresión de imagen-recuerdo no figure, salvo error u omisión, más que una sola vez (págs. 104 o 111, pág. 322 en la ed. esp.) en la redacción del cap. II, publicada en la *Revue philosophique* en marzo de 1896, mientras que se encuentra en la redacción definitiva del volumen veinte veces, en quince de las cuales sustituyó a la expresión más general de imagen; lo que, dicho sea de paso, confirma la interpretación que hemos dado (pág. 527, nota 99) de las correcciones de este texto, destinadas a precisar un pensamiento que corría el riesgo de prestarse a equívoco. *Imagen-percepción* es mucho más raro, pero se le encuentra por lo menos dos veces: en el texto definitivo de *Matière et mémoire*, pág. 106 (113) (página 324 en la ed. esp.) y pág. 128 (120) (pág. 940 en la ed. esp.) en *L'énergie spirituelle*, donde se encuentra también, pág. 184 (173) (pág. 987 en la ed. esp.), la variante de *imagen percibida*.

Esta significación genérica explica también el paralelismo de los títulos de los cuatro capítulos, que no puede comprenderse más que por ella. No se ha hecho notar lo bastante que la palabra imagen está recogida en estos cuatro títulos. La cosa aparece primero como paradójica si se observa que una de las tesis principales de la obra es la de que hay una diferencia de

naturaleza entre el recuerdo y la percepción. Pero es suficiente, para que resulte natural, tomar la palabra en el sentido genérico con el que designa simplemente *el aspecto sensible de un objeto material*, la forma en la que se presenta al espíritu. Porque todo el libro aparece entonces como un esfuerzo para aprehender lo que se manifiesta con esta apariencia o mejor con esta aparición. Aprehendemos, cuando nuestros órganos de los sentidos son impresionados, "imágenes" que en determinadas condiciones son susceptibles de reaparecer en ausencia de estas impresiones, y de ser reconocidas; se trata de saber qué realidad y qué operaciones psicológicas nos revelan estas "imágenes". Para el filósofo que realiza el esfuerzo difícil, pero necesario, de atravesar la pantalla de las ideas hechas y de las teorías, no hay en el punto de partida más que "imágenes"; no solamente nuestras percepciones y nuestros recuerdos son "imágenes", sino también los cuerpos que estas percepciones y estos recuerdos nos representan, y de los que no sabemos todavía si son o no una existencia distinta de nuestras representaciones. Pero el análisis nos revela: 1.º, que nuestras percepciones no son más que un fragmento de un conjunto más amplio, del que son extraídas por una operación vital, es decir, imágenes seleccionadas; 2.º, que nuestros recuerdos, es decir, las imágenes que reviven y son reconocidas, no se conservan en la forma en que nos los representamos ni en la de huellas cerebrales, sino simplemente en el estado virtual, de tal suerte que deben, por así decirlo, ser reencarnados por el juego de los mecanismos cerebrales; 3.º, en fin, que la realidad material de la que nuestras percepciones y nuestros recuerdos nos presentan fragmentos es una realidad móvil y continua, solo delimitada y fijada por la operación psicológica que nos permite representárnosla. De una manera más sintética, nuestras representaciones sensibles, percepciones y recuerdos implican en el caso de la percepción, selección, delimitación y fijación, y en el de la memoria, conservación virtual y reconocimiento de una realidad que las desborda; y, para descubrir la naturaleza de sus operaciones, al igual que la de esta realidad, basta analizar con rigor lo que la fenomenología llamará (pero que Bergson no llama todavía, porque la palabra conserva para él el valor que le dio la filosofía kantiana) los fenómenos. ¿No teníamos razón, en estas condiciones, para afirmar que *Matière et mémoire* era ya, sin llevar este nombre, una *Fenomenología de la percepción?*

Pero, para volver de nuevo a la palabra imagen, nos queda por justificar la elección que Bergson hizo de ella, con el riesgo, previsible, como Delbos señaló en seguida, y que, ciertamente, se reveló como muy real, de confundir a un número importante de lectores. La razón es muy simple: era, en buen francés, el término más apropiado. Una imagen es primero, en su sentido propio, la reproducción por el arte humano o por un espejo del aspecto visible de un objeto, luego, por una extensión natural que está en la fuente del sentido técnico que la palabra recibió en psicología, la representación mental de un objeto por el espíritu, haciendo, por así decirlo, oficio de pintor o de espejo. Pero es también, por otra extensión no menos natural, lo que en el objeto mismo es representado por la reproducción, sea material, sea mental, y, por tanto, lo que es aprehendido de él cuando está presente; el lenguaje no distingue entonces (puesto que de lo que trata es de señalar la semejanza) si el contenido mental es percibido o solamente representado. Cuando Racine escribe en su *Fedra:*

En el fondo de los bosques, vuestra imagen me sigue,

identifica en cierto modo el recuerdo de la percepción con la percepción misma. Bergson no hace, pues, más que usar de nuestra lengua como buen escritor cuando designa con el nombre de *imagen* a la vez el aspecto perceptible de un objeto representado y el objeto mismo de esta representación, en tanto que es representable, operándose el paso del primer sentido al segundo en la demostración por una marcha fenomenológica previa.

CUADRO GENERAL DE LOS APENDICES

CUADRO GENERAL DE LOS APENDICES

TOMO I

EL PENSAMIENTO ANTIGUO

TOMO II

EL PENSAMIENTO CRISTIANO DESDE LOS ORIGENES HASTA EL FINAL DEL SIGLO XVI

TOMO III

EL PENSAMIENTO MODERNO
(*) DE DESCARTES A KANT

TOMO IV

EL PENSAMIENTO MODERNO
(**) DE HEGEL A BERGSON